



LA MUJER BAJO EL HÁBITO.

Estudio histórico-antropológico

en torno a la corporalidad en las monjas

de la Hispanoamérica colonial

San Sebastián Mercedario
del de México de la casa de
la casa en el Con-
vento de San Juan Cap-
uchinas de San Philip-
de Lerma en el día Cin-
co del Profeta el día 7
de Marzo de 1776 y
las de la ciudad de
Lima en el año de 1776
María de Arzobispo
de Lima legítima de
Dionis de Arzobispo
de La Rosa Mancha
de Arzobispo



TESIS DOCTORAL

INSTITUTO DE HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA

UNIVERSIDAD DE LEÓN

LA MUJER BAJO EL HÁBITO.

ESTUDIO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO

EN TORNO A LA CORPORALIDAD EN LAS MONJAS

DE LA HISPANOAMÉRICA COLONIAL

Andrea Durán Cingerli

Directores:

Jesús Paniagua Pérez

M^a Isabel Viforcós Marinas

León, 2015

A la memoria de mi padre

Agradecimientos

Deseo agradecer en primer lugar a mis dos directores de tesis por el invaluable apoyo ofrecido desde el primer momento de esta investigación. Además de proporcionarme bibliografía, imágenes y consejos útiles, conté siempre con el respaldo emocional y empuje entusiasta para seguir adelante. Quiero expresar, especialmente, mi gratitud infinita a M^a Isabel Viforcós, que luego de dirigir mi trabajo de fin de máster, ha seguido a mi lado, acompañándome a subir un peldaño más, con la calidez, la dedicación y la paciencia de siempre. A ella debo, sin duda, mi crecimiento académico, la aproximación a los textos coloniales y el interés por investigar la vida conventual femenina. Sobre todo valoro que me enseñara a hacerlo con pasión.

Debo decir también, que mis tres meses de investigación en México no hubieran sido posibles sin la hospitalidad de mi amiga Olivia, a quien siempre le estaré agradecida por brindarme su casa, su amistad y nuestras “platicadas” en el desayunador. A ella y a su mamá debo el haber conocido a las religiosas del convento concepcionista de Santa Inés de la ciudad de México, quienes me enseñaron objetos y pertenencias que se conservan desde su fundación (1600). El permiso de sor Lety para entrar al claustro, y los encuentros amables y “etnográficos” con sor Beatriz, me permitieron recopilar información de la vida conventual y tomar fotografías, muchas de las cuales han enriquecido el presente trabajo.

Tampoco hubiera podido realizarse la estancia sin la acogida generosa del Instituto Nacional de Antropología e Historia, su responsable e investigadores, así como el conjunto de especialistas que me brindaron la oportunidad de aprender y participar en varios seminarios y eventos relacionados con mi temática: Elio Masferrer, Concepción Amerlinck, Doris Bieñko, Violeta Vidales y Katarina Zatlkajova, entre otras/os. Gracias igualmente a Nuria Salazar, por su acogida pues ella fue el contacto que me abrió el camino a la estancia. La compañía de todas estas personas me hizo más grato y fructífero el recorrido por los museos, archivos, y conventos mexicanos.

Debo dejar constancia también de la apreciable colaboración de Joaquín García en la tarea de maquetación y presentación del texto y las imágenes contenidas en el mismo.

Mención especial merecen también mis compañeros del Máster en Cultura y Pensamiento europeo y su proyección, particularmente: Lena, Esperanza y Dario.

En el ámbito académico es igualmente inexcusable el reconocimiento al Instituto de Humanismo y Tradición Clásica y a la propia Universidad de León, porque en su seno y bajo su amparo se ha realizado esta tesis doctoral.

Mi gratitud, asimismo a las doctoras que generosamente se han brindado a revisar el texto y a los miembros del tribunal que en su día lo juzgarán y seguramente lo enriquecerán con sus sugerencias.

Finalmente, en una tesis en la que los sentimientos forman parte esencial de la corporalidad, no podía dejar de mostrar el debido reconocimiento a mis seres queridos: la familia (mi sobrina, mi hermano y mi madre) y los amigos -“los de allá” y “los de acá”- (Priscilla, Riccardo, Andrea, Xavier, Karina, Elena, Maripaz, José Enrique, Alejandra, Oscar, Pepe, Nikolay, Erika, Domingo, Anita, Mar...), a todos ellos por compartir y alegrar los proyectos de mi vida.

A todos, gracias.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
<i>i.</i> - Metodología	4
<i>ii.</i> - Hipótesis	16
<i>iii.</i> - Corpus de la investigación	17
<i>iv.</i> - Objetivo general y específicos	33
Capítulo I	
ESTADO DE LA CUESTIÓN: LOS ESTUDIOS SOBRE EL CUERPO Y LA VIDA CONVENTUAL FEMENINA	35
1.1.- LAS CIENCIAS SOCIALES Y EL CUERPO	37
1.2.- ESTUDIOS SOBRE LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA	45
1.3.- CUERPO Y RELIGIOSIDAD FEMENINA EN EL NUEVO MUNDO	50
1.3.1.- El ámbito novohispano	50
1.3.2.- Otras geografías coloniales	53
Capítulo II	
ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LOS ESPACIOS Y LA CONDICIÓN DE LAS MUJERES DURANTE EL PERÍODO COLONIAL	57
2.1.- LAS CASADAS	62
2.2.- LAS MONJAS	69
2.3.- LAS BEATAS	75
2.4.- SOLTERAS, VIUDAS Y DIVORCIADAS	83
2.5.- LAS MANIFESTACIONES HETERODOXAS: ILUSAS, ALUMBRADAS, VISIONARIAS...	93
2.6.- EL COMPONENTE ÉTNICO-RACIAL Y LA SITUACIÓN DE LAS CRIOLLAS EN LOS ESPACIOS DE RELIGIOSIDAD FEMENINA	98
Capítulo III	
LA RELIGIOSIDAD FEMENINA Y LOS SENTIDOS: HACIA UNA ESTESIOLOGÍA CONVENTUAL	107
3.1.- LOS OJOS Y LA MIRADA: COMUNICAR SIN PALABRAS	117

3.1.1.- El deseo de la ceguera, “los ojos del alma” y la mirada de Dios	126
3.2.- EL OÍDO: SILENCIO, MÚSICA Y ESTRUENDO	131
3.2.1.- El silencio y la palabra breve: comportamientos de ejemplaridad	131
3.2.2.- La música y el canto en el claustro	136
3.2.3.- La risa del demonio y las “voces” de las otras	141
3.2.4.- Divinos coloquios: entre la gracia y el poder	144
3.3.- EL OLFATO: DEL OLOR DE SANTIDAD A LA MORTIFICACIÓN DEL SENTIDO	148
3.3.1.- El olor de monja: “suave olor de las virtudes”	152
3.3.2.- La mortificación del olfato	154
3.4.- EL GUSTO: DEL CASTIGO AL PALADAR AL DISFRUTE DE SABORES	158
3.4.1.- Del martirio del gusto a la represión del habla	158
3.4.2.- La boca: acceso de Dios y de los sabores sublimes	167
3.5.- EL <i>GROSERO Y MATERIAL</i> SENTIDO DEL TACTO	175
3.5.1.- El entorno humano de la religiosa y el contacto corporal	176
3.5.2.- Hilar, bordar y escribir: la ejemplaridad en las manos	184
 Capítulo IV	
DE LA VIOLENCIA CORPORAL AL GOZO MÍSTICO: EL DOLOROSO VUELO HACIA LA PERFECCIÓN RELIGIOSA	194
4.1.- LAS PRÁCTICAS DE MORTIFICACIÓN CORPORAL EN LOS CLAUSTROS COLONIALES	206
4.1.1.- Ayunos: el modelo de las “santas anoréxicas”	208
4.1.2.- El vestir y el dormir: las mortificaciones del hábito y el descanso	218
4.1.3.- Disciplinas y cilicios: refinamiento y voluptuosidad en el castigo corporal	228
4.1.4.- Violencia y santidad: las humillaciones y prisiones del cuerpo	243
4.1.5.- <i>Imitatio Christi</i> : la seducción de la sangre	256
4.2.- LA MARCA DIVINA: VISIONES Y ÉXTASIS	269
4.2.1.- Las visiones: otro apunte para el estudio de la corporalidad	273
4.2.2.- El éxtasis místico: el cuerpo femenino y la materia divina	278

Capítulo V	
EL DEMONIO EN LOS CONVENTOS HISPANOAMERICANOS	297
5.1.- SOR ANTONIA LUCÍA Y EL SUEÑO DEL <i>TORO PRIETO</i>	305
5.2.- SOR FRANCISCA JOSEFA DEL CASTILLO Y <i>UN INDIO MUY QUEMADO Y ROBUSTO</i>	312
5.3.- SOR ÚRSULA SUÁREZ Y EL DIABLO EN EL ESPEJO	322
5.4.- SOR MARINA DE LA CRUZ, UN <i>FEÍSIMO ETÍOPE</i> Y UN MANCEBO POR LAS AZOTEAS	330
5.5.- SOR ISABEL DE LA ENCARNACIÓN Y LOS TRES DEMONIOS ASISTENTES	339
5.6.- SOR MARIANA DE JESÚS, LA SERPIENTE Y EL DRAGÓN	347
Capítulo VI	
CUERPO, ENFERMEDAD Y MUERTE EN LOS CONVENTOS FEMENINOS	366
6.1.- EL SIGNIFICADO DE LA ENFERMEDAD EN LAS VIDAS EJEMPLARES	371
6.1.1.- Hagiografías, órganos y enfermedad	374
6.1.2.- La enfermedad como marca divina	378
6.1.3.- La enfermería: un espacio para el intercambio de virtudes	385
6.1.4.- Las enfermedades del alma: entre la locura, el amor y la melancolía	395
6.2.- <i>RÉQUIEM</i> : LA MUERTE BARROCA	410
6.2.1.- Hacia la palma y la corona	416
6.2.2.- En olor a santidad	433
6.2.3.- Las reliquias: virtud y poder en los fragmentos del cuerpo	445
CONSIDERACIONES FINALES	457
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	463
FUENTES DE ESTUDIO	463
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	463
ÍNDICE DE FIGURAS	486
APÉNDICE DOCUMENTAL Y GRÁFICO	492

INTRODUCCIÓN

Actualmente vivimos inmersos en una insaciable sed por los temas que aborden la corporalidad del ser humano. Las preocupaciones en torno al cuerpo se extienden en un amplísimo abanico de prácticas que lo involucran: estéticas (cirugías plásticas, piercings, tatuajes...), sobre la salud y la alimentación (percepción de lo corporal en los trastornos como la anorexia y la bulimia; dietas, deportes, etc.), hasta las interrogantes bioéticas, que caen sobre nuevas prácticas como el vientre de alquiler, o alimentan anquilosados debates sobre cuestiones viejas y ancestrales, como el aborto. Estos temas que la sociedad se preocupa en cuestionar, en conocer y legislar, devienen de la conciencia que hoy –más que nunca- el ser humano tiene de su cuerpo, y el valor que éste representa a nivel social. El cuerpo se asume como una realidad concreta e importante que, además de ser vivida, necesita ser analizada y comprendida. Dicho de otro modo, hay un interés casi obsesivo tanto por *vivir* el cuerpo, como por *hablar* de él. Aceptando, pues la idea de que el cuerpo es inherente a todo proceso y actividad humana, éste, -sus usos, sus representaciones y la percepción que de él se tiene- se convierte en componente imprescindible de las construcciones culturales de cada momento histórico. No obstante, no todas las épocas pasadas privilegiaron el tema de lo corporal en sus discursos, si bien éste, por los motivos ya expuestos, se colará sutilmente en las “entre líneas”. Esta ausencia del *discurso sobre lo corporal* -que no del cuerpo- ha desviado la atención de los investigadores sociales, que a menudo indagando en los distintos grupos humanos, se ha centrado exclusivamente en los procesos ideológicos y del pensamiento. Así es que los protagonistas que han hecho posible cada época histórica, quedan registrados en las investigaciones como

entelequias, totalmente desubstanciados de su corporalidad. Sería ventajoso, que en las exploraciones históricas no deslindáramos el cuerpo de tal actividad, ya que el pensamiento de cada época no obvia lo corporal dentro de sus esquemas cognitivos y conductuales (distinto que sea consciente de ello). Dicho de otra manera, que no se hable del cuerpo no significa que él no esté, todo lo contrario, subyace a priori, y esto hace que se enrede en las construcciones mentales, que forme parte del imaginario colectivo, y que sea, además, el receptor y el emisor de los valores éticos y morales de cada momento.

Es en este sentido, que la presente tesis doctoral busca reflexionar sobre un capítulo que sigue reclamando más atención por parte de los investigadores: el valor de lo corporal en la construcción del arquetipo de la monja “virtuosa” durante la Hispanoamericana colonial. Esta noción de “valor” será apenas un punto de partida, entendiendo que ella se conecta con una serie de conceptos afines que pretendemos desentrañar en este trabajo. Nuestro interés está en “valorar” el cuerpo como significado, como interpretación, como símbolo, como metáfora, en fin, como ente que recibe las “marcas” (metafórica y literalmente hablando) de un momento histórico y que a su vez deja impronta en el acontecer de su época.

La mentalidad imperante en el Nuevo Mundo -retomando lo que decíamos arriba- privilegió en sus textos el discurso espiritual, que llegaba con la herencia europea medieval, y que se reafirmaba, especialmente, a partir de las disposiciones tridentinas. Lo corporal fue deliberadamente borrado de los escritos de la época, en los que el alma y el espíritu -espadas esenciales para la salvación de todo cristiano- ocupaban hasta la obsesión las mentes de aquellos siglos. No obstante este discurso que enfatizaba lo espiritual, la sociedad no pudo deshacerse de la corporalidad que se envolvía y camuflaba en sus propias “cruzadas intelectuales”. Y, paradójicamente, cuanto más

quiso silenciar ésta más resonó, se vio y se palpó en las distintas expresiones de la época. El barroco, ostentoso y exuberante, no escatimó en dar a los ojos, una gran cantidad de imágenes donde lo corporal era, justamente, el imán que atraía la mirada. Y con la mirada, la emoción. Con la emoción, el reforzamiento de la espiritualidad. La religiosidad cristiana se fomentó (y se fomenta) con este círculo que va y viene entre la imagen y la exaltación de los sentimientos. Toda la fundamentación religiosa se edificó sobre los soportes disponibles (pintura, escultura, literatura) realzando y remarcando la corporalidad de las principales figuras; desde Cristo y la Virgen María en sus distintas advocaciones, pasando por los mártires, hasta murales que exhibían los audaces religiosos de las diferentes órdenes que llegaban al nuevo continente. Esta corporalidad plástica fue desde la aporía de recordar el cuerpo de los ángeles, que en forma de serafines y querubines rodeaban los Sagrado Corazones de las pinturas de la época, hasta la síntesis, que en el arte *tequitqui*¹ amalgamó la mano del *tlacuilo*² con la ideología cristiano-europea. Sin embargo, el cuerpo “terrenal”, y más todavía el cuerpo femenino, fue especialmente negado de los registros de la estética colonial. La excepción la constituyen -a la usanza de la Península- los retratos algunas mujeres de la nobleza, tanto damas seglares, como religiosas que hacían su profesión. En este último caso, recordemos la célebre pintura de sor Juana Inés de la Cruz y los tradicionales retratos de las monjas coronadas. Pero, salvo estas representaciones, que quedaron en el ámbito de lo privado de las familias pudientes, la corporalidad de la mujer pasó totalmente desapercibida en el barroco colonial.

¹ *Tequitqui*: término propuesto por José Moreno Vila en su obra *Lo mexicano en las artes*, publicada en 1949, para referirse a las manifestaciones artísticas indígenas del área mesoamericana después de la conquista, es decir, arte indo-europeo. Para una aproximación al tema se sugiere la lectura de María del Carmen Romano Rodríguez, “Arte tequitqui en el siglo XVI novohispano”, *Anuario Saber Novohispano* (1995), pp. 333-344. Disponible en red: http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/95sabernovo/art22_95.pdf Consultado el 20/1/2014.

² La palabra “Tlacuilo” deriva del náhuatl y significa: “El que labra la piedra o la madera”, “El que escribe pintando”, o sea el que practica la pictografía. Hoy el concepto englobaría al pintor, escritor, historiador o cronista.

Ante este panorama parece desalentador albergar el propósito de conocer el valor del cuerpo femenino. Más complicado si ese cuerpo pertenece al contexto monacal, del que en principio no contamos más que con unas pocas pinturas de monjas. Subsanairemos las carencias si tenemos en cuenta que, como dijimos, la corporalidad va a filtrarse, como lo ha hecho siempre en toda actividad humana, y que, aunque solapada en el discurso de una época, una mirada atenta sobre los textos, nos permiten aprehender el cuerpo tal y como lo concibió el barroco indiano. Al final de este trabajo, probablemente podamos sostener -por ahora lo intuimos- que, aunque desdibujado y confundido por el énfasis puesto en lo espiritual, el cuerpo fue la sustancia esencial, la materia prima, para construir el modelo de ejemplaridad religiosa. Una ejemplaridad que radicaba en valores como humildad, pobreza, obediencia, reclusión y pureza, entre otros, y que por tanto obvia -a primera vista- los aspectos materiales o corporales. Sin embargo, lo corporal, debe necesariamente estar presente, aunque no de manera patente o explícita, como lo hacen todos los entes que pertenecen al universo del imaginario simbólico de un grupo cultural determinado. La tarea consistirá en develarlo.

i.- Metodología

Para poder hacer el análisis de esa corporalidad, presente en el imaginario religioso y barroco de la Colonia, nos centraremos en un corpus de obras que utilizaremos como fuentes históricas primarias. El orden para mencionarlas responde a las formas en que fueron escritas: primero las compilaciones de varias vidas de monjas (a y b), luego dos biografías (c y d), y finalmente dos autobiografías (e y f)³:

³ A lo largo de esta Introducción volveremos sobre estas fuentes para ampliar la información. Asimismo, con el fin de facilitar la lectura del presente trabajo, nos manejaremos con un doble sistema de referencia. Uno, para las fuentes históricas del corpus: se señalará sigla y número de página al lado del párrafo citado que irá en cursiva y se usará el entrecomillado cuando la cita corresponda a la voz directa de las religiosas. Otro, con el modelo hispánico -a pie de página- para las citas de los autores y especialistas consultados.

- a) *Parayso Occidental*⁴ de Carlos Sigüenza y Góngora.
- b) *Fundación y primero siglo*⁵ de José Gómez de la Parra.
- c) *Vida admirable de la Rda. Madre Mariana de Jesús Torres, española y una de las fundadoras de la Limpia Concepción de la Ciudad de Quito*, escrita por el franciscano Manuel de Sousa⁶.
- d) *Vida de la Admirable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo escrita por la Madre Josefa de la Providencia*⁷.

⁴ El título completo y sumamente descriptivo es: *Parayso Occidental, plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy Catholicos, y poderosos Reyes de España, Nuestros Señores en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico: de cuya fundacion, y progresos, y de las prodigiosas maravillas, y virtudes, con que exalando olor suave de perfección, florecieron en su clausura la V.M. Marina de la Cruz, y otras exemplarissimas Religiosas da noticia en este volumen D. Carlos de Sigüenza y Gongora Presbytero Mexicano. Con licencia de los superiores/En México: por Juan de Ribera, Impressor, y Mercader de Libros. Año de M.DC.LXXX.IIIJ. (sic)* Para esta investigación nos manejamos con la edición Cien de México, 1995, prologado por Margarita Peña. Las citas textuales de *Parayso Occidental* se señalarán con la abreviatura P.O.

⁵ El título de la edición original de 1732 es *Fundación, y primero siglo del muy religioso convento de señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América septemtrional, en 27 de diciembre de 1604*, Puebla, por la viuda de Miguel Ortega. Para este trabajo nos basamos en la edición de la Universidad Iberoamericana (México, 1992) que contiene una Introducción escrita por Manuel Ramos Medina. Las citas textuales se señalarán con la abreviatura F.P.S.

⁶ Esta fuente será identificada con las iniciales de su autor (M. S.). Aunque hoy en día existen varias ediciones y algunas en castellano, hemos utilizado la edición portuguesa, por considerarla la más completa, a pesar de las deficiencias de su ficha bibliográfica. Del rastro de este texto no tenemos más noticias que las ofrecidas por monseñor Luis Cadena y Almeida, que fue responsable del archivo del arzobispado de Quito y postulador diocesano del proceso de beatificación de la venerable Mariana de Jesús. El prelado, ya fallecido, facilitó en su día al doctor Paniagua, unas hojas en las que se contienen algunos datos sobre el manuscrito. Su interés nos ha movido a añadir en el apéndice documental dicha información escaneada; en ella aclara la trayectoria seguida por el manuscrito y sus repetidos intentos de publicación. Escrito en castellano originalmente, sería vertido al portugués en una fecha que no podemos precisar. El texto que manejamos puede consultarse en red: https://ia600300.us.archive.org/33/items/relaciondelorg00jose/relaciondelorg00jose_bw.pdf (Consultado el 3 de febrero de 2013). La publicación que se ha hecho en papel en el 2008 por la Fundación Jesús de la Misericordia de Quito (Ecuador), se corresponde con este mismo texto luso, que se ha vertido al castellano de nuevo y que al no ser una edición crítica no aporta nada a la portuguesa, salvo su mayor disponibilidad. Tenemos noticia de, una publicación en inglés: Manuel Sousa Pereira, *The admirable life of Madre Mariana de Jesús Torres*, Ed. Los Ángeles CA., Tradition in Action, 2005 <2006>, que lamentablemente no hemos podido cotejar. El mencionado Mons. Dr. Luis E. Cadena y Almeida es autor, además, de *La Mujer y la Monja Extraordinaria Mariana Francisca de Jesús Torres y Berriochoa*, publicado por Librería Espiritual, Quito, s/f.

⁷ Con la sigla J. P. identificaremos esta fuente durante la investigación. Nos basamos en un ejemplar perteneciente a la Brown University que es copia de la primera edición de 1793. Digitalizada y disponible en red: <https://archive.org/details/relaciondelorg00jose>. (Bajada el 20/4/2013) Para el año 1869 se imprime una segunda versión, “aumentada con la historia del Monasterio y del Señor de los Milagros con el Calendario de los Santos Peruanos y precedida por una Introducción del Presbítero”, con la Introducción de M.I. González La-Rosa, fechada en Lima el 15 de abril de 1869. Una tercera edición también limeña saldrá de los talleres de la imprenta Sanmartí, en 1963. Y todavía se reimprimirá en la Imprenta Nacional en 1969. Conocemos la existencia de otro trabajo sobre la religiosa, que no hemos

e) *Vida de sor Francisca Josefa del Castillo*⁸.

f) *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez⁹.

El cuerpo, la noción central de esta tesis, será registrado y acotado bajo las siguientes variables: femenino, colonial y conventual. Estas tres condiciones nos llevan a repensar ciertos aspectos metodológicos que, aparejarían algunas dificultades si no nos encargamos de deslindarlas primero. Abrimos aquí dos ejes de reflexión (a su vez, implicados mutuamente): desde qué perspectiva debemos abordar la corporalidad de la religiosa y cuál es el estatuto de verdad que ofrecen nuestras fuentes históricas para acceder a la realidad de la época.

Respecto a la primera inquietud, la pregunta que nos surge es desde dónde debemos aprehender ese cuerpo, ¿desde la historia o desde la antropología? El contexto virreinal (siglos XVI, XVII y XVIII) del cual surgen los textos que manejaremos en este trabajo, supone adentrarnos en lo corporal desde un horizonte histórico. Sin embargo, como bien ha observado Jaime Borja,

“El cuerpo es la presencia suprimida de la historia. Su estudio, análisis y percepción cultural se ha supeditado a las prácticas y discursos generados por quienes habitan dichos cuerpos, sin que por sí mismo, sean objeto de reflexión”¹⁰.

podido consultar, cuya autoría corresponde a Fernando Iturburu y se publicó con el título: *(Auto)biografía y Misticismo femeninos en la Colonia : la Relación escrita por Madre Josefa de la Providencia sobre Madre Antonia Lucía Maldonado* (Nueva Orleans, University Press, 2000

⁸ La vida de esta religiosa tunjana la tenemos con el Estudio Preliminar, Edición Crítica y Notas que brindan las investigadoras Beatriz Ferrús Antón y Nuria Girona Fibla, Universidad de Navarra, Ed. Iberoamericana, 2009. Identificaremos esta autobiografía con la sigla (F.J.C.)

⁹ Esta religiosa chilena intituló sus manuscritos como *Relación de las singularidades misericordiosas que ha usado el Señor con una religiosa, indigna esposa suya, previniéndole siempre para que sólo amase a tan Divino Esposo y apartase su amor de (a) las cre(e) iaturas; mandada escribir por su confesor y padre espiritual, que conocemos por Relación autobiográfica*. En nuestra investigación nos manejamos con la edición cuyo Prólogo y Edición Crítica estuvo a cargo del filólogo Mario Ferreccio Podestá y el Estudio Preliminar a cargo de Armando de Ramón, Biblioteca Antigua Chilena, 1984. Identificaremos esta fuente con la sigla (U. S.). Disponible en red: <http://es.scribd.com/doc/39410310/Ursula-Suarez#scribd> Bajado el 25/4/2013.

¹⁰ Jaime Borja, “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía”, *Fronteras de la Historia*, 007, (2007), pp. 99-115 [p. 100].

La observación que hacen Le Goff y Truong podría explicar la omisión del cuerpo en este ámbito, a la vez que propone una nueva consideración del mismo:

“En la disciplina histórica, durante mucho tiempo ha reinado la idea de que el cuerpo pertenece a la naturaleza, y no a la cultura. Ahora bien, el cuerpo tiene una historia. Forma parte de ella. Incluso la constituye, tanto como las estructuras económicas y sociales o las representaciones mentales de las que es, de algún modo, su producto y su agente”¹¹.

Por otra parte, la antropología social, si bien asume el cuerpo como objeto de estudio: -“El cuerpo es un tema que se presenta especialmente para el análisis antropológico ya que pertenece, por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre”¹²- pocas veces transfiere sus hallazgos a contextos históricos¹³. En general, las investigaciones sobre los usos y costumbres que involucran al cuerpo, tanto por las directrices epistemológicas de la antropología social, como de algunas de sus ciencias afines, dirigen inevitablemente la mirada hacia las culturas o sociedades contemporáneas (al menos contemporáneas al investigador que las aborda)¹⁴.

Asimismo, combinar el interés antropológico en el panorama de la cultura colonial resulta insoslayable si tenemos en cuenta la diversidad étnica que conformaba el entramado social, y por ende, estos conventos. En ellos convivieron negras, indias, mestizas y blancas -criollas y peninsulares-; traducándose tal variedad en diferencias socioeconómicas: ricas y pobres, velo negro y velo blanco. La problemática étnica y racial se percibe, inevitablemente, en la literatura que abordamos y, si bien notamos que ese primer asombrado y muto impacto del “otro” que generó la situación de conquista se

¹¹ Jacques Le Goff, y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Barcelona, México, Editorial Paidós, 2005, p. 18.

¹² David Le Bretón, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002, p. 7.

¹³ Recordemos que los abordajes que originaron las ciencias antropológicas tuvieron que ver con el estudio de los “pueblos sin historia”, “culturas primitivas”, “sociedades ágrafas”... de ahí que la disciplina heredara esta perspectiva “ahistórica” y sólo en los estudios recientes podemos empezar a ver superada la carencia que nos dejó dicho legado.

¹⁴ Como se verá en el siguiente capítulo, los abordajes antropológicos que analizan lo corporal, pueden remontarse a los estudios de Marcel Mauss (1872-1950).

va alejando poco a poco, todavía queda la mirada recelosa hacia quien no viene de la misma cuna o no tiene el mismo color de piel:

“La urbe colonial se presenta como espacio plenamente jerarquizado, absolutamente ordenado, como la gran feria del encuentro racial [...] En un mundo donde la mezcla es la regla, la pureza racial se convierte en la excepción prestigiosa. La mujer blanca, castellana, o en su defecto criolla, se sitúa en el vértice de una pirámide de prestigio, donde la india de linaje noble ocupa un segundo escalón, al que le sigue la mestiza y luego la mulata, para dejar en la base de esa pirámide a aquella que se considera siempre inferior, la negra”¹⁵.

Al interior del convento estas diferencias, las más de las veces, repercutieron en una serie de conductas y actitudes (formación de grupillos, secretesos, amiguismos, comadreos, rivalidades...) y en un sinfín de emociones (envidias, celos, desprecios...).

Por tanto, la metodología elegida en esta investigación intentará recopilar y entrecruzar los distintos aportes en un horizonte epistemológico más amplio, que incluya la mirada antropológica y la histórica. Un marco conceptual que recoge tal propósito es la “historia de las mentalidades” (conocida también como “historia de la sensibilidad” o “historia del imaginario”), ya que ella surge del contacto de la historia con otras ciencias sociales -particularmente la antropología-, si bien, pese a décadas de andaduras, lucha aún por delimitar y unificar sus estatutos epistemológicos (metodología, objetivos, enfoques, fundamentos teóricos)¹⁶. A su vez, este marco de referencia hace propio el análisis del discurso -“lo que se dice”- que surge de los grupos sociales en relación con su comportamiento y que da cuenta de cómo ellos perciben las

¹⁵ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, *Op. Cit.*, pp. 7-63 [p. 10].

¹⁶ Sergio Ortega Noriega, “Introducción a la historia de las mentalidades. Aspectos metodológicos”, *Estudios de Historia Novohispana*, 8 (1985), pp. 127-137 [p. 127]. Disponible en red: <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn08/EHN00806.pdf> Consultado el 29/8/2013.

ideologías, las imágenes y representaciones mentales¹⁷. En este sentido como apunta Carlos Barros:

“La historia de las mentalidades conserva un gran atractivo para el investigador, a quien le plantea el reto y le ofrece la posibilidad de escudriñar los modos de pensar, de sentir, de imaginar y de actuar de los hombres, el sujeto de la historia, en un sugestivo esfuerzo interdisciplinario”¹⁸.

De esta manera, el mencionado conjunto de autobiografías y biografías de religiosas - que ampliaremos más adelante- será la vía para acercarnos a los cuerpos de sus protagonistas y ellos, a la vez, serán el instrumento para seguir comprendiendo la complejidad de la sociedad colonial.

El segundo eje de reflexión que nos proponemos gira en torno al estatuto de verdad de nuestro corpus. En este caso, las preguntas de partida son ¿reflejan lo escrito la realidad conventual del momento? Aun teniendo en cuenta que en la producción de estas crónicas está inserta la subjetividad propia de la época, ¿podemos asumirlas como un documento “histórico” en el sentido estricto de la palabra? ¿o debemos entender que primó fundamentalmente una redacción encaminada a lo literario que, partiendo de unos pocos datos verídicos, se abandonaban en pos de una perfecta y “fantástica” versión de la “religiosa virtuosa”? Para dirimir estos cuestionamientos, importa conocer a grandes rasgos qué circunstancias rodearon la escritura de estos textos.

Nuestras fuentes nacen en un contexto particular y complejo. Se trata de producciones autobiográficas (*vidas* a las que accedemos de “mano propia” de la religiosa); y biográficas (las re-elaboraciones que a partir de estas vidas, hacen los confesores o padres espirituales), cuya finalidad es destacar las virtudes de la “religiosa ejemplar”. A manera de las hagiografías, muy conocidas en el barroco colonial, se

¹⁷ *Ibid*, p. 130.

¹⁸ Carlos Barros, “Historia de las mentalidades, historia social”, en *Historia Contemporánea*, 9, (1993), pp. 111-140 [p. 126].

redactaban estas historias con dos propósitos concatenados entre sí, construir una crónica y memoria del convento, y rescatar luego de sus propios archivos aquellas vidas que podían ser elevadas a categoría de *exemplum*¹⁹. De esa manera en la América colonial se escribieron muchas vidas de monjas, de las cuales algunas se diferenciarán del resto por resultar más ejemplarizantes²⁰. El mandato de los confesores y el voto de obediencia obligaron a la religiosa a tomar la pluma, a veces para escribir sobre ella misma, otras, para redactar la vida de alguna compañera. Debemos tener en cuenta que en el contexto colonial no eran muchas las mujeres que sabían escribir, o al menos, alcanzar cierto nivel de instrucción como para poder redactar sus vidas. A este respecto De Ramón ilustra sobre lo que fue la educación de las chilenas durante la época colonial, rasgos que presumimos son extensible a otros territorios coloniales de América:

“...debemos aceptar que al género femenino, como regla general, sólo se le entregaban conocimientos superficiales y escasos. Sin duda que muchas sabían leer y escribir, nuestra autora entre ellas, por supuesto, y aun otras podían hacer cuentas con facilidad, no siendo rara la que pudiese redactar con cierta elegancia, como hay testimonios para el siglo XVIII. Pero, por desgracia, la generalidad del sexo femenino en el Chile colonial estaba sumida en una profunda y absoluta ignorancia”²¹.

¹⁹ Al ser el ejemplo un concepto importante que sostiene fondo y forma de este tipo de textos, creemos apropiado acercarnos a una breve consideración del mismo: “Los *exempla* están instrumentados para transmitir valores y creencias sobre una verdad trascendente pero no comprobable. Divulgan valores éticos y políticos que fomentan el alcance de la felicidad humana o de la plenitud religiosa en el caso de las venerables” (Robin Ann Rice, “Entre el *exemplum* y el *antiexemplum*: La vida de la venerable Madre Isabel de la Encarnación (1675) del Licenciado Pedro Salmerón”, M. Pérez, C. Parodi, J. Rodríguez (eds.), *No solo con las armas. Cultura y poder en la Nueva España*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert/Bonila Artigas Editores, 2014, pp. 181-198 [p.196] Para ahondar sobre los orígenes, definición y usos del *exemplum*, sugerimos el minucioso análisis que brinda Manuel Pérez, en *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2011, especialmente el capítulo 2: “Las virtudes del ejemplo”, pp. 55-102.

²⁰ Como se verá en este estudio algunas fuentes elegidas contienen una única vida (biografiada o autobiografiada); en cambio manejamos dos textos donde los autores compendian muchas vidas, de las cuales privilegian (dándoles más extensión o con comentarios específicos) las más edificantes, mientras el resto de las historias quedan registradas más por estar en los archivos que porque tuvieran especial relevancia.

²¹ Armando de Ramón, “Estudio Preliminar”, *Op. Cit.*, pp. 33-84 [p. 44].

Era esta situación, además de la reconocida posición de “*autoritas*”, la que daba lugar a que los hombres (confesores o escritores) se vieran socialmente legitimados a adornar, re-elaborar y probablemente tergiversar lo que las religiosas escribían:

“Las biografías que religiosos y seculares recrearon a veces con cuidadosa prolijidad, se basan en su mayoría en “borradores” previos, escritos por monjas, cuyo destino de ser “borrados” de la memoria se ha cumplido. Esos ejercicios literarios e históricos, llevados a cabo en el silencio de la celda con la humildad y obediencia prescritas por los votos de profesión, fueron tomados por confesores e historiadores como masa para hacer el pan del conocimiento de la vida espiritual femenina, que el lector secular consumía”²².

Como se apreciará, la escritura conventual fue mucho más compleja de lo que se cree. Estamos ante textos que implican, ante todo, plasmar una vida como ejemplo de conducta a seguir, en principio para las religiosas jóvenes que se iban integrando al convento, y que eran las primeras y verdaderas destinatarias de estos “modelos de perfección”. Como manuales ejemplarizantes estaban dirigidos a educar el alma, pero en ello quedaría sujeta también la corporalidad: “el discurso de la virtud, tanto en su plano religioso como civil, proponía unos usos específicos del cuerpo, que se mantenían bajo la vigilancia y el control de las instituciones de la época, la Corona y la Iglesia”²³.

²² Asunción Lavrin, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Manuel Ramos Medina (coord.) *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, pp. 43-61 [p. 43].

²³ María Piedad Quevedo Alvarado, “El cuerpo ausente el lugar del cuerpo místico en la Nueva Granada del siglo XVII”, *Memoria & Sociedad*, vol. 9, 19, (2005), pp. 69 – 79 [p. 70].



Fig. 1.- Retrato póstumo de Sor María de san Joseph²⁴. Siglo XVIII.

Por otra parte, este concepto de “modelo” nos lleva a enfrentarnos a textos donde la imagen de la religiosa pasa de la realidad a la idealización: “La santificación suele llevar aparejada cierta tergiversación, imprescindible si se quiere presentar a alguien como un ejemplo excepcional”²⁵. Esto que la investigadora Sarrión llama “tergiversación”, viene a ser lo que la especialista Asunción Lavrin, entiende como “invención” o “sublimación

²⁴ En el Notable XXXIX, Gómez de la Parra narra la vida de sor Leonor, hija de don Luis Palacios y Solórzano y de doña Antonia Berruecos, y hermana de sor María de San Joseph, la monja cuyo retrato reproducimos: *El noble origen de esta sierva de Dios [sor Leonor], pudiera aquí excusarse si todos tuviesen a la mano la admirable vida de su hermana, la venerable madre María de San José, religiosa agustina recoleta, que floreció en su ejemplarísimo convento de Santa Mónica, de esta ciudad de la Puebla, y fructificó en el de la Soledad de Oaxaca, con el buen talento de su gobierno en aquel noviciado, como fundadora de aquella casa de recolección...*(F. P. S., p. 362). La cita evidencia la riqueza informativa de estas vidas, incluso para reconstruir las ramas familiares de la elite blanca.

²⁵ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 79.

de la realidad conventual”, aunque, como bien aclara la autora, invención y realidad no son polos opuestos:

“La monja es una figura real con un valor simbólico igualmente real. Hay una conexión sutil entre la invención de un modelo de religiosa, sublimación de la realidad conventual, y la necesidad de esa invención. Para vivir la vida diaria dentro del convento era preciso tener un modelo a seguir”²⁶.

Volvemos ahora al estatuto de verdad, implicado en la redacción de la vida de la religiosa y su cuerpo, que es lo que nos interesa recuperar. Queda claro que el discurso de los hechos fue, si no inventado o tergiversado, al menos “novelado” para que fuera posible convertir una vida común y corriente en un modelo de perfección. Y no sólo ficcionado por los padres confesores o escritores de su tiempo, sino por la propia inercia de quien se está autobiografiando (escritura que estaría, en principio, menos “contaminada” que la biografía por ser de primera mano) y que eventualmente “inventará” para rellenar los vacíos de la memoria. Es más, la religiosa por más memoriosa y espontánea que quisiera ser al narrar su vida -y veremos que algunas tienen una redacción bastante libre en este sentido-, era consciente de que escribía obedeciendo a un padre confesor que leería atentamente sus escritos, y además su pluma (consciente o no) se sometía a los esquemas tradicionales de la imaginería hagiográfica. Así pues, probablemente, ese ejercicio de idealización empezaba con ellas mismas. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que no todo lo que estuviera en su memoria pasaría a convertirse en escritura. La sombra de la Inquisición amenazaba lo suficiente como para que algunas cosas fueran convenientemente “olvidadas”. Muy consciente de ello estuvo sor Josefa de la Providencia cuando debe hacer referencia a un religioso que, gracias a las palabras de Antonia Lucia, había “reformado sus costumbres”: *Refiere un*

²⁶ Asunción Lavrin, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”, en Bossé, Potthast y Stoll (edits.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*; Kassel, Edition Reichenberger, 1999, pp. 535-558.

Eclesiástico, cuyo nombre se calla (...) Sus particularidades omito, por ser de Sacerdote defectos mas para llorados, que para recordados (J. P., p. 67).

Sin embargo, ante este contexto que juega con ilusión, tergiversación, invento, memoria, desmemoria y realidad misma, insistimos en especificar cómo manejaremos a lo largo de este trabajo el solicitado “estatuto de verdad” que persigue a las ciencias sociales. Metodológicamente hablando nuestro “estatuto de verdad” tendría dos escalones:

El primero vendría dado por la presencia inmediata de la realidad “objetiva”, la de estar ante un “cuerpo narrado”. Es decir, nuestro abordaje tendrá siempre presente que aprehendemos un cuerpo concebido y escrito bajo la religiosidad imperante de la época. A partir de las crónicas seleccionadas, lo que nos interesa saber en este nivel, es el cómo fue descrito lo corporal femenino en los textos del momento. En este sentido, compartimos la idea del historiador francés Dominique Julia: “...lo que interesa al operador no es el estatuto de verdad de los enunciados religiosos que estudia, sino la relación que mantienen estos enunciados con el tipo de sociedad o de la cultura que dan cuenta de los mismos”²⁷.

El segundo escalón -la “relación” que justamente precisa Julia- implica el conocimiento de la sociedad de manera inferida, deducida, o interpretada a partir de nuestro primer peldaño. A sabiendas que estamos “re-aprehendiendo” (aprehender algo que ya nos viene aprehendido por los autores barrocos), consideramos que estos textos pueden dar cuenta de la realidad de la vida en el interior del convento y de la sociedad en la que se encontraban inmersos. En este sentido rescatamos la apreciación que hace Armando de Ramón a propósito del valor de la autobiografía (en su caso, sobre la vida de la religiosa chilena Úrsula Suárez):

²⁷ Dominique Julia, “La religión. Historia religiosa” en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), *Hacer la Historia*, II, Barcelona Laia, 1979, pp. 143-174 [p. 143].

“Sin duda que para el historiador de la sociedad colonial serán muy atractivas las anécdotas de la vida cotidiana, dentro y fuera del monasterio, ya que, merced a estos escritos, podrá atisbar algunos aspectos de la vida social íntima y doméstica de la segunda mitad del siglo XVII y primeros años del XVIII. Especialmente interesará la experiencia profana al interior del monasterio, con sus problemas de comunicación con el exterior y la evidente relajación de la regla monástica, así como otros curiosos sucesos que doña Úrsula Suárez relató prolijamente”²⁸.

Al igual que dicha autobiografía, que manejamos entre nuestras fuentes, los demás textos que comprendemos aquí nos darán cuenta del imaginario social de los siglos coloniales y particularmente de la vida cotidiana al interior del claustro. De esta manera, esos escritos nos acercan al cómo experimentaba la religiosa *su* propio cuerpo, y cómo se relacionó con el imaginario social en el que se inscribía. Este dato nos interesa tanto como el “cuerpo narrado”, porque en el fondo se trata de atravesar los “hechos sociales” (en nuestro caso, la manera en que se registraron los valores de ejemplaridad religiosa) y arriesgarse a entrar en la sensibilidad, emotividad y corporalidad de quienes los protagonizaron. Para lograrlo habrá que franquear dos barreras: la primera, la establecida por la trayectoria clásica de muchas investigaciones que olvidaron lo subjetivo²⁹ en pos del interés exclusivo del “dato histórico”; la segunda, consiste en

²⁸ Armando de Ramón, “Estudio Preliminar”, p. 43.

²⁹ Utilizaremos el término “subjetividad” tal y como lo concibe Lisón Tolosana, quien le atribuye un inherente componente cultural: “...subjetividad forma un síndrome con estados mentales, conciencia, intención y significado, lo que quiere decir que para su análisis tenemos que abordar conceptos culturales cruciales como experiencia perceptual, pensamientos, deseos, creencias, sensaciones, emociones, sentimiento, fabricaciones teórico-simbólicas, sufrimiento, etcétera, es decir, lo más radicalmente humano y, por tanto lo fundamentalmente antropológico” (Carmelo Lisón Tolosana, “Subjetividad: la máscara de la objetividad y del misterio”, en C. Lisón Tolosana (comp.), *Antropología y literatura*, Colección Actas, 34, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1995, p. 257). Una “subjetividad” que también analiza Ricoeur: “...esperamos de la historia que haga aparecer otra subjetividad distinta de la del historiador que hace historia, una subjetividad que sea la misma de la historia, que sea la misma historia” (Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 33). Por último, sin pretender ser mucho más exhaustivos, recogemos lo que señala Le Goff acerca del hecho histórico: “La crítica de la noción del hecho histórico comporta además el reconocimiento de realidades largamente descuidadas por los historiadores. Junto a la historia política, a la historia económica y social, a la historia cultural, nació una historia de las *representaciones*. Ésta asumió diferentes formas: historia de las concepciones globales de la sociedad, o historia de las *ideologías*; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, una época, o historia de las *mentalidades*; historia de las producciones del espíritu

atravesar el discurso de los autores coloniales y encontrar, leyendo entre líneas, interpretando metáforas y escudriñando entre las hiperbolizaciones, apologías de la santidad y demás recursos propios del barroco, el significado de lo corporal femenino, para conocer finalmente, a la mujer bajo el hábito.

ii.- Hipótesis

Las vidas de monjas escritas durante la colonia (tanto las autobiografías como las biografías) se construyen sobre una sublimación de lo corporal femenino de la vida conventual. El énfasis de la narrativa se centra en una variada simbología de lo corpóreo y de las sensaciones que, vinculadas a los sentidos (olfato, gusto, vista, oído y tacto), atraviesan el texto, convirtiendo la exhibición del cuerpo físico en el elemento esencial de la escritura religiosa como género específico. Se pretende corroborar y enfatizar la importancia del discurso corporal a través de los pasajes escogidos y seleccionados para esta investigación. Asimismo, el discurso narrativo tiene su correlato en el discurso plástico de la época, en el que paralelamente nos apoyaremos en este estudio, con la finalidad de demostrar que lo corporal se manifestó en todos los recursos estilísticos y materiales que tenía a su alcance. Finalmente, manejamos también como premisa de esta hipótesis, que la valoración de lo corporal en las vidas de monjas se expresó con igual importancia en los distintos territorios colonizados, por lo que nuestras fuentes pretenden ser una muestra de la realidad en los distintos puntos de la Colonia. Se trató, pues, de un fenómeno transversal a las distintas órdenes religiosas de las ramas

vinculadas no con el texto, las palabras, el gesto, sino con la imagen, o historia de lo *imaginario*, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos a título pleno, con la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, las prácticas, los rituales, que remiten a una realidad escondida, subyacente, o historia de lo *simbólico*, que tal vez conduzca un día a una historia *psicoanalítica*, cuyas pruebas de status científico no parecen reunidas todavía.” (Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 13, las cursivas pertenecen al autor)

femeninas, e inscrito en la “larga duración”, porque permanece, sin cambios sustanciales, durante todo el periodo colonial.

iii.- Corpus de la investigación

Las fuentes que manejamos pretenden ser un muestreo representativo que dé cuenta de la realidad monástica femenina en el Nuevo Mundo durante el periodo de dominación español. Las narraciones seleccionadas abarcan un ámbito territorial amplio, desde el virreinato de Nueva España –México y Puebla- a enclaves que en el siglo XVIII pertenecían al virreinato novogranadino -Quito, Tunja- y peruano -Lima, Santiago de Chile-. Las *vidas* recorren además todo el marco cronológico colonial (siglos XVI al XVIII) y pertenecen a religiosas de distintos órdenes monásticos: concepcionistas, clarisas, carmelitas y nazarenas descalzas. En consecuencia consideramos que por número, y diversidad, el repertorio es relevante, suficiente, representativo y además abarcable, sin que la aleatoriedad de la selección empañe la validez de los resultados.

a.- Parayso Occidental

Don Carlos de Sigüenza y Góngora (México, 1645-1700) es el autor de esta obra, cuya publicación aparece en 1684 con motivo de la celebración del centenario de la fundación del Real Convento de Jesús María, tercer claustro concepcionista en la Nueva España. Esta obra le fue encargada a Sigüenza por ser una de las plumas más eruditas y reconocidas del momento. En ella, el autor recoge las biografías y autobiografías de varias religiosas cuyas vidas transcurrieron dentro de los muros del Jesús María. Estas

historias se van eslabonando una tras otra y con ello va surgiendo un universo repleto de hechos extraordinarios y anecdóticos³⁰.

Los pasajes autobiográficos de las monjas, las biografías -redactadas por los confesores de las religiosas o sus hermanas-, los hechos registrados de la época, las alusiones al pasado prehispánico y los propios consejos y recomendaciones del autor, van construyendo las páginas de *Parayso*. Se trata de un retrato clásico, propio del siglo XVII, y que constituye un valioso testimonio de las experiencias de las religiosas concepcionistas, que fueron, indudablemente, un segmento fundamental en la conformación de la nueva sociedad mexicana y criolla.

Escrita por un autor de renombre que, como dijera Rojas Garcidueñas, fue “plenamente barroco como el ambiente social y cultural que lo rodeaba; vivió de acorde con su tiempo y supo expresarlo, expresándose a sí mismo”³¹, la obra presenta un modelo de perfección religiosa delineado desde el corazón de la cultura novohispana. Sigüenza señala en *Parayso* qué propósitos persiguió durante la redacción del mismo: *No ha sido otro mi intento en este libro sino escribir historia observando en ella sin dispensa alguna sus estrechas leyes [...] escribir historias de mujeres para mujeres* (P.O., p. 45).

Parayso Occidental se estructura en tres libros. El primero revive la historia de la fundación del convento de Jesús María, así como la fundación de un segundo convento (el de San Joseph), resultado de la presión que ejercieron algunas religiosas del Jesús María para la erección de un claustro más riguroso, que se adhirió a la regla carmelitana. El segundo libro lo compone la vida de la religiosa más destacada y

³⁰ La vida de Sigüenza y Góngora y su obra *Parayso Occidental*, han sido objeto de estudio en mi Trabajo de fin de Master: *El velo y la pluma: arquetipos de santidad en Parayso Occidental*, dirigida por la Dra. M^a Isabel Viforcós Marinas, Universidad de León, 2013.

³¹ Citado por Patricia Celedón, en *La construcción retórica de la identidad del personaje. Un análisis de Infortunios de Alonso Ramírez, de Carlos de Sigüenza y Góngora*. Universidad de Gotemburgo, 2009. Disponible en red: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/20485/1/gupea_2077_20485_1.pdf Consultado el 14/09/2012.

admirable del conjunto que reúne *Parayso*: la de Marina de la Cruz, quien estuvo casada dos veces antes de entrar al convento concepcionista. El tercero se inicia con la autobiografía transcrita textualmente (según señala el autor) de sor Inés de la Cruz. Luego le continúan, hasta terminar, las biografías siguientes: Mariana de la Encarnación, Ana María de la Concepción, María de San Nicolás, Isabel de San Joseph, María de la Concepción, Petronila de la Concepción “india donada”, Francisca de San Miguel “india”, María de San Juan “negra”, Antonia de Santa Clara, Felipa de Santiago, Tomasina de San Francisco y María Antonia de Santo Domingo³². Agrega en un último apartado a un capellán del convento, el bachiller Matías de Gámez.

Sigüenza, como buen preilustrado, expone la metodología y fuentes que utilizó para la redacción de su obra:

...leyendo cuantos libros impresos podían contener algo para mi asunto; pero todos necesitan de enmienda (...) ocurri al archivo del Real Convento, cuyos papeles se me entregaron, y también varios cuadernos de autos y cédulas (...) lei también las relaciones originales que de la fundación del Convento de S. Joseph de Carmelitas Descalzas escribieron las VV.MM. Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación, y la que de su vida dio aquélla al P. Gaspar de la Figuera, su confesor (...) a que se añade gran copia de papeles sueltos en que se hallan testamentos, escrituras y cartas...(P.O., p. 46).

Desafortunadamente, muchas de las vidas religiosa escritas durante la Colonia, no cuentan con precisión semejante. En muchas de ellas se podría dudar hasta de su autoría, problema al que inevitablemente los investigadores de las fuentes coloniales deben habituarse en estos terrenos.

³² Aun en las biografías, Sigüenza intercala la voz directa de la religiosa de cuya vida está haciendo el relato sin que podamos afirmar si copió de una autobiografía o bien los “recreó”; también escribe diálogos en directo, e incluso transcribe textualmente párrafos de manuscritos de otras religiosas que va intercalando en un texto que, como resultado, ofrece una gran riqueza polifónica.

b.- Fundación y Primero Siglo

Las vidas de las religiosas carmelitas de la ciudad de Puebla conforman esta crónica que tiene doble autoría, pues al fallecer José Gómez de la Parra³³, su principal autor, el relato es continuado por su primo, el presbítero José Martínez de la Parra³⁴. Este mosaico de vidas religiosas viene, al igual que *Parayso*, a homenajear el centenario fundacional del monasterio, en este caso del Convento de Carmelitas Descalzas de Puebla. Así se narra en qué circunstancias fue solicitada la crónica:

En el año de 1703 por estar ya en cama con la enfermedad de que murió el señor Deán el 7 de septiembre, me escribió la madre priora María de Cristo, pidiéndome con rendidas súplicas de su humildad, en nombre de toda la comunidad (...) por ser el año que corría el noventa y nueve de su fundación, para avivar las llamas de sus espíritus fervorosos, hice memoria y recuerdo de las venerables madres fundadoras y de aquellas primitivas religiosas, ponderando la perfección... (F. P. S., pp. 28-29).

Es de destacar que dicho convento se funda a partir de un beaterio³⁵ que nace originariamente en la ciudad de Veracruz a fines del siglo XVI, cuando unas pocas mujeres organizan para sí mismas este recogimiento en el que viven durante siete años. Conformado mayoritariamente por viudas y solteras de origen español, las beatas no ven en la villa veracruzana las condiciones propicias para ejercer la vida de oración y

³³ La única información que disponemos sobre este autor es la que nos acerca Ramos Medina en la Introducción de la edición mencionada. Por este investigador, sabemos que Gómez de la Parra era hijo de padre español (de igual nombre) y de madre poblana, Teresa Suárez; que fue bachiller en filosofía y que obtuvo una beca para estudiar Teología en el colegio Viejo y Mayor de Santa María de Todos los Santos en la capital mexicana, del cual sería rector años más tarde. Una vez doctorado se ordena sacerdote en 1677 y predica en la Catedral de Puebla y en los conventos de religiosas de la ciudad. Fue canónigo en Puebla y luego en Valladolid (Michoacán) Regresando a su ciudad natal, ocupa el cargo de prebendado de catedral. También fungió como tesorero y maestrescuela de la catedral angelopolitana. Además de *Fundación y Primero Siglo*, escribió varias obras que son mencionadas en la Introducción de Ramos Medina.

³⁴ En realidad, como precisa Ramos Medina, la obra ya estaría concluida y Martínez de la Parra sólo la “perfecciona” y se ocupa de la impresión de la misma. De José Martínez de la Parra no conocemos más que la información que nos facilita el polígrafo José Toribio Medina, quien asegura que fue natural de Puebla, se formó en el seminario palafoxiano, llegó a doctorarse en teología en la Universidad de México y fue calificador del Sto. Oficio (J. Toribio Medina, *La Imprenta de Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, México, UNAM, 1991, pp. 336-337).

³⁵ Sobre la condición de las mujeres beatas nos acercaremos en el siguiente capítulo de este trabajo y abundaremos en más detalles sobre este beaterio veracruzano.

recogimiento, por lo que se trasladan a Puebla en virtud del “suave y benigno temperamento de esta ciudad”. Allí se alojan primeramente en una casa que consiguen, se vuelven a reubicar a los pocos años, y más tarde sus integrantes, habiéndose consagrado como religiosas carmelitas, impulsan el convento que se historia en esta obra.

Fundación y Primero Siglo narra, pues, todas las vicisitudes de la fundación del beaterio y luego del convento. Se detiene varias páginas en su descripción, en un recorrido que abunda en detalles, identificando todas las estancias y lo que observa en ellas. A título de ejemplo:

Pasemos ya al otro lado del coro donde nos muestra ya la religiosa, que nos va conduciendo, dos nichos, y en el primero tenemos el relicario [...] Pero no salgamos del coro sin registrar los asientos de las religiosas, que son unos escaños de azulejos con el asiento y espaldar de madera. Todos son iguales [...] Llegándonos ya a la puerta por donde se entra a la sala de capítulo... (F. P. S. pp. 82 y 83).

Describiendo en varios “Notables” las virtudes de las religiosas en general, e intercalando eventualmente textos de terceros (como por ejemplo el que escribe el obispo Juan de Palafox sobre uno de los capellanes del convento), señala los quince capellanes de la centuria y la relación de la figura de Santa Teresa con sus conventos carmelitanos. En la tercera parte de la obra, comienza a identificar las vidas de cincuenta y seis religiosas que habitaron -como señalara el autor- durante la primera centuria del convento de San Joseph (1604-1704). Estas vidas son redactadas, más o menos, con igual tono y siguiendo prácticamente un mismo esquema, a excepción de la que cierra la obra, la de la religiosa Isabel de la Encarnación. A esta religiosa –que veremos más adelante con detenimiento- el autor dedica varios capítulos que registran los hechos más extraordinarios que se sucedieron en el convento, especialmente las posesiones diabólicas.

Finalmente, cabe aclarar que la obra de Gómez de la Parra tiene también como objetivo complementar la del carmelita fray Francisco de Santa María (1653-1713), publicada en Madrid en los talleres de Diego de la Carrera (1644), al comprobar la omisión que existía en cuanto a la esta fundación poblana, que él decide recoger en *Fundación y Primero Siglo*³⁶.

c.- Vida admirable de la Rda. Madre Mariana de Jesús Torres, española y una de las fundadoras de la Limpia Concepción de la Ciudad de Quito

Lamentablemente esta obra tiene muy pocos datos que testifiquen su autenticidad, atribuyéndose su autoría al franciscano portugués Manuel de Sousa Pereira. La edición que manejamos ofrece la siguiente aclaración que transcribimos textualmente:

“O presente texto è cópia fiel das Crônicas do “Monasterio de la Limpia Concepción”, da cidade de Quito, tomada de letra antiga e aprovada pelo Exmo. Sr. Pedro de Oviedo³⁷, diretor espiritual da Revda. Madre Mariana de Jesus Torres³⁸”.

Por su parte, al interior del texto, Manuel Sousa menciona que redacta esta vida a partir de una copia realizada por fray Bartolomé Ochoa de Alácano³⁹, que a su vez está

³⁶ La obra a la que nos referimos tiene por título *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima religión, fundada por el gran profeta Elías*. Disponible en red: <http://biblioteca.ugr.es/pages/poliedro-teresa-de-jesus/vidaescritosyfundaciones/galeria06#page/2/mode/2up> Consultado el 12/05/2015.

³⁷ Pedro de Oviedo y Falconí ocupó el cargo de arzobispo de la Arquidiócesis de Quito del año 1628 al 1645, que fue trasladado a Charcas.

³⁸ Le sigue una Nota con la advertencia de que algunas palabras antiguas de la crónica fueron cambiadas y adaptadas a la ortografía moderna, y una Aprobación que manifiesta que el “*Exmo. Sr. Bispo D. Pedro de Oviedo aprovou a vida da Revda. Madre Mariana de Jesus Torres, escrita pelos Reverendo Padres Menores...*” y una Protesta del autor que señala que las revelaciones y otros hechos sobrenaturales de este libro sobre la vida de la religiosa referida “*a respeito das quais ainda nada resolveu a Santa Igreja Católica, não merecem outro crédito senão o baseado no puramente humano.*” Continúa “*A Crónica do Mosteiro foi encontrada no dia 8 de janeiro de 1922*”.

³⁹ Religioso español que presidió en dos ocasiones (1725 y 1735) la provincia franciscana de Quito, autor de un “Informe sobre las misiones franciscanas de las provincias de Caquetá, Putumayo y Macas de fray Martín de Huydobro de Montalbán” (1739) en *Historiadores y cronistas de las misiones* estudio y selecciones de Julio Tobar Donoso. Disponible en red en Cervantes Virtual: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones--0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_11 Consultado el 12/12/2014.

confeccionada con la información recogida de un “Cuadernón” que contiene varias vidas de las religiosas concepcionistas de este convento.

La obra se reparte en dos voluminosos tomos⁴⁰. El primero consta de 28 capítulos que se inicia con los datos de origen y nacimiento de sor Mariana Francisca de Jesús Torres y Berriochoa, oriunda de la provincia de Vizcaya, nacida en el año 1563. Se continúa con los hechos sobrenaturales y avatares sobrevenidos durante la travesía en el barco que la trae de la península a la colonia americana. Arriba a tierras ecuatorianas siendo muy joven -contaba alrededor de trece años-, y acompañando a su tía sor María de Jesús Taboada, quien será junto a otras religiosas, fundadora del monasterio de la Orden de la Concepción en Quito:

...o próprio Rei mandou da Espanha o grupo de fundadoras colocando à testa delas a Revda. Madre Dona Maria de Jesus Taboada, descendente de uma casa nobre e antiga da Galicia. Esta ilustre e candida virgen era tia da menina Mariana e entre outras fundadoras trouxe também a sobrinha (M.S., T. I, p. 5).

Se sigue con lo clásico de estas vidas: llamado vocacional temprano, señales de gracias místicas, éxtasis, visiones, presagios, penitencias, enfermedades, todos ellos envueltos en el halo de lo extraordinario, entreverados con los demás acontecimientos de la vida cotidiana del interior del convento (elecciones de priora, oficios, tratos interpersonales entre las hermanas y confesores, etc.) y que se repiten más o menos a lo largo del Tomo II. Esta segunda parte se inicia con la cuarta aparición de Nuestra Señora del Buen Suceso, que se presenta continuada en veintiún capítulos, en los que se encierran las circunstancias de su muerte (1635), un testamento de cinco cláusulas, los sucesos post-mortem y la aclaración sobre el “Cuadernón” que citábamos antes y que ofrece una pista más sobre el desconocido Sousa:

⁴⁰ Sobre la compleja trayectoria de este texto temitimos a lo ya comentado en la nota 6.

Como já afirmei, a vida da Reverenda madre Mariana de Jesus Torres que acabais de ler não é senão um breve compêndio –sem exagero de nenhuma espécie e com a verdade que me caracteriza –extraído por mim da vida escrita pelo sábio e virtuoso Frei Bartolomé Ochoa de Alacano y Gamboa. Foi essa obra que eu li no cuartel e por causa dela deixei o mundo pelo ano de 1776. (M.S., T. II, p. 239).

Aunque se ha dicho que cuando se lee una biografía de ejemplaridad religiosa, el resto son repeticiones, se podrá observar que muchas historias tienen sus particularidades y sus pinceladas que les dan tintes únicos y diferenciadores del sustrato común y general, “...cada una de las vidas se singulariza desde una lógica propia que la hace diferente a todas las demás”⁴¹. En este caso, llaman la atención algunos párrafos que confieren rasgos sumamente singulares a la obra. Entre ellos cabe mencionar las locuciones de los entes celestiales que presagian fatalidades para los siglos venideros, e incluso el advenimiento de la independencia de la Colonia respecto a España. Sirva de ejemplo el párrafo siguiente que recoge la locución de la Virgen en una de sus apariciones a sor Mariana:

Dentro de pouco tempo a pátria em que vives deixará de ser Colônia e será República livre. Então, conhecida pelo nome de Ecuador, ela necessitará de almas heróicas para sustentar-se através de tantas calamidades públicas e privadas [...] No século XIX um presidente verdadeiramente cristão⁴², varão de caráter a quem Deus Nosso Senhor dará a palma do martírio na praça onde está este meu Convento. Ele consagrará a República ao Divino Coração de meu Filho Santíssimo, e esta consagração sustentará a Religião Católica nos anos posteriores, os quais serão aziagos para a Igreja. Nesses anos -em que o maçonismo, essa maldita seita, se apoderará do governo civil –virá uma perseguição cruel a todas as Comunidades religiosas e se lançará também violentamente sobre esta minha (M.S., T. 1, p. 67).

⁴¹ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 50.

⁴² La tradición popular ha relacionado este hecho con el asesinato del presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno (1821-1875) a manos de los liberales e intelectuales quienes lo consideraban un tirano.

Aspecto llamativo de esta vida, por las repercusiones reflejadas en la religiosidad actual de los ecuatorianos son, en efecto, las repetidas apariciones de la Virgen, en su advocación del Buen Suceso. Según se relata en la obra, la Virgen solicita a Mariana que se ejecutó su imagen de la manera que solía aparecersele a la religiosa: con un báculo en una mano y cargando al Niño en el brazo opuesto.

En el segundo tomo conocemos más de su autor, ya que él se encarga de introducirnos su propia vida que intercala, como pequeña autobiografía, en esta obra que referimos: *Sou português de nação, nacido no povoado do Sotomayor, no Bispado de Braga. Criança ainda, fiquei órfão de pai e minha mãe não tardou em segui-lo. Fiquei então sob o cuidado e a tutela de um tio materno, militar e general no exército* (M.S., T.II, p. 102). Aunque sus tíos le insistieron para que optara entre ser médico o abogado, el joven Manuel sigue los pasos de su tío y se alista en el ejército. Siendo militar conoce, a través de un confesor y amigo suyo, la vida de la religiosa Mariana de Jesús, ya fallecida para ese entonces. La figura de la religiosa se convierte en una obsesión al punto de abandonar el ejército, decidir tomar el hábito franciscano, y conseguir trasladarse a Quito donde los seráficos tenían una larga trayectoria evangelizadora. Así describe don Manuel Sousa sus visiones y sensaciones mientras cavilaba su futuro:

Durante os dias de retiro –ministrados pelos frades franciscanos, entre eles o meu confesor -a bela monja espanhola, com seu hábito mais branco que a neve e manto azulado, apareceu-me todas as noites, em sonhos, aproximando-se até diante do meu leito e dizendo: “Manuel, deixa a milicia da terra e alista-te sob a bandeira de Francisco, meu Pai, que precisa de valentes campeões para guerrear contra os vícios e salvar as almas. Tu és pessoa muito adequada para este exército e farás muito bem às almas” (M.S., T.II, p. 108).

Una vez en América, entrará en contacto con las hermanas del convento de la Limpia Concepción, claustro que había sido el escenario vital de sor Mariana⁴³. Con estas explicaciones deja claro cuáles fueron las motivaciones que le llevaron a escribir la vida de Sor Mariana de Jesús Torres. El Tomo II se extiende hasta relatar la muerte de la religiosa y los acontecimientos que rodearon dicho suceso.

d.- Vida de la Admirable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo escrita por la Madre Josefa de la Providencia⁴⁴ (Lima-Perú)

La autora -Madre Josefa- escribe en 1746 la biografía de quien fuera su antecesora y compañera, Antonia Lucía del Espíritu Santo, obedeciendo el mandato del director espiritual de ésta, Mateo Amusquiban.

Antonia Lucía Maldonado Verdugo (su nombre en el siglo) fue una mujer de origen muy humilde, nacida en Guayaquil en el año 1646. Siendo Antonia todavía pequeña, su madre queda viuda y decide trasladarse con sus hijos al puerto de El Callao. A la edad de treinta años, Antonia contrae matrimonio con un lugareño, don Alonso de Quintanilla, quien muere un lustro después. Ese mismo año de 1681, Antonia Lucía que ya venía recogiendo licencias y fondos caritativos, funda el Instituto Nazareno (beaterio). Allí recibe a su madre, quien muere con el nombre de María de la

⁴³ Pocos son los datos que podemos añadir a las referencias autobiográficas de fray Manuel. Tan sólo sabemos que estuvo destinado en el convento Máximo de S. Francisco, en la capital ecuatoriana; en 1785 el presidente de la Audiencia, D. Juan José de Villalengua, se dirigía al secretario de estado José de Galvéz, dándole cuenta de la petición de Sousa sobre que, pese a su origen luso, le fuera concedido el derecho de alternativa para ocupar empleos en su religión; un año más tarde es el mismo franciscano el que reitera la solicitud. (AGI, Quito, 243, N. 35 y 325, N. 50). En 1792 era síndico de la Cofradía de la Virgen de Zaragoza, sita en el convento franciscano, a la que él dio nuevo impulso y en 1804 todavía la asistía como capellán (Manuel Patricio Guerra, *La cofradía de la Virgen del Pilar de Zaragoza de Quito*, Quito, Abya-Yala, 2000, pp. 36, 42, 64, 78 y 109).

⁴⁴ El título original y que aparece en la portada de la primera edición es “*Relación del origen y fundación del Monasterio del Señor San Joaquín de Religiosas Nazarenas Carmelitas Descalzas de esta Ciudad de Lima. Contenida en algunos apuntes de la vida y virtudes de la Venerable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo, Fundadora del Instituto Nazareno. Escrita por su Hija, la Madre Josefa de la Providencia, Supriora de dicho Monasterio*.” Impresa en Lima, en la Imprenta Real de los Niños Expósitos. Año de 1793” A continuación se siguen las aprobaciones y vistos correspondientes de la Real Audiencia de Quito y del Arzobispo. Le sigue una “Carta Pastoral” a manera de prólogo que dedica la Madre Mariana Santa Pazis (priora en ese momento del Monasterio de Nazarenas de Lima) y a sus hermanas de comunidad.

Purificación, y a una niña de siete años que había sido criada por uno de los donantes del instituto. Las dificultades materiales y los consejos de su director espiritual llevaron a Antonia Lucía, a abandonar el beaterio de El Callao y a trasladarse a Lima, recogiendo en el beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Con la ayuda financiera del matrimonio constituido por Roque Falcón y Juana de Granados, puede fundar un nuevo beaterio, el de Monserrat, llamado así por ubicarse en la calle de ese nombre, en 1683. Este pasa a transformarse en monasterio en 1730, para ese entonces ya había muerto la beata Antonia Lucía (1709) y estaba al frente de la comunidad precisamente su biógrafa Josefa de la Providencia. No fue fácil el desarrollo de este claustro, que no se consolidó hasta contar con el apoyo de don Sebastián de Antuñano y Vizcaya (peninsular de origen), y que fue quien lo vinculó a la capilla del Santo Cristo de los Milagros, de cuyo culto se responsabilizarían las religiosas, razón por las que serían conocidas como nazarenas⁴⁵.

La obra se estructura en treinta y tres capítulos, aclarándose que es copia fiel del original, y la autora manifiesta la “protesta” habitual respecto a los hechos narrados en esta vida. En varias oportunidades, podemos leer de qué manera y quiénes participaron en la elaboración de esta vida. Estamos acostumbrados a ver que es el confesor quien toma los escritos de las religiosas y se erige en autor de las vidas, sin embargo en esta obra vemos una transposición de papeles. Es la madre Josefa quien, a partir de distintos manuscritos que recoge de los varios confesores de Antonia Lucía, de algunas hermanas, de la propia Antonia Lucía, incluso de algunos seculares y de su propia pluma, compendia la vida de la Venerable. Se destaca la precisión del método que emplea,

⁴⁵ Sobre esta fundación remitimos al trabajo de José Antonio Benito Rodríguez, “Fundación del monasterio de las carmelitas nazarenas de Lima (Perú)”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*, Vol. 2, San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense, 2011, pp. 1185-1208.

señalando cada vez que toma un escrito de un tercero, el nombre de quien lo ha redactado:

...y así después del entierro [de la Venerable Antonia Lucía] pasados algunos días, pasé a solicitarlo y que se predicase su vida en sus honras, y entonces los confesores que estaban vivos escribieron algunos cuadernos con algunos apuntes de su vida, y los traxeron para este fin con los quales se juntaron todas las declaraciones que hicimos nosotras sus hijas, y muchas personas de fuera... (J. P., p. 149)

Finalmente, el texto se cierra con detalles de la fundación del monasterio, unas pocas vidas de otras religiosas redactadas muy brevemente, la Bula Papal de Benedicto XIII y las Constituciones de la Nazarenas.



Fig. 2.- Señor de los Milagros. Santuario de las Nazarenas (Lima).

e.- Vida de Sor Francisca Josefa del Castillo

Esta monja clarisa nace y muere en Tunja (Colombia) entre los años 1671 y 1742. Si bien aquí abordaremos su *Vida*, conviene destacar que esta religiosa también es autora de algunos escritos, como *Afectos* y del *Cuaderno de Enciso*. Según Achury tanto la *Vida* como *Afectos* pertenecen a un mismo diario, a un todo, que se sujeta a un programa común⁴⁶. Las especialistas de su obra señalan que dada la época en que vive la religiosa (adentrándose en los años de la Ilustración), es posible percibir –aunque no llega a concretarse- el advenimiento de la autobiografía como tal, en el sentido de que ésta contiene una subjetividad particular del individuo moderno que no contiene una *vida*⁴⁷. Con todo la vida de sor Josefa se sigue inscribiendo en la tradición de las hagiografías, los textos de Teresa de Jesús⁴⁸, otras vidas ejemplares –como Catalina de Siena- y el esquema clásico de estas historias (*imitatio*, retórica barroca, etc.).

Según Groot la primera publicación de esta *Vida* surge cuando en 1813 -a más de setenta años de la muerte de sor Josefa-, un sobrino nieto de la misma recibe de las monjas las pertenencias de su tía junto con los manuscritos. La publicación se concreta en el año 1817⁴⁹. Con la relevancia que fue cobrando la vida de esta religiosa vinieron otras ediciones posteriores⁵⁰. También mencionan las autoras, la biografía que de la religiosa hace sor María Antonia del Niño Dios en *Flor de santidad: La Madre Castillo* (Tunja, 1993), “es el resultado de un palimpsesto, compuesto mediante fragmentos

⁴⁶ Citado por Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 29.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁸ Las autoras señalan que en el caso de Teresa de Jesús, es fundadora y transgresora a la vez del género que funda, pues si la redacción del *Libro de la Vida* se ajusta a los *vita sanctorum*, cuando “llega la gracia” el Yo se reviste de una modernidad que sienta precedente de la autobiografía. (*Ibid.*, p. 23).

⁴⁹ Cfr. José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, vol 2, Bogotá, Ed. de la Revista Bolívar, 1953, p. 547 (citado por Ferrús y Girona, *Ibid.*, p. 53).

⁵⁰ A los doscientos años del fallecimiento de la religiosa, Juan Bueno de Medina prologa la segunda edición de esta *vida* y posteriormente, Darío Achury Valenzuela publica en 1968 una edición crítica de las *Obras Completas*. *Vid.* Edición de Ferrús y Girona, “Estudio preliminar”, p. 55.

procedentes de la obra de Sor Francisca Josefa y documentación histórica de los archivos de Santa Clara de Tunja, al tiempo que recoge su tradición oral”⁵¹.

En las primeras palabras que escribe la religiosa, volvemos a ver el clásico acatamiento y obediencia al mandato del confesor: *Por ser hoy día de la Natividad de Nuestra Señora, empiezo en su nombre a hacer lo que Vuestra Paternidad me manda...* (F. J. C., p. 83). Y así, entre sus desconsuelos, temores, angustias, enfermedades, visiones y demás elementos del esquema tradicional, la religiosa va hilvanando los acontecimientos que se suceden en la vida cotidiana del convento. Al finalizar los cincuenta y cinco capítulos que componen esta vida (determinados por su sobrino-nieto), la edición de Ferrús y Girona, que se basa en el cuaderno original, transcribe la certificación que de esos cuadernos hizo el testigo ocular de la muerte de la monja, Diego de Moya, y el clásico O.S.C.S.R.E⁵².

f.- Relación autobiográfica

La vida de la clarisa sor Úrsula Suárez (Santiago de Chile, 1666-1749) se ha convertido, indiscutiblemente, en un capítulo fundamental de la literatura chilena; especialmente desde que algunos investigadores -venidos del ámbito de la literatura- considerarán que la autobiografía de la clarisa no sólo debe ser abordada como testimonio histórico: “En mi opinión, estas apreciaciones lograron consagrar el manuscrito en su calidad de testimonio colonial fidedigno, y lo ambigüizaron (*sic*) en su índole literaria...”⁵³. Por su parte Armando de Ramón reprocha el desinterés que hasta

⁵¹ *Ibid*, p. 57. Dicha biografía, -aclaran las especialistas- abarcaría hasta la muerte de la religiosa, en tanto que la *Vida* -texto que manejamos- abarca un periodo comprendido entre 1713 y 1724.

⁵² *Omnia subicio censurae sanctae romanae ecclesiae* (Todo lo someto a la censura de la Santa Romana Iglesia).

⁵³ Cecilia Katunaric, “La reescritura del yo-autor en la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez”, Université Vincennes-Saint-Denis-Paris (s/p) disponible en red: [<http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/sal4/katunaric.pdf>] Consultado el 2/8/2013. En este artículo la crítica recae especialmente en que el “Prólogo” de Ferreccio Podestá y el “Estudio Crítico” de Armando de Ramón -de la edición que mencionamos y manejamos en esta tesis- han tenido más un afán historicista y lingüístico de la obra que literario.

hace poco existía en Chile por estudiar la historia social, que “explicaría porqué el texto de estas memorias durmió por siglos en un viejo arcón del monasterio de Santa Clara de la Victoria”⁵⁴.

Dejando las diatribas académicas a un lado, el esfuerzo por rescatar y examinar un relato femenino y colonial –como lo hacen Ferreccio y De Ramón- es de un valor inestimable porque en definitiva enriquecerá a las varias disciplinas que se incumben:

“...pretendemos sacar de su silencio secular las memorias de doña Úrsula Suárez, religiosa de velo negro (...) A la vez , aspiramos a entregar a los estudiosos de nuestro pasado el extraordinario conjunto de datos contenidos en estas memorias que se refieren tanto a la historia social, como a la económica, eclesiástica y civil de Chile...”⁵⁵.

Úrsula Suárez nace en una familia acomodada de la alta sociedad chilena. A través de sus escritos (que, una vez más, obedecerán al mandato de sus confesores), nos describe sus relaciones familiares –con énfasis en la figura de su abuela paterna- y los motivos que la llevan a desear entrar al claustro y no contraer matrimonio, lo que respondía al interés de su madre. A través de su relato podemos conocer asimismo la influencia que ejercían las lecturas que llegaban a manos de las mujeres, como para Úrsula fue la vida de María de la Antigua (religiosa de velo blanco de un convento andaluz) y Marina de Escobar (fundadora de la Reforma de Santa Brígida)⁵⁶. Probablemente, sobre estas vidas y las hagiografías habitualmente conocidas en la Colonia, Úrsula va construyendo su vida en el esquema al que ya nos hemos referido, si bien llama la atención la soltura de su palabra que en todo momento está apelando al diálogo directo de las escenas que narra.

Las visiones y éxtasis que son relatados en esta autobiografía, llegaron a comprometer a su protagonista ante al Santo Oficio, que pretendió revisar aquellos

⁵⁴ Armando de Ramón, “Estudio preliminar”, p. 33.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

escritos y evaluar si se ajustaban a la ortodoxia y a la fe⁵⁷. Por otro lado su autobiografía da la pauta de lo que fue una vida un tanto rebelde, actitud que nos muestra desde su infancia y, sobre todo, por la manipulación emocional que hace de algunos hombres de su entorno, especialmente de los “endevotados”. En este sentido -remitiéndonos al estatus de verdad del relato-, tanto fue atrevida (para su época) si lo hizo realmente, como si no, porque así estuvo dispuesta a contarlo.

Con este texto, alcanzamos a conocer también la relación de una sociedad heterogénea racialmente, cuya asimetría permitía que las mujeres de las clases altas dispusieran de las otras mujeres -indias y negras- enviándolas a los conventos para acompañar a la futura monja, y que por tanto estuvieran a merced de los caprichos de las jovencitas blancas.

Por otra parte, y para concluir esta vida sobre la que volveremos a lo largo de esta investigación, debemos notar que es un texto que se presta especialmente para abordar lo corporal. En varios artículos se ha observado ya que más allá de la verosimilitud histórica, “alcanza los dominios de la intimidad a través del *relato monacal* y de la ficción a través del relato *extático y picaresco*”⁵⁸. O como bien señala Adriana Valdés:

“Muchos de sus rasgos se relacionan con su entorno general; pero su relación autobiográfica, a diferencia de otras escrituras más canónicas de las monjas de la Colonia permite, en relación con el tema del cuerpo de la mujer, un acercamiento lleno de pormenores concretos, y da por eso mucho tema para una reflexión...”⁵⁹.

Con esta cita cerramos, por ahora, las consideraciones sobre el corpus de trabajo que manejaremos y al que haremos múltiples referencias en los capítulos siguientes.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cecilia Katunaric, “La rescritura del yo-autor...”, *op. Cit.*

⁵⁹ Adriana Valdés, “Sor Úrsula Suárez (1666-1749): Aproximación a su cuerpo”, Universidad de Chile, s/p. Disponible en red: <http://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/19/valdes.html>. Consultado el 4/8/2013.

iv.- Objetivo general y específicos

Teniendo en cuenta dichas fuentes y la información que se ha manejado a lo largo de esta introducción, nos reafirmamos en el objetivo general de esta tesis: comprobar la sublimación que adquirió el cuerpo físico en la narrativa de las vidas de monjas de la Colonia Hispanoamericana, con el fin de profundizar en la mentalidad e imaginario religioso de la época.

Nuestros objetivos específicos estarán contenidos en cada uno de los capítulos que estructura esta memoria y serán los siguientes:

- Conocer el estado de la cuestión y las aproximaciones que han tenido los investigadores en referencia a este tema (Capítulo I).
- Describir los espacios sociales femeninos durante la colonia a la vez que reflexionar sobre los factores que determinaban la ubicación de las mujeres en ellos. Asimismo, este objetivo pretende ir integrando los textos de nuestro corpus de trabajo con las teorizaciones que hasta el momento han definido y conceptualizado dichos espacios. (Capítulo II).
- Analizar y valorar aquellas descripciones que involucran al cuerpo a través de las percepciones sensoriales (vista, olfato, tacto, oído, gusto) y que fungieron como vías fundamentales para impregnar la corporalidad en los textos de estas vidas de monjas. (Capítulo III).
- Investigar el tópico cuerpo-dolor que se inscribe en las vidas de las religiosas como parte fundamental de la construcción del paradigma de ejemplaridad, y comprenderlo como proceso previo que permite alcanzar en algunas vidas tanto las visiones, el éxtasis místico o los estados arrobados, como el premio del “descanso eterno”, en la mayoría de ellas. (Capítulo IV).

- Indagar cómo adquiere presencia el cuerpo femenino frente a las tentaciones que definía la época, lo que se hará a partir de las escenas que involucran la figura del diablo. En este sentido será necesario tener en cuenta también la particularidad que suma el fenómeno racial y de criollización sobre el imaginario de lo demoníaco y el mal. (Capítulo V).
- Reflexionar en torno a la corporeidad que se maneja en relación a la enfermedad y muerte de la religiosa y los significados que adquirieron sus restos (reliquias) (Capítulo VI).

Una vez que se logre cada uno de los objetivos particulares, contaremos con las nociones necesarias que permitan comprender el valor de lo corporal en la construcción de ejemplaridad religiosa. Esto permitirá cerrar la presente tesis con las consideraciones finales que concluyen las reflexiones del presente trabajo. El anhelo será que, lo que aquí se aporta, abra nuevas líneas de investigación, y que siga despertando el interés en los estudios coloniales, con más énfasis en el valor de la corporalidad femenina en el contexto conventual.

Capítulo I

ESTADO DE LA CUESTIÓN: LOS ESTUDIOS SOBRE EL CUERPO Y LA VIDA CONVENTUAL FEMENINA

Las aproximaciones teóricas sobre la corporalidad, dentro de las ciencias sociales, convergen en un espacio interdisciplinario que se presta a una multiplicidad de enfoques y perspectivas, consecuencia de investigar una entidad esencialmente polivalente (“el cuerpo”, “lo corporal”) y generadora de un amplio espectro de miradas. Pero, pregunta obligada de todo estado de la cuestión, ¿dónde se encuentran los inicios de dichas reflexiones? Si nos proponemos rastrear el cuerpo como “problema”, como asunto de interés para el pensamiento humano, nos encontraremos hurgando en la filosofía griega, cuna a la que regresan buscando respuestas la mayoría de las disquisiciones humanísticas. En este sentido, Platón lo apreció “despreciándolo”, pues para el filósofo no era otra cosa más que la cárcel del alma. Aunque Aristóteles suavizó la idea, aquella objeción no resultó ni inocente ni efímera en el pensamiento postrero y heredero de la cultura clásica, y la objeción griega se convertiría en obsesión cristiana. El dualismo entre cuerpo y alma ya había quedado fijado en la historia, denostado el primero por su materialidad y privilegiada la segunda por ser inmortal.

Viendo que era obligado remontarnos hasta la Grecia clásica para apuntar cómo las reflexiones sobre el cuerpo tienen tan antigua data como perennes lastres, no nos pareció pertinente, ni posible, en estas pocas páginas, emprender una exhaustiva búsqueda sobre qué y quiénes “especularon” sobre el cuerpo. Tenemos, pues, que dar un salto cualitativo y temporal hasta posicionarnos en los estudios contemporáneos que obedecen a otros paradigmas, es decir, que consideran imprescindible acercarse al objeto de estudio con una serie de técnicas y presupuestos metodológicos. Aun así, los

estudios que mencionaremos a continuación serán apenas las principales obras y autores, pues, dada la importancia que vienen cobrando las publicaciones en torno al cuerpo, sería imposible abarcarlos en su totalidad.

Por otra parte, teniendo en cuenta que esta investigación propone un acercamiento al tema de la corporalidad en un ámbito concreto -la vida conventual femenina- y en un marco específico -la colonia hispanoamericana-, nuestro estado de la cuestión se estructurará en torno a tres ejes.

El primero se centrará en los estudios realizados sobre el cuerpo, sus expresiones y su importancia en los trabajos socio-históricos, tomando como perspectiva su significatividad para las ciencias sociales (historia, antropología y sociología principalmente).

El segundo versará sobre las investigaciones concernientes a los estudios sobre la vida conventual femenina, desde sus inicios hasta las recientes investigaciones, que han florecido abundantemente en las últimas décadas.

Finalmente, cruzando los ejes anteriores, revisaremos aquellos estudios que se han abocado a la reflexión resultante de yuxtaponer el cuerpo femenino y la religiosidad, fijándonos especialmente en el papel que tuvieron las alusiones a la corporalidad en las biografías y autobiografías de las vidas de monjas. Para una mejor comprensión, en este último apartado distinguiremos la bibliografía que se circunscribe a la Nueva España de aquella que se vincula a otros virreinos del Imperio Español.

1.1.- LAS CIENCIAS SOCIALES Y EL CUERPO

Los investigadores comparten ampliamente la idea de que la conferencia “Técnicas y movimientos corporales” (1934) de Marcel Mauss sentó las bases para investigar el cuerpo desde una perspectiva antropológica y sociológica, es decir, el cuerpo como fenómeno social y cultural: “El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”⁶⁰. En este primer acercamiento, las técnicas corporales fueron clasificadas por Mauss de acuerdo a cuatro variables principales:

1) Sexo: Luego de unas apreciaciones sobre los trabajos de Yerkes y de Köhler escribe: “Quizá todo esto es resultado de dos tipos de educación diferente. Existe una sociedad de hombres y una de mujeres; pero creo también que hay que encontrar otras razones biológicas y psicológicas para todo esto”⁶¹.

2) Edad: En este sentido no sólo señalará los cambios de posición que lleva aparejado el crecimiento el individuo, por ejemplo el abandono de la posición de cuclillas que utilizara de niño -matiza que algunas culturas mantienen esa postura corporal aún en la adultez-, sino que además subrayará cómo, con el paso de las generaciones, el cuerpo va cambiando “la importancia” de algunas posturas.

3) Rendimiento: Concepto que se combina con otros dos. “adiestramiento” y “habilidad”. Aunque él prefiere utilizar la palabra latina “*habilis*” por considerarla más propia para “designar a quienes tienen un sentido de la adaptación de sus movimientos bien coordinados hacia un fin, para quienes tienen unos hábitos, para quienes <<saben hacer>>”⁶².

⁶⁰ Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 342.

⁶¹ *Ibid.*, p. 344.

⁶² *Ibid.*, p. 345.

4) Y transmisión de la técnica: reconoce como fundamental la “enseñanza y adiestramiento” de las técnicas corporales, lo que da entrada a “la tradición”⁶³.

Observador de culturas y costumbres, Mauss llega a deslizar subrepticamente su ojo observador hacia la educación conventual y, si bien el comentario responde a su época, nos quedamos con una última cita suya que, a los propósitos de este trabajo, resulta más que pertinente: “Creo –dice el autor- que sería capaz de reconocer a una chica que se haya educado en un convento, ya que generalmente andan con los puños cerrados”⁶⁴.

Unos pocos años más tarde que Mauss, encontramos otro aporte fundamental, brindado por el sociólogo alemán Norbert Elias con *El proceso de la civilización* (1939). Aunque su obra fue valorada a posteriori, Galán Tamés señala que “para Jean-Jacques Courtine y Lynn Hunt la emergencia del cuerpo, como objeto de estudio en la historia de las mentalidades, se debe en mucho al redescubrimiento del proceso de civilización elucidado por Elias”⁶⁵.

Siguieron llegando propuestas para continuar abonando y fortaleciendo este campo, y, entre las más destacables, las de los franceses Michel de Certeau y Michel Foucault. Del primero, valoramos especialmente el minucioso análisis del cuerpo místico en su magnífica obra, *La fábula mística*: “¿Qué es el cuerpo? La interrogación obsesiona al discurso místico, pues trata de la cuestión del cuerpo. El discurso merodea por los alrededores del cuerpo...”⁶⁶. Foucault, por su parte, se centrará en la sexualidad y el castigo (otras de las dimensiones corporales) con sus reconocidas obras: *Historia de la sexualidad*⁶⁷ y *Vigilar y castigar*⁶⁸. De modo especial nos interesa su apreciación sobre

⁶³ *Ibid.*, pp. 345-346.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 339.

⁶⁵ Genevieve Galán Tamés “Aproximaciones a la historia del cuerpo como objeto de estudio de la disciplina histórica”, *Historia y Grafía*, 33 (2009), pp. 167-204 [p.173].

⁶⁶ Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

⁶⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998.

⁶⁸ Michel Foucault, *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1975.

el siglo XVII, al que considera punto de inflexión en el tema de la sexualidad, creemos insoslayable mencionar algunos párrafos muy significativos para este trabajo:

“Sea la evolución de la pastoral católica y del sacramento de penitencia después del concilio de Trento. Poco a poco se vela la desnudez de las preguntas que formulaban los manuales de confesión de la Edad Media y buen número de las que aún tenían curso en el siglo XVII [...] Pero la lengua puede pulirse. La extensión de la confesión y de la confesión de la carne, no deja de crecer. Porque la Contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el ritmo de la confesión anual. Porque intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. Pero sobre todo porque otorga cada vez más importancia en la penitencia -a expensas, quizá, de algunos otros pecados- a todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección. Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho”⁶⁹.

Si bien no nos es posible registrar todos los trabajos sobre el cuerpo ya que la literatura es vastísima, es obligado señalar unas últimas obras clásicas para los interesados en la historiografía de la corporalidad, como *Historia del cuerpo* de Alain Corbin⁷⁰, *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin⁷¹, o los trabajos de Roy Porter⁷². Indispensable también para la reflexión de lo corporal: *Una historia del*

⁶⁹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad...*, p.14.

⁷⁰ Madrid, Taurus, 3 vols., 2005.

⁷¹ Alfredo López-Austin, *Cuerpo Humano e Ideología: Las Concepciones de Los Antiguos Nahuas*, Vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980. Aportación más reciente del mismo autor: “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, *Artes de México*, 69, 2004, pp. 18-39.

⁷² “Historia del Cuerpo revisada” en Peter Burke (comp.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, 1993, pp. 255-286; en coautoría con Georges Vigarello, “Cuerpo, salud y enfermedades”, en Jean-Jacques Courtine, Alain Corbin, Georges Vigarello (coords.), *Historia del cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Vol I, Madrid, Taurus, 2005, pp. 323-358.

cuerpo en la Edad Media de Le Goff y Truong⁷³. E igualmente en el marco del medioevo, es importante destacar el artículo de Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”⁷⁴.

Asimismo, entre los estudios recientes destacamos el elaborado por Graciela Casanova y Marc Georges Klein, *El gesto y la huella. Una poética de la experiencia corporal*, investigación en la que se enfatiza la importancia de comprender el cuerpo en el espacio en que se mueve:

“Es una observación trivial que ninguna acción humana pueda escapar a un cierto condicionamiento por parte de su entorno físico, y que dedicamos una gran parte de nuestra energía a adaptarnos a los diversos contextos en los cuales nos vamos encontrando”⁷⁵.

Para nuestra investigación será pues ineludible tener en cuenta el cuerpo de la religiosa condicionada por el claustro, que lejos de ser una edificación fútil y neutra, organizará el acontecer diario de la vida monástica.

Determinante también para nuestro análisis -en concordancia con la idea anterior del cuerpo-espacio-, es abordar las dos dimensiones corporales propuestas por Casanova y Klein: el cuerpo interno y el cuerpo externo. Por el primero entienden “lo que solemos llamar *nuestro propio cuerpo*; aunque tal vez este cuerpo no sea tan “propio” como uno se lo imagina, por las tantas manos ajenas que lo moldean, los tantos fantasmas que lo visitan o pasajeros clandestinos que lo ocupan”; en este “primer cuerpo” entrará lo afectivo, lo psicológico, lo orgánico y lo cultural⁷⁶. El “segundo cuerpo” es el que se halla en “una interacción sistémica permanente”, aquel que -en palabras de estos

⁷³ Jacques Le Goff y Nicolás Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona/México, Paidós, 2005 (2003).

⁷⁴ Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Edad Media”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 163-223.

⁷⁵ Graciela Casanova y Marc Georges Klein, *El gesto y la huella. Una poética de la experiencia corporal*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2013, p. 70.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 71 y 72.

autores- “desborda las fronteras de la piel y que constituye ese espacio-tiempo singular...”, que se relaciona con lo exterior⁷⁷. Dos cuerpos que, en total acuerdo con ellos, consideramos insertos en una unidad, puesto que no pueden ser uno sin el otro.

En esta interacción sistémica (en la que, desde esta perspectiva, podría inscribirse perfectamente la comunidad conventual), es fundamental tener en cuenta las teorías que se manejan no sólo sobre desplazamiento del cuerpo en determinado espacio, sino también sobre la gestualidad implicada en dichos recorridos. En este sentido, cabe citar el trabajo de otro gran teórico, David Le Breton. Retomando los aportes de Bridwhistell sobre los “kinemas”, Le Bretón señala que:

“En el análisis kinésico, ni las gestualidades ni las mímicas, y tampoco las posturas de desplazamientos, pueden aislarse del sistema global de la comunicación, que también incluye la lengua, los silencios, la tonalidad de la voz, la distancia de interacción, la relación con el espacio y el tiempo, etcétera. No hay significaciones propias de un gesto o un movimiento. No es el individuo quien encarna el principio de análisis, sino la relación con el otro, es decir, la comunicación como sistema al que cada uno aporta su contribución sin que el comportamiento de uno pueda comprenderse aisladamente. La comunicación es un proceso de canales múltiples del que el lenguaje no es el único privilegio. Si bien el habla es más portadora de la intención del sentido y se beneficia con la atención del actor, los movimientos del cuerpo contribuyen igualmente de manera esencial al intercambio”⁷⁸.

Acercándonos al cuerpo y sus significados simbólicos, no podemos dejar de mencionar uno de los investigadores más comprometido con los estudios corporales, como Bryan S. Turner. En una de sus obras más significativas -*El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*- señala lo siguiente: “El cuerpo es a un mismo tiempo la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y siempre

⁷⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁸ David Le Breton, *Las pasiones ordinarias, Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1998, pp.47 y 48. Otro de sus textos igualmente relevante es *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.

distante: un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad”⁷⁹. Inmediatamente el autor se acercará a un rasgo fundamental, que desde luego compartimos en la percepción del cuerpo, las permanencias o anclajes de larga data:

“Un rasgo distintivo de mi argumento es que nuestras actitudes frente al cuerpo son, al menos en parte, un reflejo del conjunto de la tradición cristiana en Occidente. Mi cuerpo es carne: es el sitio del apetito corruptor, del deseo pecaminoso y la irracionalidad privada. Es la negación del verdadero yo, pero asimismo un aleccionador asiento de finalidad e intención morales”⁸⁰.

Unos años atrás el mismo autor había aludido a la metáfora del cuerpo de Cristo como primera alegoría de la iglesia:

“Alongside Douglas’s anthropology, we should also note that there is a growing *oeuvre* of historical and theological work on how Christ’s body became first a fundamental metaphor of the Church and subsequently a model of early mercantile corporations and political institution [...] The argument is that the body (its health, dispositions, status, histories) is taken as substantial evidence of the spiritual status of the insubstantial soul; the skin becomes a window on the soul”⁸¹.

Por otra parte, en los estudios feministas, como los de Judith Butler⁸² o Julia Kristeva⁸³, el cuerpo será vinculado a su dimensión sexual y de género, sin dejar de contemplar e incluir el punto de vista psicoanalítico.

El aporte de las teorías psicoanalíticas tiene peso para muchos investigadores del cuerpo y, aunque no nos detendremos en este punto, que escapa a nuestra área de

⁷⁹ Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989, p. 33.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Bryan S. Turner, “Recent developments in the theory of the body”, en Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner, *The body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage Publications, 1991, pp. 1-35 [p. 5].

⁸² Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

⁸³ A ella pertenece el interesante ensayo “El cristo muerto de Holbein” incluido en la obra ya aludida *Fragments para una historia del cuerpo humano...*, pp. 247-278; y asimismo el interesante abordaje sobre la melancolía en *Soleil noir. Depresión et melancolie*, Paris, Gallimard, 1987.

conocimiento, no estará de más considerar la siguiente cita que alude a la doble manifestación psicológica-social del cuerpo:

“Si bien el simbolismo corporal pone de manifiesto la expresión de la experiencia colectiva, de la cultura en la que se halle involucrado; también puede expresar su naturaleza individual, sus peculiaridades innatas, reflejando no ya a la sociedad sino a su más profunda y singular personalidad, ligada en buena medida a la experiencia sexual del cuerpo, como apunta la corriente psicoanalítica encabezada por Freud. En definitiva nos encontramos aquí con un doble simbolismo corporal: uno centrípeto o psicológico y otro centrífugo o sociológico; pudiéndose leer el simbolismo del cuerpo en dos direcciones: hacia la universalidad del instinto sexual (libido) o hacia la particularidad de la cultura. Direcciones que lejos de oponerse se complementan y ofrecen la clave de la compleja y a veces paradójica realidad del cuerpo situado entre la naturaleza y la cultura”⁸⁴.

Para ir concluyendo ya este bosquejo de estudios sobre el cuerpo, debemos mencionar algunos recientes, contextualizados en el barroco colonial, como la compilación de artículos que hace Estela Roselló Soberón en *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVII*⁸⁵. Su propio estudio “Cuerpo y curación. Espacios, solidaridades y conocimientos femeninos en torno a una curandera novohispana”, nos brinda una estimable aproximación al mundo de las curanderas, su poder y relación con la salud-enfermedad⁸⁶.

De acuerdo a los intereses de esta tesis también son dignos de mención otros textos que se incluyen en dicha obra, entre ellos, el de Alfredo Nava Sánchez que aborda el tema de la voz, el canto y el cuerpo, como vías imprescindibles para alabar a Dios⁸⁷,

⁸⁴ Ángel Acuña Delgado, “El cuerpo en la interpretación de las culturas”, *Boletín Antropológico*. Año 20, Vol 1, Nº 51 (2001), pp. 31-52 [p. 41].

⁸⁵ Estela Rosello Soberón (Coord.) *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011.

⁸⁶ *Ibid*, pp. 135-158.

⁸⁷ “La monja -dice Alfredo Nava- debía cuidar su mirada, sus pies y cualquier parte del cuerpo que pudiera distraerla de mantener la modulación vocal correcta. Así que, después de todo, la voz cantada, que según la doctrina cristiana debía emplearse para alabar a Dios, no estaba plenamente separada de ciertas consideraciones respeto de los cuerpos que la encarnaban”. Alfredo Nava Sánchez, “La voz

tema éste de la música y el canto que contemplamos en el capítulo III de la presente investigación; el de Raffaele Moro Romero que explora las descripciones físicas, es decir, cómo se miraba al “otro” en función de la yuxtaposición de elementos sociales, económicos y fenotípicos en esa sociedad novohispana tan plural étnica y racialmente⁸⁸, y el de Adriana Rodríguez que analiza las transgresiones que se “permitían” hombres y mujeres de religión bajo la doctrina alumbradista⁸⁹. Este último estudio resulta de particular interés a la hora de tratar los éxtasis místicos en este trabajo y, dada la corporalidad que reviste la experiencia, creemos que no es desdeñable el tema central que toca Adriana: la relación entre el capellán Juan Plata y la monja agustina de Santa Clara: “...ambos personajes trataron de encubrir una relación amorosa que les estaba vedada por su estado de consagración eclesiástica, pero que aun así no fue obstáculo para abocarse a sus pasiones. En efecto, la perfección y la impecabilidad que brindaba el ejercicio de la oración mental y los éxtasis abrieron una puerta de escape para que Juan y Agustina dieran rienda suelta a su pasión que, aunque la sabían prohibida, la hicieron parecer ante los ojos de los demás como un amor purificador, como un asunto de santidad”⁹⁰.

descarnada. Un acercamiento al canto y al cuerpo en la Nueva España”, *Presencias y miradas...*, pp. 21-44 [p. 30].

⁸⁸ Raffaele Moro Romero, “Las señas de los novohispanos. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del XVI-comienzos del XVIII)”, *Presencias y miradas...* pp. 45-77.

⁸⁹ Adriana Rodríguez Delgado, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”, *Presencias y miradas...* pp. 79-107.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 92.

1.2.- ESTUDIOS SOBRE LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA

Si Marcel Mauss se reconoce como el pionero en los estudios corporales en los años cuarenta, la historiadora mexicana Josefina Muriel será quien merezca esta consideración en los trabajos sobre la vida conventual femenina. Sus obras atravesaron la clausura de los conventos femeninos novohispanos y con ellos despertó la curiosidad por la temática, avivándose a partir de su labor, el interés académico por un inexplorado terreno que estaba pasando desapercibido aún para los estudiosos de la religión⁹¹. La obra de Muriel se introduce plenamente en la vida cotidiana de los conventos mexicanos a partir de su tesis doctoral que aparecería publicada con el título: *Conventos de monjas en la Nueva España* (1946). Esta obra aborda una recopilación de conventos y de algunas religiosas destacables, y si bien no existe un énfasis en lo corporal tampoco le pasó totalmente desapercibido. Descrito más por la ausencia que por la visibilidad, del cuerpo de la religiosa dirá:

“De su cuerpo sólo vemos sus manos blancas y el óvalo de su rostro. Manos blancas no porque estén cuidadas, por el contrario, tal vez en el invierno con la tierra de la huerta y la lejía del lavadero se partan y sangren. Blancas son porque están expresando la pureza de una vida, blancas porque bordan el lino del altar, porque tocan los vasos sagrados. Adivinamos que tuvo el cabello negro, por el color de sus cejas y pestañas, mas no lo podemos ver

⁹¹ Las referencias a los conventos femeninos en las historias eclesiásticas generales, compuestas mayoritariamente por mano masculina, son muy limitadas. Como prueba, unos pocos títulos de obras referentes a fundaciones concretas, que pueden confirmar asimismo dónde estaba puesto el énfasis: *Noticias históricas de la fundación del convento de religiosas dominicas de santa M^a de Gracia de Guadalajara y hechos notables acaecidos en él*, compuesta por una religiosa, M^a Dolores de las Llagas de Nuestro Señor Jesucristo, en 1904, y publicada en Guadalajara (México) en 1924, una vez reelaborada por José Ignacio Dávila Garibi; *Las monjas trinitarias de Concepción 1570-1822. Relato histórico*, Santiago de Chile, 1926, escrita por el obispo Reinaldo Muñoz Olave; *Crónica del monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes*, Lima, 1942, escrita por Rubén Vargas Ugarte. También a este autor peruano se debe *Historia de la Iglesia en Perú*, obra en 5 volúmenes, aunque los cuatro primeros son los que abarcan nuestro marco temporal de estudio (vol. I. Lima 1953; vols. II, III, y IV, Burgos, Aldecoa, 1959, 1960 y 1961) En un plano aún más generalista son de obligada mención: P. Borges (dir.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992; L. Lopetegui y F Zubillaga: *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta principios del siglo XIX. México. América Central. Antillas*, Madrid, BAC, 1995; Antonio Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta el comienzo del siglo XIX. Hemisferio Sur*, Madrid, BAC, 1996.

porque una toca blanca lo cubre tapando su frente, garganta y parte de las mejillas”⁹².

Sobre esta primera aproximación a la vida conventual, opinará Ramos Medina que “Durante mucho tiempo fue la única obra que había abordado el tema, y es fuente indispensable para adentrarse en él”⁹³. Le seguirán otros estudios que continuaron ahondando en la mujer, la religión y la época colonial, como *Retratos de monjas* (1952) y, unas décadas más tarde, otro clásico para dicha temática: *Cultura femenina novohispana* (1982)⁹⁴.

Con esta gran iniciativa, los estudios de la mujer y religión en la época colonial novohispana (y los que se abrirían hacia otras geografías virreinales), se convirtieron en un interesante lugar de reflexión que no quedaría únicamente restringido a las ciencias históricas, sino que se extendería como lugar de reflexión hacia otras ciencias sociales.

Así pues, la senda abierta por Muriel seguiría siendo transitada por otras destacadas investigadoras como Asunción Lavrin, quien ha aportado una extensa bibliografía a dicho campo de estudio⁹⁵. Entre sus trabajos recordamos: “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana” trabajo en el que aborda como objetivo central al colectivo de féminas del periodo virreinal, esbozando rápidamente la vida conventual, además de

⁹² Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Ed. Santiago, 1946, p. 51.

⁹³ Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Universidad Iberoamericana, 1990, p. 10.

⁹⁴ Otros títulos de la autora: *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas. I. Fundaciones del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1955; *Hospitales de la Nueva España*, México, Instituto de Historia, 1956; *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, México, UNAM, 1963; *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM, 1963; *Fundaciones neoclásicas. La marquesa de Sierra Nevada*, México, UNAM, 1969; *Los vascos en México y su Colegio de las Vizcaínas*, México CIGATAM/UNAM., 1987. *Las mujeres de Hispanoamérica en la época colonial*, Madrid, MAPFRE, 1992; *Crónica del Real Colegio de Santa Rosa de Viterbo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Gobierno del Estado de Querétaro, 1996; y *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas. II. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, UNAM, 2004. Al momento de su muerte (2008) se encontraba trabajando sobre *La crónica del convento de Santa Clara de México*, *Las mujeres encomenderas de la Nueva España*, y *Las mujeres en la música novohispana*. Disponible en red:

<http://www.historicas.unam.mx/instituto/colonial/curricol/muriel.html#up>. Consultado el 17/10/2012.

⁹⁵ Dado que Lavrin ha abordado la literatura femenina hispanoamericana en varios periodos, hemos de advertir que solo haremos mención de algunas las que se relacionan especialmente con el ámbito monástico y colonial.

aproximarse a otros aspectos como costumbres sociales, posición y ocupación, educación, matrimonio, parentesco, etc.⁹⁶. Luego, en 1995, ya centrándose en el monacato como objeto de estudio, escribió “Vida conventual: rasgos históricos”, trabajo en el que brinda una estimable información dedicada a los conventos coloniales⁹⁷. En ese mismo año también apareció “Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII”⁹⁸. Otra publicación de su autoría que no podemos omitir, *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*⁹⁹. En esta obra, además de reconocer la deuda con Josefina Muriel, reseña la labor de otros grandes investigadores como Rosalva Loreto López y el ya mencionado Ramos Medina. De la primera tenemos coautorías y coordinaciones conjuntas con Lavrin, como, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XXVII y XVIII*¹⁰⁰ y, cuatro años más tarde, *Diálogos espirituales. Letras femeninas Hispanoamericanas. Siglos XVI-XIX*¹⁰¹. En este último texto, en el que se prima la escritura femenina y monacal como eje, se incluye el artículo de Loreto López “Escrito por ella misma. Vida de la Madre Francisca de la Natividad”¹⁰².

Los trabajos de Manuel Ramos Medina son numerosos. Particularmente conocidos: *Imagen de santidad en un mundo profano*¹⁰³, y *Místicas y descalzas. Fundaciones*

⁹⁶ Este trabajo se encuentra en el Capítulo 4 del Tomo IV, *América Latina colonial: población, sociedad y cultura en Historia de América Latina*, Comp. Leslie Bethell, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, pp. 109-137.

⁹⁷ Asunción Lavrin, “Vida conventual: rasgos históricos”, *Sor Juana y su mundo: Una mirada actual*, Sara Poot Herrera (ed.), México, Universidad del Claustro de Sor Juana, Instituto de Investigación de la Cultura, 1995, pp. 33-91.

⁹⁸ Asunción Lavrin, “Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII”, *Colonial Latin American Review* 4:2, (1995), pp. 155-179.

⁹⁹ Asunción Lavrin, *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008. En este texto Lavrin señala las nuevas investigaciones que exploran vidas de monjas no tan conocidas, como las que hacen Kathleen Myers y Amanda Powell sobre la vida de la agustina sor María de San José, en tanto que Jennifer Eich ha incursionado en la vida de sor María Anna Agueda de San Ignacio, una prolífica escritora poblana del siglo XVIII (*Ibid.*, p. 3).

¹⁰⁰ Se editó en México, AGN/Puebla, Universidad de las Américas, 2002.

¹⁰¹ Salíó a la luz en Puebla, Universidad de las Américas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

¹⁰² *Diálogos espirituales...*, pp. 24-66.

¹⁰³ Se publicó en México, Universidad Iberoamericana, 1990.

*femeninas carmelitas*¹⁰⁴ Asimismo tiene una obra coeditada con otra conocida investigadora del tema, Amerlinck de Corsi, *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal*¹⁰⁵.

La labor del doctor Ramos también se ha extendido a coordinar la *Memoria del II Congreso Internacional del Monacato Femenino en el Imperio Español, (monasterios, beaterios, recogimientos y colegios)*, celebrado en México en 1995. El congreso que originó esta Memoria fue dedicado a la pionera Muriel, y la compilación de las ponencias se presentó dividida en cinco grandes rubros: economía conventual, fundaciones conventuales, estudios de caso, educación y cultura, y vida conventual. El antecedente a dicho congreso había sido El *I Congreso Internacional de El Monacato Femenino en España, Portugal y América*, celebrado en León-España en 1992 coincidiendo con el V Centenario del primer viaje colombino, cuya coordinación editorial quedó a cargo de los doctores Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas. La ciudad leonesa volvió a ser la sede del tercer encuentro de investigadores sobre el tema en el 2005, el cual culminó con la publicación de *Fundadores, Fundaciones y espacios de la vida conventual. Nuevas aportaciones*, monografía coordinada por María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Sánchez –Bordona.

En estas compilaciones que surgen de encuentros y congresos, y también fuera de ellos (revistas especializadas, publicaciones, etc.), encontramos investigaciones que entran en los llamados “estudios de casos”, en las que la reflexión se centra en alguna religiosa, monja o beata en particular. Aunque sigue existiendo una gran desproporción, ya que gran parte de ellos gira em torno a la figura de sor Juana Inés de la Cruz¹⁰⁶, hoy

¹⁰⁴ Publicado en México, Condumex, 1997.

¹⁰⁵ Se editó en México, Condumex, 1995.

¹⁰⁶ En este sentido es justo mencionar una gran interesada sobre la vida de sor Juan Inés, la investigadora Dolores Bravo Arriaga. A ella le pertenecen, entre otras publicaciones, “La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana” en *La excepción y la regla*, México, UNAM, 1997, y *El discurso sobre la espiritualidad dirigida*. Antonio Núñez de Miranda, *confesor de Sor Juana*, México,

contamos con interesantes aportaciones sobre otras figuras religiosas femeninas de la colonia. Algunas biografías, introducciones o breves acercamientos a estas *vidas* menos tratadas han ido tocando poco a poco la temática corporal, y hasta tangencialmente se interesan por los estados emocionales que puedan detectarse a través de las autobiografías o epístolas conventuales. Por poner algunos nombres propios que sirvan de ejemplo a estas investigaciones, podemos recordar a Kathleen Ann Myers¹⁰⁷ y Kristen Ibsen¹⁰⁸.

Volviendo sobre los investigadores mexicanos, son insoslayables los aportes del Dr. Antonio Rubial García, de los que haremos mención a un texto sumamente influyente para quienes pretenden acercarse a la construcción de la figura del santo (o santa): *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*¹⁰⁹. Uno de sus más recientes trabajos nos lleva a posicionarnos en la religión y el cuerpo barroco en la Nueva España. Con ello pasamos al tercer y último eje de este somero estado de la cuestión, aunque será ineludible recoger también, antes de cerrar el estado de la cuestión, aquellas investigaciones que van más allá del contexto mexicano, que es el que hasta ahora ha ocupado mayoritariamente nuestra atención, por ser el que ha alcanzado más desarrollo.

UNAM, 2001. Además de esta investigadora son numerosos los autores que se han inclinado por la vida de la notable jerónima, por mencionar algunos: Georgina Sabat Rivers, Octavio Paz, Patricio Lizama, Manuel Durán y Ernesto Chinchilla Aguilar.

¹⁰⁷ Kathleen Ann Myers, *Word from New Spain. The spiritual Autobiography of Maria de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993; *Neither saint nor sinners: writing the lives of women in Spanish America*, New York, Oxford University Press, 2003.

¹⁰⁸ Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.

¹⁰⁹ Esta obra se editó en México, UNAM, FCE, 1999. Ese mismo año publicó "Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía", en *Acta Poética*, núm. 20, México, UNAM, pp. 19-46. También es de su autoría otro texto de singular valor, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España* publicado por UNAM y FCE en 2006.

1.3.-CUERPO Y RELIGIOSIDAD FEMENINA EN EL NUEVO MUNDO

1.3.1.-El ámbito novohispano

Cuerpo y religión en el México Barroco es una obra que ofrece una mirada interdisciplinar, como lo afirman sus autores en la Introducción: “En él se presentan artículos que abordan el tema desde diferentes puntos de vista: la historiografía, la historia cultural, la historia del arte y el análisis literario”¹¹⁰. En la monografía, pues, hay cabida para trabajos como el de Marco Antonio Viniegra en el que reflexiona acerca de la historiografía del cuerpo, subrayando, como “primer ejercicio de apertura oficial de la historia del cuerpo como disciplina formal”, la compilación de artículos a la que ya nos hemos referido anteriormente: *Fragments para una historia del cuerpo* (1989)¹¹¹.

Otros estudios contextualizados en la religión y la época virreinal son igualmente de obligada mención. Así el de Solange Alberro, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, y el de Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*¹¹². Asimismo los trabajos de Serge Gruzinski aparecidos en 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol: XVI-XVII siècle*¹¹³. Compartimos con Viniegra la valoración que hace de la aportación de Gruzinski al señalar que “explora la construcción de nuevas formas de expresión barroca que producirán un cuerpo “mestizo”, puente entre el imaginario indígena y colonial”¹¹⁴.

¹¹⁰ Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (Coords.), *Cuerpo y religión en el México Barroco*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 5-11 [p. 7].

¹¹¹ Marco Antonio Viniegra Fernández, “(Re)escribiendo el cuerpo: historiografía de una experiencia”, *Cuerpo y religión...*, pp. 13-39 [p. 24].

¹¹² La obra de Solange se editó en México por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Departamento de Investigaciones Históricas y el Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, en 1981. La de Weckmann, también en México por FCE, en 1994.

¹¹³ Se publicó en París, editorial Gallimard, 1988.

¹¹⁴ Marco Antonio Viniegra Fernández, “(Re) escribiendo el cuerpo...”, pp. 34-35.

Asimismo en *Cuerpo y religión* encontramos otros ensayos estimables: el de Lugo Olín sobre el cuerpo y los sacramentos¹¹⁵, el de Miruna Achim, sobre las metáforas corporales que se desprenden de la autopsia de fray García Guerra¹¹⁶, o los estudios de Sánchez Reyes sobre el valor de las reliquias en un convento poblano¹¹⁷. Otro ineludible texto sobre corporalidad viene de la mano de la investigadora mexicana Nuria Salazar a quien se debe el análisis del grabado “La religiosa mortificada”, imagen a la que haremos comentarios también en esta tesis¹¹⁸. Antonio Rubial García y Doris Bieñko presentan, también en este libro, un artículo particularmente novedoso en torno a los sentidos:

“Para acercarnos a un tema tan complejo decidimos desarrollar cuatro aspectos presentes en esta documentación: la significación de los sentidos en el cristianismo, la mortificación de los sentidos como preparación ascética, las seducciones sensuales del demonio, y la presencia de los sentidos en los discursos que describen las experiencias místicas”¹¹⁹.

Este acercamiento al cuerpo a través de los sentidos ya lo había incursionado Rosalva Loreto López en “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas

¹¹⁵ María Concepción Lugo Olín, “Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma”, *Cuerpo y religión...*, pp. 41-62.

¹¹⁶ Miruna Achim, “La autopsia de fray García Guerra: metáforas corporales en el México del siglo XVII”, *Cuerpo y religión...* pp. 63-86.

¹¹⁷ Gabriela Sánchez Reyes, “La santidad fragmentada: las reliquias carmelitas del Convento de San José de Puebla”, *Cuerpo y religión...*, pp. 87-107.

¹¹⁸ Nuria Salazar Simarro, “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII”, *Cuerpo y religión...*, pp. 109-143. Salazar también ha profundizado en el convento de Jesús María, tanto en su tesis de licenciatura (*Historia Artística del Convento de Jesús María de México, 1577-1860*, presentada en 1986), como posteriormente, abordando el tema de la salud y enfermedad en dicho convento en *Salud y vida cotidiana en la clausura femenina. El convento de Jesús María de México, 1580-1860*, tesis (inérita) para obtener el título de Maestra en Historia. Área de investigación en Historia de México, Universidad Iberoamericana, 2003. Otros trabajos que le pertenecen: “El lenguaje de las flores en la clausura femenina”, en Miguel Fernández Félix (coord.), *Monjas Coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 133-155); “Muebles y objetos en los espacios femeninos Novohispanos” s.d. pp. 161-179, Disponible en red: <http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/3cb/documentos/012f.pdf>. Consultado el 16/12/2012; “Monjas y benefactoras” en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino...* pp. 193-212.

¹¹⁹ Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, *Cuerpo y religión...*, pp. 145-182 [p.147].

del siglo XVII”¹²⁰. En este artículo la investigadora señala las polaridades que se plantean en torno a los sentidos en estos términos:

“...los documentos muestran a los sentidos vinculados con asociaciones simbólicas que de una manera racional se presentaron como contraposiciones lógicas. Por ejemplo, la vista se vinculó con la claridad y la oscuridad; el oído con el ruido y la armonía; a la boca le correspondió lo dulce y lo amargo, al tacto lo caliente y lo frío. Estas contraposiciones, expresadas físicamente, formaron parte del camino de la perfección al concebirse como parte de una lucha continua contra las tentaciones propuestas por el demonio”¹²¹.

Doris Bieñko entra en las tentaciones demoníacas y el cuerpo de las religiosas en varios de sus artículos, como por ejemplo “El diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoníaca”¹²² o, como lo hará en otro interesante trabajo, “La enfermedad como prueba: pareceres de los médicos y teólogos novohispanos sobre la enfermedad de una monja poblana del siglo XVII”¹²³.

Para concluir este nuestro tercer eje del estado de la cuestión debemos destacar una reciente compilación de ensayos, a cargo de Josefina C. López, que desborda el marco virreinal mexicano, aunque buena parte de los autores se inscriben en él, nos referimos a: *Los cinco sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*¹²⁴. Esta obra, a diferencia de *Cuerpo y religión*, se centra particularmente en el cuerpo de las religiosas entre los siglos XVI y XVIII a partir de las percepciones sensoriales. La compiladora admite un vacío en los estudios históricos y literarios, y esta ausencia la lleva a promover su

¹²⁰ En Manuel Ramos Medina (coord.) *El monacato femenino...*, pp. 541-555.

¹²¹ *Ibid.* p. 543.

¹²² Doris Bieñko de Peralta, “El diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoníaca”, *Cuerpo y religión...* pp. 197-206.

¹²³ Doris Bieñko de Peralta, “La enfermedad como prueba: pareceres de los médicos y teólogos novohispanos sobre la enfermedad de una monja poblana del siglo XVII”, *Pensamiento novohispano*, 9, (2008), pp. 149-157.

¹²⁴ Josefina C. López, *Los cinco sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2010. Sobre los sentidos en el ámbito conventual, aunque en otro contexto cronológico y espacial, cabe citar el artículo de Eduardo Marcos Raspi, “El buen uso de los sentidos en una comunidad conventual femenina, Montepellier, 1283-1285”, *Revista Escuela de Historia*, 5, Vol. 1, (2006), pp. 219-238.

estudio a través del aporte de reconocidos profesionales. En ella, pues, encontramos nuevamente la participación de algunos investigadores que venimos de mencionar como Antonio Rubial y Doris Bieñko¹²⁵, Nuria Salazar¹²⁶ y Stacey Schlau¹²⁷, pero también interesantes aportes de otras especialistas como los de Bárbara Mujica¹²⁸, Maria João Dodman¹²⁹ y la propia compiladora¹³⁰.

1.3.2- Otras geografías coloniales

Finalizaremos este estado de la cuestión posicionándonos en los estudios del cuerpo de religiosas y beatas de otras geografías virreinales, distintas a la Nueva España a la que hemos venido aludiendo insistentemente, como reconocimiento implícito a la abundancia con que estos temas se han tratado en el marco mexicano.

Los estudios de Juan Pablo Aranguren abordan la corporalidad de las religiosas de Nueva Granada a partir del sufrimiento-goce, como discursos ejemplificadores y ordenadores; señalaremos dos de sus artículos a título de ejemplo: “¿Cómo se inscribe el sufrimiento en el cuerpo? Cuerpo, mística y sufrimiento en la Nueva Granada a partir de las historias de vida de Jerónima Nava y Saavedra y Gertrudis de Santa Inés”¹³¹, y “Subjetividad y sujeción del cuerpo barroco: lo herético, lo erótico y lo ejemplar en la escritura de experiencias de vida espiritual de la monja venerable Jerónima Nava y

¹²⁵ Antonio Rubial y Doris Bieñko, “Puertas del alma y caminos de perdición. Los sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, *Los cinco sentidos...*, pp. 75-112.

¹²⁶ Nuria Salazar, “La disciplina corporal y el resguardo de las buenas costumbres”, *Los cinco sentidos...*, pp. 113-148.

¹²⁷ Stacey Schlau, “<<[T]antas las energúmenas>>: una endemoniada monja visionaria del Perú provincial colonial”, *Los cinco sentidos...*, pp. 151-173.

¹²⁸ Bárbara Mujica, “*Corpus sanus, mens sana, spiritus sanus*: cuerpo, mente y espíritu en las cartas de Teresa de Jesús”, *Los cinco sentidos...*, pp. 13-23.

¹²⁹ Maria João Dodman, “De ojos y oídos: amor, religión y sentidos en *Las cartas de Mariana Alcoforado*”, *Los cinco sentidos...*, pp. 25-39.

¹³⁰ Josefina C. López, “Oralidad, misticismo y espiritualidad en Santa Teresa de Jesús”, *Los cinco sentidos...*, pp. 41-73.

¹³¹ En *Fronteras de la historia*, vol 12, Ministerio de Cultura, (2007), pp. 17-52.

Saavedra”¹³². También para la Nueva Granada contamos con los estudios de Jaime Borja: “El discurso visual del cuerpo barroco neogranadino”, en el que se analiza una serie de pinturas representativas desde las que responder a dos preguntas eje de su trabajo “¿Cómo se elaboró el discurso visual del cuerpo barroco? y ¿cuál fue su recepción en la Nueva Granada?”¹³³. Otro de sus artículos de interés para los estudios de la corporalidad de las monjas en esta área geográfica es “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía”¹³⁴.

La autobiografía de la religiosa tunjana que nos ocupa en esta tesis -Josefa del Castillo- también ha sido objeto de trabajos que no dejan de aludir a la intromisión de lo corporal en dichos escritos. Además de las investigaciones de Ferrús Antón y Girona Fibla que aparecen en el “Estudio preliminar”¹³⁵ a su texto otros artículos se han ido generando en torno a esta monja¹³⁶.

Para el caso de la corporalidad de las religiosas chilenas encontramos los trabajos de Adriana Valdés sobre sor Úrsula Suárez, “Sor Úrsula Suárez (1666-1749): Aproximación a su cuerpo”¹³⁷. El artículo de Valdés es prácticamente una excepción si nos remitimos a los estudios sobre su corporalidad, puesto que la mayoría de los artículos sobre esta clarisa versan más sobre las características de su escritura: aspectos

132 En *Prohal Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina*. Vol. I. Primera Sección: Vitral Monográfico, N° 1, Buenos Aires, 2008. Disponible en red: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/pdf/subjetividadysujecion.pdf> Consultado el 28/11/2012. Jerónima Nava y Saavedra es una religiosa clarisa que escribió *Autobiografía de una monja venerable. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*, obra que viene llamando la atención de los investigadores. Ángela I. Robledo ha despejado la duda sobre la autenticidad de estos escritos que primeramente fueron adjudicados a Juan de Olmos, su confesor, cuando –según Robledo- la autoría es de la religiosa. Ángela I. Robledo, “La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: amor y escritura mística en el ámbito conventual neogranadino”, *El Monacato femenino...*, pp. 557-564 [p. 562].

133 En *Desde el Jardín de Freud*, N° 2, (2002), pp.168-181.

134 En *Fronteras de la Historia*, N° 007 (2007), pp. 99-115.

135 Remitimos a las referencias contenidas en la nota 9.

136 Remitimos a esta edición para encontrar una extensa bibliografía que han recogido las autoras sobre la Madre Castillo. En ella aparecen textos de notables investigadoras como Kathryn McKnight, Electa Arenal y Stacey Schlaud. También de puede resultar de interés “La dialéctica de la confesión: la vida de la madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo” de Carlos Davis en *Letras*, I. 1, (1990-1991), pp. 25-32.

137 Universidad de Chile, 2001. Disponible en red: <http://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/19/valdes.html> Consultado el 4/8/2013 Consultado el 12/2/2015.

lingüísticos, reflexiones sobre la escritura por mandato, el modelo que sigue una autobiografía, etc.¹³⁸. En la ya mencionada *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato femenino*, encontramos el artículo de Rodrigo Cánovas, “Úrsula Suárez, la santa comedante del Reino de Chile”, el matiz del análisis está puesto en esa escritura suelta, cercana a la hilaridad, que caracteriza a la clarisa: “Hay una escenificación de la burla: la actriz actúa; a veces hay un público mirando y una vez terminada la función, la actriz se transforma en cuentera y lo relata ante un auditorio expectante en su habitación”¹³⁹.

Otro estudio sobre la corporalidad en esta región nos lo ofrece Carlos Espinosa Fernández, “El cuerpo místico en el barroco andino”¹⁴⁰.

Finalmente, para el Perú virreinal la mayor parte de los artículos versan sobre la figura de Santa Rosa de Lima, como el de Luis Miguel Glave, “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas en crisis y la sociedad andina (1600-1630)”, cuyo análisis pivota en torno a la actitud del pueblo limeño ante la construcción de la santidad, que en el caso de Rosa llegó a su canonización, en tanto otras beatas como su compañera Luisa Melgarejo de Soto quien, terminarán en la “rueda inquisitorial”¹⁴¹.

¹³⁸ Además del Prólogo de Mario Ferreccio Podestá y el Estudio preliminar de Armando de Ramón a su *Relación autobiográfica* (ya citado), contamos con otro trabajo de Rodrigo Cánovas “Úrsula Suárez (monja chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia”, *Revista Chilena de Literatura* N° 35, (1990) pp. 97-118; y también cabe destacar el de Sonia Montecino, “Identidad femenina y escritura en la relación autobiográfica de Úrsula Suárez: una aproximación”, en Carmen Berenguer y otras (comps.) *Escribir en los bordes*, Congreso Internacional de literatura Femenina Latinoamericana, 1987, Santiago, Editorial Cuarto propio, 1990. Estos dos últimos investigadores han servido de bibliografía a otro artículo de Adriana Valdés, “Escritura de monjas durante la colonia: el caso de Úrsula Suárez en Chile” en *Mapocho*, 31 (1992), pp. 149-166.

¹³⁹ Rodrigo Cánovas, “Úrsula Suárez, la santa comedante del Reino de Chile”, en Manuel Ramos Medina (coord.) *El Monacato Femenino*...pp. 407-413 [p. 410].

¹⁴⁰ Carlos Espinosa Fernández, “El cuerpo místico en el barroco andino” en Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, El Equilibrista, 1994, pp. 163-170.

¹⁴¹ En Manuel Ramos Medina y Clara García Ayuardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Vol. 1. *Espiritualidad colonial. Santos y demonios en América*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 53-70. Otros trabajos sobre la santa limeña que señala Glave son los de Pedro Rodríguez, “Santa Rosa de Lima”, *Biblioteca de hombres del Perú*, Lima, 1964, y el de Luis Millones,

No obstante, es de advertir, que el cuerpo de las religiosas como objeto de análisis es una ausencia llamativa en todos estos artículos. La misma carencia encontraremos en las vidas de Mariana de Jesús Torres y de la nazarena carmelita Antonia Lucía del Espíritu Santo. De estas dos últimas no hallamos más que breves alusiones a su existencia, donde lo corporal no parece haber revestido especial interés para los investigadores, sobre todo si nos salimos del marco novohispano, como evidencian las páginas antecedentes.

Considerando, pues, estos silencios, en todo caso aproximaciones todavía insuficientes, creemos justificado rescatar de una manera más representativa estas corporalidades, su significado y percepción en la presente tesis.

“Los años oscuros de Santa Rosa de Lima” y “Los sueños de Santa Rosa”, en M. Lemlij y L. Millones, (comps.), *El umbral de los dioses*, Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1991, pp. 121-182.

Capítulo II

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LOS ESPACIOS Y LA CONDICIÓN DE LAS MUJERES DURANTE EL PERÍODO COLONIAL.

La sociedad colonial hereda la arraigada visión misógina existente en la Península, construida durante la medievalidad, pero originada desde el mundo clásico y los albores de la cultura judeo-cristiana¹⁴². Esta animadversión hacia la mujer, en la tradición bíblica ya se prefigura en la indomable Lilith, a quien el cristianismo prefirió no mencionar, pero cuya esencia -ya señalada como desgraciada- se trasmutó y redefinió en Eva¹⁴³. Con el “pecado original”, se da por iniciada –consecuentemente, trasladada al imaginario religioso- una relación entre la mujer y el mal. Así, demonios, desobediencia, vergüenza y debilidad se conforman como extensiones simbólicas de la *hybris* femenina, sin importar que Adán participara también del pecado¹⁴⁴. No obstante, aquel remoto episodio no sólo quedaría en la memoria cristiana como un vil y puntual desacato a las órdenes divinas. La transgresión mítica derivó en culpabilidad histórica, como bien refleja la siguiente cita:

“¿Y no sabes que tú eres Eva? Vive la sentencia de Dios sobre este sexo aún en este mundo... Tú eres la puerta del Diablo; Tú eres la que abriste el sello de aquel árbol; tu eres la primera transgresora de la ley divina; tu eres la que persuadiste a aquel a quien el diablo no pudo atacar; tú destruiste tan

¹⁴² Véase al respecto Monserrat Escartin Gual, “Pandora y Eva: la misoginia judeo-cristiana y griega en la literatura medieval catalana y española”, *Revista de Lengüas y Literaturas catalana, gallega y vasca*, UNED XIII (2007-2008), pp. 55-71.

¹⁴³ Como referencia al tema también puede consultarse Manuel Antonio Marcos Casquero, *Lilith, Evolución histórica de un arquetipo femenino*, León, Universidad, 2009.

¹⁴⁴ El cristianismo se preocupó tempranamente de subsanar la imagen de Adán. Baste con las palabras dirigidas por San Pablo a Timoteo: “La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión. Pero se salvará engendrando hijos, si permaneciere en fe, amor y santificación, con modestia.” (I Tim. 2:11-15).

fácilmente al hombre, imagen de Dios; por tu merecimiento, esto es, por la muerte, incluso tuvo que morir el Hijo de Dios”¹⁴⁵.

Esta actitud condenatoria fue reafirmada a lo largo de los siglos por muchos autores, con el añadido de que, cuando provenía de boca de eruditos y doctores de la Iglesia, la culpa se iba convirtiendo en dogma, y el cuerpo femenino en el receptáculo primordial de tal misoginia¹⁴⁶. Conocidas son las opiniones del mencionado Tertuliano, de San Agustín y también, aunque tal vez menos, de otro doctor de la Iglesia -Santo Tomás de Aquino- que en su *Summa Teológica*, reflexionando sobre la fisiología masculina y la femenina, llega a considerar esta última inferior, imperfecta y subordinada en total sintonía con el *De generatione animalium* de Aristóteles, que interpreta a la mujer como un varón imperfecto o fallido. El santo dominico, al asociar al varón con la razón y a la mujer con la carne, aboca a ésta a convertirse en un ser frágil ante el pecado:

“De esa unión profunda de la mujer con su cuerpo, surge también la tradicional relación de la mujer con el placer, especialmente el placer sexual. Pero el afán desordenado de placer, encarnado en la mujer, se nos presenta en el Cristianismo medieval como el origen de una mayor tendencia a la concupiscencia y al vicio”¹⁴⁷.

Paradójicamente, pese a la proclamada “maldad” natural, en la sociedad colonial el honor además de cruzarse con valorizaciones étnicas y socioeconómicas (“limpieza de sangre”, linaje, ascendencia, etc.) se interpretaba, muy especialmente, en clave de género. El honor de una familia, -como la honra y demás conceptos afines- recaía

¹⁴⁵ Aunque no es raro encontrar la cita atribuida a san Agustín, en realidad pertenece a Tertuliano, *De cultu Feminarum*, Libro I, 1.2. Citamos por la siguiente edición en castellano: *El adorno de las mujeres*, trad. de Virginia Alfaro Bech y Victoria Eugenia Rodríguez Martín, Málaga, Universidad, 2001, p. 27.

¹⁴⁶ Según Sánchez Lora, quien fija esta tradición misógina es San Pablo, quien en su Epístola primera a los Corintios (9:11) señala “quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón... El varón no debe cubrir la cabeza porque es imagen y gloria; la mujer es la gloria del varón, pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón” (J. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación universitaria española, 1988, p. 39).

¹⁴⁷ Antonio Pérez Estévez, “Tomás de Aquino y la razón femenina”, *Revista de Filosofía*, N° 59, 2008-2, pp. 9 - 22 [p.18].

práctica y exclusivamente en el colectivo femenino y, particularmente, en el uso que las féminas hacían de sus cuerpos, "...se comprometía el honor de un hombre por las acciones de una mujer y/o se comprometía la honra de una mujer por las acciones o, simplemente, por la difamación de terceros. Este código era pues una "espada de Damocles" siempre levantada peligrosamente sobre las mujeres"¹⁴⁸.

Burbano Arias lo sintetiza de la siguiente manera:

"En el siglo XVII, aún era habitual considerar que todas las mujeres, a excepción de la Virgen María, eran las hijas de Eva, malas por naturaleza y culpables por llevar la mancha y la provocación en el cuerpo. Imagen que impulsó un control aún mayor en la época barroca sobre la mujer por ser esta la depositaria del tesoro más grande del hombre en el siglo XVII: el honor"¹⁴⁹.

Ese honor se salvaguardaba si la mujer podía ser ubicada en aquellos espacios sociales donde los hombres podían ejercer la tutela de manera directa.

A grandes rasgos, tenemos un panorama acordado por los historiadores en referencia a los espacios femeninos existentes durante aquellos siglos, señalando a dos de ellos como instituciones principales para proteger el orden social: el matrimonio y el convento:

"...este es el ambiente de la mujer blanca novohispana: enclaustrada en el matrimonio o enclaustrada en el convento para cumplir con su misión de propagar la fe cristiana y resguardar el honor de la familia conservando la pureza de sangre."¹⁵⁰.

Sin embargo, las opiniones empiezan a matizarse cuando ahondamos en el tema y nos planteamos interrogantes como: ¿Eligieron las mujeres el lugar que querían ocupar

¹⁴⁸ Jenny Londoño, *Entre la sumisión y la resistencia. Las mujeres en la Audiencia de Quito*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1997, p. 113.

¹⁴⁹ Grace Burbano Arias, "El honor, o la cárcel de las mujeres del siglo XVII", *Memoria & Sociedad*, Vol. 10 N° 21, 2006, 17-28 [17].

¹⁵⁰ Leticia Mendoza Pérez, "El mundo novohispano del siglo XVII: claustro de la mujer criolla", s/d, pp.58-64 [p. 61] Disponible en red: http://bvirtual.ucol.mx/descargables/180_mundo_novohispano.pdf Consultado el 12/10/2014.

en su sociedad? ¿Se las convenció? ¿Se las obligó? ¿Cuánto se respetaron los anhelos que tenían las jóvenes de la época?

En este capítulo -y aunque es la opción de la vida monástica la que nos compete en el presente estudio- nos proponemos ofrecer una panorámica de todos los espacios sociales que las mujeres ocuparon durante los siglos de la Colonia; y lo haremos desde cuatro premisas que se verán integradas a lo largo de este trabajo:

a.- Cuando la mujer ingresaba al claustro, lo hacía en relación a lo que ofrecía el repertorio de la época y, una vez dentro de él, quedaba, inevitablemente, sujeta al contrapunto que ejercían los otros espacios sociales, tanto porque conservaba la memoria de una vida anterior al monasterio -el caso de las viudas- como también porque, pese a la clausura, los conventos mantuvieron estrecho contacto con el siglo, y este hecho traía consecuencias.

b.- Conductas consideradas propias o impropias para la religiosas -y también para las seglares-, estuvieron íntimamente relacionadas con el grado de aceptación de la institución que ocupaban; y donde forzosamente, entraba en juego la corporalidad. Por eso, en virtud del lugar social que asumían las mujeres, ellas debían -se les exigía- actuar consecuentemente. Cabría aquí aclarar que los espacios sociales deben percibirse en dos dimensiones: una tiene que ver con el estatus jurídico (“esposa” “monja”, “viuda”, “beata”, etc.) bajo el que quedan normados determinados comportamientos; y otra, muy distinta es, si en la “vida real” ese comportamiento se ajustó a dichas normas y a las expectativas sociales de la época. Dado que esta investigación apunta a lo social y a la mentalidad, y no a cuestiones jurídicas, nos centraremos sobretodo en la manera en que ellas *vivieron* dentro de cada una de las instituciones.

c.- Todos estos espacios femeninos, aun siendo impuestos por terceros, no siempre significaron lugares inflexibles; es decir, en este entramado social una mujer podía pasar

de viuda a monja, de monja a seglar, de beata a monja, de religiosa ejemplar a ilusa, etc. Incluso -para hacernos una idea de la complejidad que presenta el tema- habrá vidas que podríamos calificar de “híbridas”, pues algunas mujeres decidieron emular la vida monjil estando casadas. En todo caso, existió en muchas ocasiones una superposición de roles, que tarde o temprano aparejaría aflicciones o conflictos, para la mujer y para su entorno, porque cuanto menos elegía la mujer su lugar en la sociedad, más se desvirtuaba la manera de vivir “convencionalmente” la institución asignada.

d.- Por último, en el contexto colonial, juegan un papel fundamental las categorías raciales y étnicas. Cuando a las mestizas, indias o negras, les fue posible entrar en los conventos, la “limpieza de sangre”, aunada a la situación socioeconómica, les condicionará su vida al interior, tanto en los oficios y tareas que les serán asignadas, como en la relación que establecerán con las mujeres de origen hispano, blancas o de alto estatus económico. En este sentido, los biógrafos de sus vidas nos darán la pauta del tratamiento que estas mujeres recibieron en los conventos, y también de su sociedad.

Repasemos, pues, las diferentes situaciones sociales que se plantearon para las mujeres en la colonia, al tiempo que las iremos justificando y entretejiendo con las fuentes históricas elegidas, que nos dará elementos de análisis y reflexión.

2.1.- LAS CASADAS

La situación de la mujer con el estatus de “casada” durante la colonia, es un tema suficientemente abordado e investigado por especialistas en varias obras significativas¹⁵¹. En consecuencia, nos limitaremos a tratar el tema como mero escenario en el que proyectar la situación de algunas mujeres objeto de este estudio.

Varios motivos llevaban a que los progenitores desearan que sus hijas llegaran al matrimonio, pero una condición era común a todos ellos: la conveniencia. Un matrimonio era conveniente porque a través de él se podía alcanzar prestigio social, y poder económico, fundamentalmente:

“De ahí que por este medio se buscara sumar las fortunas de familias de reconocida nobleza y solvencia económica, acrecentar el patrimonio territorial de las mismas, diversificar y ampliar el control económico y político, enlazar a la familia de un funcionario colonial con una familia propietaria, garantizar la limpieza de sangre entre las familias llamadas nobles y la herencia por la línea directa y reconocida, controlar y reprimir la sexualidad de las mujeres de la familia y manejar las libertades sexuales de los hombres...”¹⁵².

Por otra parte, estas cuestiones económicas o sociales, se ensamblan con la connotación religiosa que aparejaba el matrimonio. A partir de las disposiciones tridentinas, la Iglesia reafirmó su hegemonía en esta institución cuyo fin tuvo que ver con el control y preservación del orden social: “...el Concilio de Trento fijó un modelo

¹⁵¹ Véase como marco general la obra coordinada por Isabel Morant (coord.) *Historia de la mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 2005. El cap. 4 de Asunción Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial Hispanoamericana”...; Juan Andreo García, Lucía Provencio Garrigos y Juan José Sánchez Baena (eds.) *Familia, tradición y grupos sociales en América Latina*, Murcia, Universidad, 1994; M^a Ángeles Gálvez Ruiz, “La historia de las mujeres y de la familia en el México Colonial. Reflexiones sobre la historiografía mexicanista”, *Chronica Nova*, 32, 2006, 67-93; Clara López Beltrán, “El círculo del poder. Matrimonio y parentesco en la elite colonial: La Paz”, *Revista Complutense de Historia de América*, 22 (1996), pp. 161-181; Roswitha Hipp T. “Orígenes del matrimonio y de la familia modernos”, *Revista austral de Ciencias Sociales*, 11 (2006), pp. 59-78; Asunción Lavrin (Coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Grijalba, México, 1991; Carolina A. Navarrete González, *La mujer tras el velo: construcción de la vida cotidiana de las mujeres en el Reino de Chile y en el resto de América Latina durante la colonia*, Universidad Católica de Chile, 2007. Disponible en red: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/mujvelo.html> Consultado el 27/3/2014.

¹⁵² Jenny Londoño, *Entre la sumisión y la resistencia. Las mujeres en la Audiencia de Quito*, Quito, Ediciones Abya-Yala, p. 127.

matrimonial que impuso a la sociedad en las regiones católicas. Si el matrimonio era un sacramento, la autoridad de la Iglesia y su competencia sobre el vínculo eran incuestionables”¹⁵³.

La mujer de estos siglos, como se verá, estaba sometida tanto a las decisiones de sus padres, que esgrimían motivos económicos y de ascenso social, como a las directrices de sus confesores, que las alineaban con el matrimonio en virtud de los valores morales y religiosos de la época.

Claros ejemplos son los matrimonios de Marina de la Cruz (relatado en *Parayso Occidental*) y de Antonia Lucía, ambas con bodas arregladas, o bien por sus familias o bien por los padres confesores.

En el caso de Marina, Sigüenza destaca las posibilidades que se le abrían para un buen casamiento ya que,

...no sólo la hermosura de su alma, sino la de su rostro -que era en extremo grande- imaginando tendría con estas prendas suficiente dote para lograr el estado matrimonial con persona que, ya que no fuese en extremo rica, por lo menos tuviese mayor descanso y abundancia, que la que había en la casa del buen Bartolomé Sánchez de Peraleda. (P. O., p. 124).

Al parecer, la belleza de la joven no fue suficiente para superar los “efectos lastimosísimos de la pobreza”, que determinaron al padre de Marina -“cuya dote era ninguna”- a casarla con un hombre de rango social inferior, pero que le daría los necesarios descansos económicos. (P. O., p. 124).

En la historia de Marina, se percibe lo agobiante que le resultaba el estado de casada, cuando su ánimo -desde niña- había sido materializar su fuerte devoción religiosa. Sin embargo, debió aceptar lo que imponían sus progenitores:

¹⁵³ Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 246, (2009) pp. 241-272 [p. 245].

Persuadida Marina a que el estado en que se hallaba había sido no elección suya, sino gusto de sus padres y disposición de la sabiduría divina, miraba a su marido con veneración y respeto, como a quien era ya el árbitro dueño de sus acciones... (P.O., p.126).

No obstante, al cónyuge -don Luis de la Peña- esta mirada de veneración y respeto no le resultaba suficiente dentro de su matrimonio, y la competencia con el Esposo Celestial lo ponía al límite de su paciencia. Así lo relata Sigüenza:

Ponderaba todo esto el bueno de su marido y, aunque muchas veces se confundía, eran también muchas las veces que se disgustaba, hasta llegar a decirle que para qué se había casado, si había de seguir en su vida tanta estrechez, y que mejor estado le fuera el de religiosa; callaba Marina y, sin faltar a las insinuaciones y gusto de su marido, no interrumpió ni cercenó en cosa alguna sus devociones. (P. O., p. 125).

Cabe aquí retomar las nociones que manejábamos anteriormente, y observar, como demuestra el pasaje, el desajuste entre la institución adjudicada a la mujer y el deseo de ésta de pertenecer a otros espacios. Las devociones de Marina, en efecto, requerían de un tiempo que ella debía sustraer a su vida conyugal a la que, además, le quitaba su cuerpo para ofrecerlo -en un pacto casi inconsciente- a quien luego sería su Esposo Celestial. De esta manera, dentro de la situación que le había tocado en suerte, ella buscaba la manera de dedicarse a sus “oraciones continuas”, a mortificar el cuerpo con ayunos, penitencias y “disciplinas sangrientas”, a ejercer públicamente su piedad cristiana, a recibir visiones que como señales de gracia divina se interponían en su cotidianeidad, y a frecuentar con asiduidad a Diego de Aguilar, su confesor en la Nueva España.

Marina ejemplifica la dificultad que tenían las mujeres para conseguir el estatus que realmente deseaban. Al quedar viuda de su marido y, aun sabiéndose públicamente su fervor religioso y sus anhelos de vida conventual, es convencida para volverse a casar.

Esta vez no fue su familia -pues la viuda ya se encontraba en América-, sino los padres espirituales que ella trataba, quienes le escogen por segundo marido a don Benito de Vitoria:

Con este presupuesto dieron [los PP. Fr. Alonso de la Cadena y Fr. Francisco de S. Miguel] parte a la humilde viuda de lo que habían tratado y, como no tuviese otro mejor consultor que le dirigiese las oraciones, sino Dios, en cuya voluntad se resignaba la suya, después de fervorosas oraciones en que ocupó muchos días reconociendo ser gusto suyo, dio asenso a lo que le proponían... (P.O., p. 133).

En este segundo matrimonio Marina continúa recibiendo visiones -queda aterrada con las imágenes del purgatorio- y gracias, como “ser llevada en espíritu”, al tiempo que redobla sus mortificaciones físicas. El pasaje en *Parayso* es suficientemente explícito:

...trataba la sierva de Dios al suyo [al cuerpo] no sólo como a enemigo, sino como a estatua de bronce, según lo afligía y maceraba con ayunos continuos, y que para su mayor merecimiento disimulaba con prudente recato, siendo más continuos los ásperos cilicios de rallos y cadenas... (P. O., p. 137).

De esta manera, el autor menciona ese “prudente recato” de Marina, que no es sino el ocultamiento a los ojos del esposo, de un cuerpo que “quedaba despedazado” después de las disciplinas. Como se verá, es un tópico reiterado que las mujeres escondiesen a sus padres, hermanos o maridos, tanto las prácticas que implicaban excesivo rigor físico y que habitualmente iniciaban en la niñez, como las marcas que les quedaban en el cuerpo a consecuencia de éstas. Incluso, las que pasan a vivir dentro del convento, las “ocultarán” de sus confesores, y también de sus hermanas de comunidad. En realidad, se escribe y se dice que se ocultaban, lo que ya de por sí comienza a convertirse en una paradoja, cuando se lee, incluso con lujo de detalle, como se realizaban tales prácticas, y cuando la religiosa recurre al refectorio para mostrar verdaderos actos de mortificación.

Esto evidencia, una vez más, las contradicciones que encerraban muchas conductas, que se movían entre la promoción y la censura, entre el ocultamiento y la exhibición.

Así, cuenta Sigüenza que Marina esperaba a que su marido se durmiera para pasarse a un tablón en que *sin más abrigo que sus fervores pasaba la noche en coloquios suavísimos con su amado y en continua oración que le aliviaba sus dolores y en que se fortalecía para mayores tormentos* (P. O., p. 137).

Al quedar viuda por segunda vez y conseguir entrar al convento como siempre quiso, estas vivencias de casada, tendrán repercusiones. Entre ellas, ser objeto de desprecio por parte de las “monjas-virgenes”, quienes no estaban dispuestas a asumir la autoridad de quien había vivido en el siglo con dos hombres y se había engalanado como dama de sociedad. Con seguridad, Marina debió tener que representar un papel de exacerbado martirio y devoción indubitable para compensar su pasado seglar y poder edificar sobre aquella sombra, un modelo de religiosa perfecta.

El segundo caso de vínculo matrimonial que analizaremos es el de Antonia Lucía, mujer que se vio obligada a compaginar su vida de casada con un fuerte deseo de recogimiento espiritual. Esta historia que tanto podría caber en este apartado como en el de las beatas, demuestra una vez más la ambigüedad que tenían los roles sociales en la época, especialmente cuando no compatibilizaba el deseo de la mujer con la institución que era obligada a aceptar, como ya se ha señalado.

Los progenitores de Antonia Lucía eran “nobles y virtuosos”, pero “pobres de bienes temporales”, situación que empeoró al fallecer don Antonio Maldonado, padre de Antonia. La viuda, acuciada por los problemas económicos y con dos hijos, pues antes de Antonia había nacido un varón, decide dejar Guayaquil para establecerse en Perú. Allí opta por casar a su hija tan pronto como la “vio en edad competente”. Doña María Verdugo Gaitán convino la unión

...con un hidalgo vecino del Callao, virtuoso y pobre, con quien ajustó dicho casamiento, sin consultárselo a su hija, que como tenía la satisfacción de que su hija no tenía más querer que el suyo, le debió de parecer no ser necesario. La Sierva de Dios luego que le dixo su Madre lo que tenía hecho, lo sintió mucho, y por no disgustarla consintió en dicho estado, y así se efectuó con Alonzo Quintanilla (J. P., p. 3).

Escribe la M. Josefa de la Providencia, su biógrafa, que a partir de la noche de bodas y durante las cuatro siguientes, a Quintanilla le sobrevino “tal crecimiento” que “quedaba como fuera de sí” y esto le impedía tomar sexualmente a su esposa. Así parece que reaccionó el marido:

A vista de lo que sucedía, ó con inspiración de Dios, que así lo debemos entender, á la quinta noche puso un Santo Christo sobre la almohada entre los dos, y le dixo á la Sierva de Dios: Antonia, aquí tienes a tu Esposo (J. P., p. 4)¹⁵⁴.

Este pacto de alcoba habría tranquilizado a Antonia Lucía, a quien le avergonzaba terriblemente cualquier acercamiento físico de su cónyuge. Cuenta su biógrafa que en otra oportunidad, habiéndose dormido ésta con uno de sus pies descubierto, su esposo quiso besarle y ella *sintió mucho esa acción, le costó muchas lágrimas, que fue necesario su Madre la consolase, y disuadiese de la pena que tenía* (J. P., p. 4). De esta manera, permaneciendo virgen durante su matrimonio, que duró hasta la muerte de don Alonso, se volcó en la relación con los padres confesores y a encaminar la fundación de un beaterio como siempre había sido su anhelo. Así, secretamente y a espaldas de su marido, fue reuniendo limosnas para su ejecución. El capítulo II de esta vida concluye de la siguiente manera:

No pudo ser esto tan secreto que dexase de llegar a noticia de Alonzo Quintanilla, quien le dixo un día: Antonia, yo haré voto de entrarme

¹⁵⁴ Pasajes como este, que aluden al ámbito de la intimidad, confirman todas las posibilidades que brindan este tipo de fuentes y que, a los investigadores nos permiten acceder al conocimiento de la sexualidad y corporalidad de las mujeres de la época.

Religioso en los Descalzos de San Francisco, y tú prosigue en tu Beaterio, que te doy licencia para que te vistas la túnica. Permitiría Nuestro Señor este buen deseo, para darle el premio al dicho Quintanilla pues á poco tiempo le dio un accidente tan violento y repentino, que en breve tiempo pasó á la eternidad, y el luto que vistió por su muerte la Sierva de Dios fue la sagrada túnica. Tienese por cierto, se conservó virgen en el estado de matrimonio: nosotras por tal la tuvimos, y así la enterramos con Palma y Corona como se dirá después. (J. P., p. 7).

Con estas dos vidas, que representan muchas más, se evidencia que el estado matrimonial fue en general un hecho determinado por circunstancias muy ajenas al enamoramiento, y hasta a la libre voluntad de la contrayente -pese a los dictados de Trento-, pues lo primordial era que la joven quedara bajo la tutela del marido, protegida en lo económico y en lo moral, al tiempo que se aseguraba también, el honor familiar.

Por otra parte, se comprenderá que como consecuencia de matrimonios forzados, se diera la proliferación de hijos extramatrimoniales y los “contratos de barraganía” que como en la Península, también se institucionalizaron en los territorios de Indias¹⁵⁵.



Fig.3.- *Matrimonio de Martín de Loyola y la princesa inca Beatriz Coya.*
Detalle. Iglesia de la Compañía de Jesús. Cuzco S. XVII

¹⁵⁵ Como explica Jenny Londoño, dentro de la barraganía “...un hombre se comprometía a tener relaciones afectivas y sexuales y se establecían cláusulas de protección para la mujer y los eventuales hijos: el reconocimiento de la paternidad, la manutención de los hijos y de la barragana, etc. La mujer, por su parte, se comprometía a tener una relación monogámica con el compañero de barraganía, que podía ser soltero o casado y no necesariamente tenía que haberse separado de su cónyuge”. J. Londoño, *Entre la sumisión...*, p. 129.

2. 2.- LAS MONJAS

Con una extensa bibliografía sobre el tema de la que el estudio de Asunción Lavrín, “Religiosas”¹⁵⁶, es una excelente síntesis de lo que fue para las mujeres de la colonia, tomar el estado de Esposas de Cristo, no nos proponemos en esta apartado sino lo que hicimos en el anterior: trazar las líneas básicas de uno de los “roles” femeninos de la sociedad colonial a través de algunas de las mujeres objeto de estudio, sin pretensión ninguna de entrar en el estudio de los monasterios femeninos.

La tantas veces aludida Josefina Muriel, después de muchos años de investigar en el tema, sostiene con convicción que “las mujeres que vivieron en lo que fue el inmenso Imperio español, pudieron realizar sus vidas en las más diversas formas que para ellas se habían abierto”¹⁵⁷, desde la aventura de cruzar el Atlántico para las peninsulares, hasta participar activamente en el establecimiento de la sociedad colonial junto con las criollas. Para esta investigadora, la mujer se sintió libre de ir tras sus ilusiones:

“...esa elección de vida fue decisión personal de cada una, ya que por ley ninguna estaban obligadas a cruzar el océano, ni aun bajo pretexto de seguir al marido [...] Pero las opciones de vida que se presentaron a aquellas mujeres no fueron sólo esas; hubo otras que, al arrancar desde lo más profundo de su conciencia, las confrontaron con la búsqueda de una realización personal de mayor trascendencia [...] Esa elección diferente que hicieron otras mujeres allá en España y en las nueva tierras, respondiendo a los más profundos intereses de sus conciencias, fue la que creó la vida monástica, los beaterios y recogimientos en todo el imperio español”¹⁵⁸.

No compartimos visión tan idealizada como la de considerar la construcción de la vida femenina una “decisión personal”. A este respecto, nos alineamos con el equipo investigador de *La palabra oculta*, que donde la investigadora mexicana ve “realización

¹⁵⁶ Asunción Lavrín, “Religiosas”, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (Comps.), México, FCE, 1993, pp. 175-213.

¹⁵⁷ Muriel, Josefina, “Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres”, en Manuel Ramos Medina (coord.) *El monacato femenino...*p. 19.

¹⁵⁸ *Ibid.*

personal” y decisiones de conciencia, encuentra acatamiento a las imposiciones familiares, sujetas a las determinantes culturales:

“Sin embargo, esta última opción era, paradójicamente, la única que ofrecía una cierta independencia y posibilidad de desarrollo de una vida personal [...] las razones para el ingreso al convento están asociadas no con la voluntad, deseo o elección de la postulante, sino con la imposición de la familia o de la sociedad como un recurso cómodo y seguro, que recibe además la legitimación de lo que es favorablemente entendido como bueno para la mujer-niña”¹⁵⁹.

No se descarta que pudieran existir vocaciones, pero se entiende que, en buena medida, la entrada al convento estuvo determinada más por descarte que por posibilidad de elección: “...las razones de ingreso, en general, no son personales; no obedecen tanto a una cuestión de vocación -que pudo haber existido-, sino a una imposibilidad de vida extraconventual”¹⁶⁰.

En realidad saber si hubo vocación o no a la hora de abrazar el estado religioso es una tarea compleja (hablando en términos generales), porque nos enfrentamos a valorar -a varios siglos de distancia- si fueron más fuertes los condicionantes morales y culturales de la época o la libertad individual de elección de las jóvenes. Tal vez, el fondo que realmente se quiere conocer es si las mujeres pudieron ser felices -o se sintieron realizadas- en el “rol social” que ocuparon en aquellos siglos, partiendo de la premisa de que un ser humano se sentirá más a gusto en su sociedad y consigo mismo, en la medida que pueda tomar opciones libremente. Pero esto tampoco es fácil de determinar aunque podamos rastrear indicios relevantes en nuestras biografías.

En el marco de nuestras fuentes, podemos citar, a modo de ejemplo, la determinada vocación religiosa que manifiesta la chilena Úrsula Suárez y la vizcaína Mariana de

¹⁵⁹ Íride María Rossi de Fiori, Rosanna Caramella de Gamarra, Soledad Martínez de Lecuona, Helena Fiori Rossi, *La palabra oculta. Monjas escritoras en La Hispanoamérica colonial*, Salta, Universidad Católica de Salta y Biblioteca de textos Universitarios, 2008, p. 34-35.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 36.

Jesús Torres, que se instalaría en Quito. También nos detendremos en la historia de Tomasina, religiosa del Convento Jesús María, relatada en *Parayso Occidental*, por las particularidades que presenta su vida antes de entrar al claustro.

Úrsula Suárez, vivía dentro de una familia de holgada situación económica, lo que facilitaba cierta libertad de elección para la joven y para su familia que podía pagar la dote, tanto para el matrimonio, como para entrar en religión. De esta manera, la decisión parece condicionada sobre todo por la rivalidad que se establece entre Úrsula y su madre, consecuencia probablemente del fuerte “genio” de ambas, que llevaba a cada una a imponer su voluntad sobre la otra. La futura religiosa relata así las peleas que tenía con su progenitora durante su niñez:

Conforme iba creciendo, crecía en mi madre el deseo de casarme, deseando tuviese dose años para darme estado. Eran siempre sus pláticas, sería yo el remedio de su casa, y si Dios se la llevaba, quedaría yo para amparo de mi hermana y socorro de la casa. Estas pláticas me atormentaban por tener yo como odio al matrimonio y ser todo mi deseo entrar a monasterio; sobre estas contrariedades pasaba con mi madre gravísimos pesares... (U. S., p. 118).

Sin embargo, la joven que muy al inicio de su autobiografía ya deja constancia del aborrecimiento que tenía por los hombres y el casamiento, logra dominar la voluntad materna y consigue ingresar en el convento de clarisas, como era su deseo.

En el caso de Mariana Torres de Jesús, su situación familiar, con varios de sus miembros dedicados a la profesión religiosa -entre ellos su tía, María Taboada-, parece que le allanó el camino hacia la vida monástica. Pero es la partida a Quito y la elección de la orden lo que suscitará diferencias entre Mariana y sus padres. Para la familia, era conveniente que Mariana se quedara en España y entrara en la orden del Carmelo, sin embargo, la joven decía recibir señales divinas que la exhortaban a vestir el manto azul: “*Sou chamada para a Orden da Inmaculada Conceição...*”, les explicaba a sus

progenitores. De esta manera -relata su biógrafo- el dolor que significó para los padres, ver a su hija partir hacia América, junto con su tía y otras religiosas, a fundar un monasterio de dicha orden:

...Oh! Que espada de dor para o Sr. Diego e Da. Maria ter que sacrificar sua terna filha. E o que parece humanamente crueldade foi Providencia divina para a cidade de Quito: trazer essa planta em solo equatoriano [...] Tendo triunfado na menina o amor e o sacrificio, deixando seus pais e irmãozinhos quase agonizantes de dor, começou sua viagem a Quito num mar de tormentos. (M. S., T 1, p. 6).

Estas dos historias corroboran que no siempre fueron determinantes económicos y sociales los que dirigían a las jóvenes a los claustros, y que eventualmente ellas pudieron imponer su voluntad y elegir su vocación en una época en la que -como ya se entenderá- era difícil que pudieran hacerlo. Ahora bien, la historia que sigue puede servir de contraparte a la vocación conventual, por tratarse de una vida que va y viene durante años, sin convicción suficiente, entre el claustro y el siglo.

La infancia de la niña Tomasina se desarrolla en una familia de “gente honrada aunque en extremo pobre”. Su madre, doña María Hurtado de Mendoza, era extremadamente celosa y temiendo por la hermosura de su hija,

la crió con excesivo rigor y encerramiento (...) Era también de condición indigesta y arrebatada, y así, la tenía metida entre unas tablas hilando oro, siendo el agradecimiento de sus tareas reprenderla muy de continuo y aun tal vez darle con el huso y descalabrarla. (P. O., p. 303).

Su madre decide destinarla al Convento Real de Jesús María, pero no siendo esto lo que la joven de quince años quería, sino el estado matrimonial, regresa al siglo. La madre vuelve a encerrarla en el convento, esperando que pudiera recibir la dote de alguna persona caritativa, y la joven deja de nuevo el claustro:

Vivió después de esto algunos años con distracciones bastantes y, estando fuera de México, fue necesario se casase con D. Francisco Pimentel, gentil

hombre del excelentísimo virrey Conde de Baños; y, si mala vida tuvo con la madre cuando muchacha, no fue digna de compararse con ella la que le dio el marido. Al segundo día tapió las ventanas de la casa y, cuando salía de ella, la dejaba encerrada en el último aposento con muchas llaves; y aunque con tan nimia diligencia le quitaba las ocasiones, nunca le faltaron motivos al celoso hombre para andar de pleitos. (P. O., p. 304).

El párrafo anterior ilustra lo que se ha escrito en cuanto a las distintas formas en que la sociedad cuidaba la honra de sus mujeres y los peligros que suponían la exposición pública de ellas¹⁶¹: “El encerramiento de las mujeres, aparte de ser una garantía en el cuidado de su honra, era un signo de prudencia ante la sociedad. Todas debían evitar salir a la calle e incluso asomarse a las ventanas, pues en el dejarse ver también podía peligrar su honestidad aunque fuera una casta esposa”¹⁶².

Al poco tiempo, muere el esposo de Tomasina y ella hereda el “ajuar de casa” y algún dinero, sin embargo –dice Sigüenza- no respondía a los llamamientos que de Dios recibía para que fuese monja, pues *no era esto lo que quería nuestra viuda, sino gozar de su libertad, como en el tiempo de su soltura*. Además de que en esta conducta, se advertía -dice el autor- la obra del demonio, otro motivo parece alentar a la viuda: el *horror que había cobrado desde niña al encerramiento*. La evidente indecisión para salir del siglo y entrar al convento de esta viuda, que pudo haber sido el caso de muchas mujeres, probablemente se explique con la puntualización que hace Londoño respecto al estado de viudez durante la colonia. Según la investigadora, la viuda quedaba, evidentemente, liberada de la tutela del hombre, no le era obligatorio regresar con sus padres y podría hacerse cargo de sus hijos, de la casa y de los demás asuntos familiares e incluso manejar los bienes y negocios heredados de su marido. “El estado de viudez

¹⁶¹ Las murmuraciones, los cotilleos y comentarios malintencionados de los vecinos eran los ingredientes que ponían en juego la honra, por eso “...el convento, ofertando encierro [era] salvaguarda pública de la honra (la honra siempre es pública)...” El subrayado es nuestro. (J. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos* ..., p. 148)

¹⁶² Grace Burbano Arias, “El honor, o la cárcel de las mujeres del siglo XVII”, *Memoria & Sociedad*, Vol. 10 N° 21, 2006, 17-28 [p. 25].

era, pues, desde el punto de vista jurídico, el mejor estado posible de la mujer blanca y terrateniente en el periodo colonial, puesto que además de adquirir una notable libertad, se le permitía también trabajar de manera productiva”. Sin embargo -puntualiza la autora- distinta será la situación de la mujer mestiza o blanca pobre que quedarán en la indigencia y soledad, o bien, confinadas al asilo¹⁶³.

Tomasina, tras una serie de acontecimientos sobrenaturales y consejos de terceros, termina entrando al convento junto con su madre, quien la siguió importunando y golpeando -ahora con las disciplinas-, con el fin de que fuese santa. Sin embargo, no hubo vocación, sólo pasados varios años “se puede decir que siguió a Cristo con todas veras”. El siguiente extracto sintetiza que, como Tomasina, no todas entraban deseosas y seguras de la vida conventual:

Era el natural de la M. Tomasina inconstante y vago, y así aunque vistió el hábito religioso con el fervor que he dicho, comenzó con tibieza su noviciado, prosiguió con la misma y, lo que es más sensible, se arrepintió de lo hecho... (P. O., p. 308).

Para esta religiosa del Jesús María, el encerramiento fue una constante en su vida: por su madre en el hogar, luego con los dos intentos frustrados de clausura en el convento, más tarde por su marido cuando casada y finalmente resignada a entrar “con tibieza” al claustro, donde terminaría sus años de lastimosa vida.

¹⁶³ Jenny Londoño, *Entre la sumisión...* pp. 135-136.

2. 3.- LAS BEATAS

La imposibilidad de pagar las dotes para entrar a los conventos, pero la firme decisión femenina de consagrarse a una vida devota, resguardar su propia honra, acceder a la protección y la educación, así como la necesidad de subsistencia, dirigió a muchas mujeres a cobijarse en beaterios o recogimientos y hasta incluso a promoverlos. Estas dos instituciones no aparecen –ni en la época ni en las distintas colonias hispanas– como espacios claramente delimitados. Manchado López señala varias razones que generan esta ambigüedad: su naturaleza mixta, que se inscribe tanto en el deseo de religiosidad como en la necesidad educativa; su carácter autónomo, que eventualmente tendía a modificar la primera intención de su fundación; su aislamiento, que se combinaba con la participación social y, por tanto, con su capacidad de influir en la comunidad femenina y la sociedad en general; y la relación que establecían con las Ordenes Religiosas que a su vez manifestaban cierto desinterés –tal vez prejuicio y desconfianza– por este tipo de agrupaciones femeninas¹⁶⁴.

En esta complejidad de funciones y fines, Borges Morán distingue los recogimientos de los beaterios. El primer espacio social, reuniría tres objetivos diversos: a) acoger doncellas huérfanas, viudas y casadas en proceso de separación o con ausencia prolongada de sus maridos; b) enmendar las vidas irregulares de algunas mujeres a modo de reformatorio o “cárcel”; y c) formar y educar jóvenes de distintas razas (españolas y mestizas), objetivo más próximo a lo que hoy entendemos por colegios¹⁶⁵. El beaterio, en tanto, estaría formado por doncellas y/o matronas que residían juntas con el fin de llevar una vida de compromiso religioso, bajo una regla determinada, aunque sin votos solemnes, buscando para ello, una casa arreglada a tal fin.

¹⁶⁴ Marta Mª Manchado López, “Un espacio para la mujer: notas para el estudio de los recogimientos y beaterios filipinos”, *Revista Hispanoamericana*, 2 (2012), pp. 1-16. Disponible en: <http://revista.raha.es/>. Consultado el 27/9/2013.

¹⁶⁵ Pedro Borges Morán: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. T.I. Madrid, BAC, 1992, pp. 233-234.

Abundando en la dificultad de diferenciar este tipo de centros, señala Van Deusen, centrándose en la problemática del Perú colonial, que “en el siglo XVI, el sistema de los recogimientos cambió en algunas partes de América, de un sistema básicamente educacional a uno carcelario o disciplinario”. Entre los años 1550 y 1580, en Perú, por recogimiento se entendía un lugar de redención, planeado principalmente para separar a las mestizas de las indígenas, y darles, a las primeras, una educación culturalmente peninsular. A partir de 1580, el sentido del recogimiento cambia, “el recogimiento reflejó un intento de controlar a las mujeres que escogían vidas alternativa. Para este momento, una recogida era más bien una mujer de cualquier grupo social que había violado las barreras morales y sexuales de una conducta aceptable”¹⁶⁶.

Luis Millones, por su parte, advierte el lugar social que implicaba ser beata: “ante todo una opción personal que rechazaba tanto el matrimonio como el convento, la autoridad paterna y la dominación conyugal... Las beatas se colocaban fuera de la esfera del poder masculino laico”¹⁶⁷. Sin embargo, no queda fuera del control de las Órdenes Religiosas, como señalan los autores anteriormente citados. Éstas vigilaban y guiaban las actividades de estos beaterios, especialmente después de la deriva controladora de la vida religiosa que tanto enfatiza el Concilio de Trento. La beata, se erige históricamente como una figura compleja, que lleva en su seno la esencia del viejo eremitismo y el deseo de vivir solitariamente o en pequeños grupos (*ergo*, un deseo de estar fuera de los estamentos sociales)¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Nancy E. van Deusen, “La casa de Divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660”, en Manuel Ramos Medina (coord.) *El monacato femenino...*, pp. 395-406 [p. 395].

¹⁶⁷ Cfr. Millones, Luis, *Una partecita del cielo*, Lima, Horizonte, 1993, citado por Macarena Baeza de la Fuente en “Cuerpo y rito en la puesta en escena “Mujeres coloniales” del teatro La Calderota” en *Revista Colombiana de las Artes Escénicas* Vol. 3 (2009), pp. 88 – 102 [p. 91].

¹⁶⁸ Araya Espinosa señala la ambigüedad de la figura de la beata, afirmando que hay quienes sitúan su orígenes en las beguinas medievales (siglos XII y XIII) de los Países Bajos. Sin embargo, -dice la investigadora- en el siglo XIV, el *Manual de Inquisidores* las consideró herejes, porque esa vida autónoma desafiaba el control y la autoridad de la Iglesia. Alejandra Araya Espinosa, “De espirituales a históricas: las beatas siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia* N° 37, Vol. I (2004), pp. 5-32 [p. 7].

Por otra parte, en la Hispanoamérica colonial se evidencia en mucha de sus poblaciones, la falta de conventos, pues aunque hubo períodos en que florecieron enérgicamente, no llegaron a ser suficientes ni en todas las localidades ni en todos los tiempos. A esta carencia se une la situación económica personal de cada mujer, no siempre capaz de hacer frente a la dote conventual.

“La beata fue una figura más contestataria en cuanto a que se impuso sin la anuencia o el gusto de la jerarquía masculina, que siempre albergó sus sospechas y dudas acerca de ellas. La beata es la mujer laica y hasta cierto punto independiente que reclama su lugar en el proceso de reforma de la Iglesia católica y su derecho a la espiritualidad. No se debe ver como una figura «rebelde» sino como una forma alternativa de ingresar la vida religiosa, ya que su nacimiento, su falta de recursos económicos o su filiación étnica le vedaban la entrada a los conventos”¹⁶⁹.

La conducta que la sociedad esperaba de las beatas durante la Colonia era, en palabras de Araya Espinoza, la siguiente:

“Su vida debía seguir un modelo de santidad que, desde el siglo XII, el cristianismo venía difundiendo y definiendo: renuncia al mundo material, mortificación de los sentidos, purificación permanente que ayudase a una comunicación más perfecta con la divinidad y -desde el siglo XVI, en medio de los convulsionados tiempos de reformas y contrarreformas-, una vida de recogimiento y recato, así como una conducción más metódica y controlada de la espiritualidad”¹⁷⁰.

Este era el concepto que la sociedad tenía de la “beata ideal”, sin embargo, el término -que ya notamos es ambiguo- también giró en torno a aquellas mujeres que iban “de la virtud a la perversidad en contradicción permanente, siendo la beata embustera y afectadora de santidad” -a juicio de Araya- por encontrarse dentro del sistema pero en el

¹⁶⁹ Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (Eds.), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, México, Publicado en Archivo General de la Nación/Universidad de las Américas, 2002, pp. 10-11. Disponible en red:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/monjas-y-beatas-la-escritura-femenina-en-la-espiritualidad-barroca-novohispana-siglos-xvii-y-xviii--0/html/5a438431-f3fb-4157-9cb6-f50d756763aa_12.html

Consultado el 18/7/2013 Consultado el 22/7/2013.

¹⁷⁰ Alejandra Araya Espinosa, “De espirituales a histéricas...”, p. 8.

margen del mismo, entre las solicitudes de una sociedad que necesitaba de sus habilidades, pero que al mismo tiempo le temía por ellas¹⁷¹.

Además del ya comentado caso de la beata Antonia Lucía, ampliaremos lo que habíamos adelantado en páginas anteriores sobre el beaterio veracruzano que dio origen al Convento de San Joseph de Puebla, y que se recoge en los primeros capítulos de *Fundación y primero siglo*. Las hermanas Ana y Beatriz eran hijas del médico Fernando Núñez de Montalbán, casado en tierras andaluzas con doña Leonor Gómez de Sotomayor, de origen noble (emparentada con el “nobilísimo tronco de los Excelentísimos Duques de Béjar”). Al morir éstos, las jóvenes, huérfanas y “sin tomar estado” aún, son solicitadas para ir a América por su hermano Pedro, quien ya se encontraba gozando de los beneficios del Nuevo Mundo. Las hermanas consultan con su familia peninsular y deciden abandonar su patria. Así, hacia el año 1585, viajan en compañía de un tío, don Rafael de Sotomayor, “para que viniesen con la decencia que pedía su estado y calidad de sus personas”. La aventura que significaba viajar en aquella época merece la transcripción del siguiente pasaje, que además dará pie para algunas reflexiones:

La madre Micaela de Santiago y la madre Melchora de la Asunción, cuyos cuadernos contienen estas noticias, certifican que, habiéndose embarcado las dos hermanas en compañía de su tío para este reino, en las costas de esta Nueva España, fueron apresadas por embarcaciones en que venían enemigos corsarios, y que después de haberlos robado a todos, los arrojaron en una isla desierta. Viéndose estas dos nobles y virtuosas doncellas robadas en aquellos páramos, estimaron y apreciaron ver su honestidad libre de los atrevimientos y desafueros que de ordinario ejecutan, con todos los prisioneros, estos crueles piratas. Mas teniendo éstos noticia de que estas dos señoras venían llamadas de un hermano suyo muy rico, que vivía en Veracruz, por el interés de lograr un gran rescate, dieron vuelta otra vez a la isla donde las habían desembarcado para

¹⁷¹ *Ibid*, pp. 8 y 9.

apresarlas. Por lo cual, se vieron obligadas a entrarse, en compañía de su tío y de todos los demás, por incultos montes y asperísimas sierras, caminando muchas leguas a pie por despoblados, siendo todos estos infortunios ocasión para después de haber pasado terribles calamidades, con la adversidad de tan fatales sucesos, al cabo de un año de haber salido de España, llegasen al puerto de San Juan de Ulúa y ciudad de Veracruz...” (F. P. S., p. 32).

En primer lugar cabe destacar que, si bien en los escritos conventuales lo habitual era construir una narración de vida dentro del esquema ya referido (orígenes de la religiosa, entrada al convento, hechos extraordinarios...), también podemos llegar a encontrar relatos de viajes tales como el citado. Estos testimonios, que se asemejan a las crónicas de los viajeros entre la Península y las Indias Occidentales, nos dan la mirada femenina de semejantes odiseas y de los riesgos a los que se exponían en dichas travesías.

En segundo lugar, también se manifiestan en el texto, los ojos atentos de los familiares que las rodean, y que no descuidan en ningún momento la doncellería de las hermanas. En la virginidad de Ana y Beatriz se traslada la honra familiar desde la Península a América. Cuidada primero por los padres en Andalucía, por el tío durante la travesía del Atlántico, para finalmente ser depositada a salvo junto a su hermano Pedro. Además, si los “cruels piratas” no llegaron a manchar la “honestidad” de las “nobles y virtuosas doncellas”, se podrá comprobar que también la “Divina Providencia” las supo proteger en su momento, por lo que *darían infinitas gracias a Dios, Nuestro Señor, que fue servido de favorecerlas, sacándolas de tantos riesgos y librándolas de tantos peligros hasta llegar a verse en salvamento...* (F. P. S., p. 33).

Sin embargo, un tiempo después del reencuentro con el hermano, éste muere y las deja herederas de una cuantiosa riqueza, y como las hermanas *por la honestidad de su estado y por la ineptitud de su sexo para los tratos, no podían administrar el caudal*, se

consulta a un confesor y se decide que Beatriz, por ser la mayor, elija el estado de matrimonio. De esta manera, Juan Bautista Machorro se convierte en protector, administrador (y poseedor) del patrimonio de las hermanas Núñez, y en el cuarto hombre en velar por su honra, para Beatriz será dentro del matrimonio y para Ana, manteniéndola en su casa y en *un cuarto separado para su habitación y recogimiento*. Estas circunstancias son las que darán origen al beaterio, en el que Ana Núñez se erige como la primera fundadora. Luego se irán sumando otras mujeres. La primera, Elvira Suárez, una española que queda viuda y que pierde su bebé al poco de llegar a Veracruz. Al enterarse Ana Núñez de todo lo que había acontecido a esta mujer -“muy inclinada a la virtud” y con “buena sangre”- *se la llevó consigo a su casa (...) la prohió como piadosa madre y se engendró entre las dos tan cordial amor, que en todo el día no se apartaban, viviendo gustosísimas en el retirado cuarto que tenía doña Ana...* (F. P. S., p. 35). En este recinto, pues, se empleaban ambas en los ejercicios espirituales, dedicándose a la oración y a la mortificación, siendo dirigidas por un religioso de la Compañía de Jesús, el padre Alonso Ruiz.

En otro infausto viaje trasatlántico, una gran tormenta destroza el navío y cambia el derrotero que llevaban dos hermanas sevillanas que pretendían reunirse con un “pariente acaudalado” que se encontraba en Honduras. Así, María y Ana Fajardo, quedan varadas en Veracruz, “afligidas y atribuladas”, lamentando la fatalidad de encontrarse desamparadas en tierras ajenas y extrañas. Ambas son recogidas también por la piadosa Ana Núñez, y aunque luego María se separaría para contraer matrimonio, Juana llegaría a ser priora y maestra de novicias del centro religioso.

Al poco, las tres beatas decidieron que sería mejor idea trasladarse a una casa propia para poder “vivir más retiradas y con mayor quietud”, y eso fue lo que hicieron, aunque debieron enfrentarse a la oposición de Beatriz que, cuando le quedaba tiempo fuera de

sus responsabilidades matrimoniales, participaba eventualmente del beaterio (apréciese una vez más las particularidades de los roles de los matrimonios y beaterios), así como a la de don Juan Bautista Machorro que le manifestó a Ana *que considerase los graves peligros a que ponían de vivir solas tres mujeres, las incomodidades forzosas que se obligaban a padecer y sobre todo la ocasión que daban, abriendo puerta a la murmuración con tan extraña novedad* . (F. P. S., p. 37).

Y aunque la novedad resultara extraña y demasiado intrépida en aquella época y en aquellas tierras, las “tres varoniles mujeres”, -como las llamaría Sigüenza en expresión no por generalizada menos cargada de sentido valorativo- se independizan del cuidado y control del esposo de Beatriz Núñez, para organizar su vida y su retiro:

Determinaron observar rigurosa clausura, saliendo sólo a la iglesia del colegio de la Compañía de Jesús para oír misa y frecuentar los santos sacramentos, recibiendo la dirección de sus padres y maestros espirituales. Cerraron la puerta a toda comunicación no admitiendo visitas si no era la de doña Beatriz que solía algunas veces visitar a su hermana, envidiando el sumo gusto y consuelo con que vivían en aquel encerramiento (F. P. S., p. 37).

Luego se trasladarían a Puebla, solicitando la licencia necesaria para formar un “recogimiento” de mujeres. El señor Obispo no se la otorgó inmediatamente, mas habiendo tenido conocimiento que aquellas mujeres habían permanecido varios años con una vida ejemplar, reconoció aquella casa como recogimiento con su propio oratorio. Así la tutela del beaterio iba basculando hacia las autoridades eclesiásticas y, particularmente, hacia los jesuitas:

...la señora doña Juana Fajardo le pidió al padre rector les dispusiese y formase algún modo de reglas y constituciones que observar y seguir (...) fueron muy conformes y parecidas a las que guardan y observan las religiosas carmelitas descalzas de la Sagrada Reforma para el régimen. En

lo interior la obediencia a doña Ana como a su superiora y prelada (F. P. S., p. 38).

De esta manera, una serie de factores de diversa índole (algunos fortuitos, otros inherentes a la sociedad tradicional y patriarcal) confluyeron en lo que de beaterio independiente y espontáneo, acabaría constituyéndose en el primer claustro de carmelitas descalzas en el Nuevo Mundo. Un par de años más tarde se fundaría el siguiente en Sta. Fe de Bogotá (1606) y seguirían proliferando muchos otros a lo largo del siglo XVII. Martínez Cuesta señala que “el origen de estos carmelos fue un tanto anómalo”, pues “eran producto de iniciativas locales y, contra la voluntad expresa de Santa Teresa, nacían sujetos a la jurisdicción episcopal y bastante desconectados de los carmelitas descalzos...”¹⁷². Más allá del origen de los conventos carmelitanos, no debe perderse de vista que no fue inusual que la fundación de un beaterio fuera el germen, con el que burlar la prohibición de fundar monasterios sin expresa licencia real; tal estratagema resultaría exitosa en muchos casos, baste recordar el origen de los conventos de Santa Clara, San José y Santa Catalina de Siena en México¹⁷³, o el del monasterio novogranadino de la Limpia Concepción, surgido a impulso de doña Magdalena de Velasco (1584)¹⁷⁴; aunque en otros, no vería culminadas sus expectativas, como ocurre con el beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced, que no alcanzaría nunca, pese a sus repetidos intentos, condición de convento¹⁷⁵.

¹⁷² Ángel Martínez Cuesta, “Las monjas en la América colonial, 1530-1824”, *Thesaurus*. Tomo L. núms. 1, 2 y 3, (1995), pp. 572-626 [pp. 582-583].

¹⁷³ Han sido estudiados por Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, T. II, México, UNAM, 2004, pp. 33-45.

¹⁷⁴ Jesús Paniagua Pérez, “El Monacato femenino en la Audiencia de Santa Fe (Siglos XVI- XVIII)”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América. 1492-1992*, T. I, León, Universidad, 1993, pp. 299-314 [p. 301].

¹⁷⁵ M^a Isabel Viforcós Marinas, “El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformación en convento (1730-1758)”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino...T.1*, pp. 357-365.

2. 4.- SOLTERAS, VIUDAS Y DIVORCIADAS

Recapitulando lo antes expuesto -y anotando el éxito, que en este sentido, tuvo la reproducción de esquemas peninsulares-, las mujeres que no contraían matrimonio, ni eran aceptadas en un convento, ni tampoco se integraban en un beaterio, se erigían como un colectivo en problemas.

Quijada y Bustamante señalan, para la Nueva España, los espacios subalternos que se generaban cuando la mujer quedaba fuera de las instituciones antes mencionadas:

“...lo cierto es que el funcionamiento social originaba otras situaciones muy diferentes, como la “soltera”, es decir, la mujer adulta que no ha tomado estado, la “separada legalmente” o la “viuda”. Más aún, también existía el caso de la mujer abandonada por su marido, o incluso el de aquella cuya condición de mujer casada con hombre “borracho y derrochador”, o bien enfermo, impedía la aplicación de tutoría”¹⁷⁶.

En el caso de las solteras que no tenían una familia que cuidar, ni tenían lugar en un convento o beaterio al que poder acogerse aun a edad avanzada, lo más probable es que quedaran socialmente marginadas. Ya hemos citado el caso de las hermanas Beatriz y Ana Núñez referidas por Gómez de la Parra; para ellas se había decidido que la mayor (Beatriz) se casara, en tanto Ana aun *los muchos casamientos que se trataban con personas de ilustre calidad y de grande conveniencia, con consejo de su padre espiritual, se resolvió a permanecer en el estado de doncella, ofreciendo y consagrando a Dios su virginidad* (F. P. S, p. 35). Será pues una “soltera” (deducimos que por decisión propia) opción que podría haberle acarreado la celosa persecución moral de la sociedad, si no fuera que de ello se hubiese protegido doblemente: primero, viviendo con su hermana casada, es decir tutelada por su cuñado, Juan Bautista Machorro, y segundo, con un estrecho contacto con los religiosos: *Dirigida en lo espiritual por los*

¹⁷⁶ Mónica Quijada y Jesús Bustamante, “Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación”, en G. Duby y M. Perrot, (dirs.), *Historia de las mujeres*. T. 3. *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 2003, pp.648-668 [p. 650].

religiosos de la sagrada Compañía de Jesús, frecuentaba los santos sacramentos, ejercitando la oración acompañada con el retiro y la mortificación (F. P. S., p. 35).

Otras solteras, despreocupadas de los rigores morales que manejaba la época (de quienes la sociedad sí se avergonzaba), tuvieron amantes -solteros o casados-, o llegaron a vivir en concubinato. De cualquiera de estas relaciones, si se procreaban hijos, éstos nacían en condición de ilegitimidad (los casos de barraganía a los que aludía Londoño)¹⁷⁷.

Como se desprende de la cita de Quijada y Bustamante, el problema de las mujeres solteras no quedaba zanjado con concretar un matrimonio si el marido, por las circunstancias que exponen los autores, no podía ejercer el poder tutelar. Aunque no era ni deseable ni permitido por las instituciones religiosas y civiles, el divorcio operó en casos de extrema necesidad.

Solteras, viudas o divorciadas, eran condiciones sociales no bien vistas que, en el mejor de los casos, se resolvían quedando (o regresando) a la casa familiar para estar al cuidado de los padres. Estos “roles” lastrados por la carencia de prestigio, resultaban preocupantes, especialmente, porque se alejaban de los ámbitos de control masculino: “Viudedad y soltería fueron, en la mujer, dos estados colocados siempre en el punto de mira de la sospecha porque ¿quién garantiza su honra?, ¿quién pone riendas a su ‘natural torcido’?”¹⁷⁸.

Ya nos hemos referido a las “solteras”, veamos el caso de las viudas. Esta constante preocupación por la honra propició el que algunas mujeres tomaran el hábito luego de toda una vida de haber criado hijos y nietos. Gómez de la Parra registra en su obra el caso de la madre Mariana del Santísimo Sacramento, que recibió el hábito a los sesenta y dos años de edad y murió en el convento a los ochenta. Esta decisión fue

¹⁷⁷ La ilustre religiosa novohispana, sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) fue una hija ilegítima, hija del vasco Pedro Manuel de Asbaje y Vargas Manchuca y de Isabel de Ramírez Santillana, criolla.

¹⁷⁸ José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 148.

obstaculizada por las carmelitas que “*procuraban desvelar su pretensión, ponderándole las asperezas de la descalcez carmelitana, pareciéndole imposible que pudiese tolerar una mujer criada toda su vida en regalo...*” (F. P. S. p. 210). Pero no sólo tuvo que superar las trabas que le ponían sus futuras compañeras de claustro, también tuvo que enfrentar a su propia familia:

De parte de sus hijos y nietos era también fuerte el combate (...) porque pensando que en su edad no era fácil seguir la comunidad, no era mérito vestir tan solamente el hábito con desconsuelo de los suyos, y si habiendo entrado se volvía a salir por no poder abrazar el instituto, sería dar qué decir a todos (F. P. S., p. 210).

Una vez más, se advierte la importancia que la sociedad le otorgaba al “qué dirán” y así, el calvario de salvaguardar la honra perseguía a todas las mujeres sin importar qué edad tuvieran.

La situación de la mujer viuda no sólo se vio condicionada por la religiosidad imperante y la obligación de velar por su honor (que se extendía al de su familia toda), también jugó un papel fundamental su estatus económico y las relaciones personales que pudiera manejar. Y así como algunas solicitaron entrada en los conventos (viendo estos espacios como único y último recurso para salir de su situación de desamparo) otras, que solían moverse entre las elites influyentes, se decantaron por emprender alguna fundación conventual, ser patrocinadoras de algún claustro o incluso dirigir alguno de los muchos recogimientos que iban proliferando en la época. Con esto abrimos una precisión suficientemente significativa y que amerita una distinción importante dentro del colectivo de las “viudas”. En la marginalidad y vulnerabilidad quedaban sí, pero las más pobres, incluso no estando en la viudedad: “No existía lugar

para la mujer humilde y sin estado en aquella sociedad, al carecer de trabajo para ganar dinero y poder sustentarse”¹⁷⁹.

En el otro extremo de la escala social, la documentación y las crónicas nos ofrecen ejemplos de viudas que promovieron la fundación de conventos (que podían surgir, o no, de un beaterio primigenio) o tutelaban centros que oscilaban entre lo educativo y lo asistencial (colegios y recogimientos), y con estas aspiraciones (que generalmente lograban concretar) quedaban lejos de ser un colectivo marginado. El control que éstas consiguieron ejercer sobre otras mujeres, el empeño que, a ojos de la sociedad pusieron en reformar a las de su propio género, las cubría de respeto y dignidad, confiriéndose a sí mismas un nombre que las elevaba incluso sobre muchas casadas o monjas. De los escritos de la época se desprende, además, no sólo la autoridad con la que muchas mujeres viudas se arrogaron el control y la tutela de otras menos favorecidas económicamente, sino también la habilidad y el poder que tuvieron muchas de ellas para convencer, disuadir incluso litigar con los hombres de religión con los que inevitablemente debían tratar para sus propósitos.

Por citar algunos ejemplos, que tomaremos del cuidadoso estudio de M^a Isabel Viforcós *Mujer, claustro y reclusión en la Lima del arzobispo Mogrovejo* señalaremos que: el monasterio limeño de la Encarnación fue una “iniciativa [que] partió de dos mujeres blancas, nobles, viudas y emparentadas entre sí” (doña Leonor Portocarrero y su hija Mencía); el segundo monasterio limeño, el de la Concepción fue una “fundación ligada igualmente a una mujer, española, blanca y viuda” (doña Inés Muñoz Rivera). Poderosa encomendera y titular del obraje de Sapallanga, su doble viudedad y la pérdida de todos sus hijos la inclinaron a la mencionada fundación, donde además de las motivaciones espirituales no faltaron las sociales. Llegaron como guías a este convento

¹⁷⁹ Isabel Arenas Frutos, “Mecenazgo femenino y desarrollo conventual en Puebla de los Ángeles (1690-1711)” en C. García Aylluardo y M. Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, *Mujeres, instituciones y culto a María*, México, 1994, pp. 29-39.

dos religiosas agustinas, y mientras doña Inés solicitaba recursos económicos al rey Felipe II, vivió como seglar dentro del convento. Más tarde dirigió el monasterio como abadesa. Finalmente, en el estudio se señala un tercer monasterio erigido en Lima, el de la Santísima Trinidad, que también nació a impulso de una viuda, doña Lucrecia Sansoles y de su hija. Lucrecia tomaría los hábitos y sería abadesa vitalicia, siendo sucedida por su hija¹⁸⁰.

Arenas Frutos registra acciones similares entre algunas poblanas, mujeres cuya posición socio-económica les permitía la creación de este tipo de fundaciones:

“A lo largo de la etapa colonial, otras mujeres, poseedoras de amplias fortunas y conscientes de la situación en la que se hallaban las más necesitadas, habían legado parte de sus capitales, si no todos, en algunos casos, tratando de paliar este difícil problema, mediante la fundación de conventos o monasterios femeninos donde se pudieran recoger estas doncellas pobres”¹⁸¹.

En este sentido, recogerá la figura de doña Ana Francisca de Zúñiga y Córdoba, “viuda y sin descendencia”, que tenía una fortuna considerable y que junto a unas religiosas capuchinas que llegaban desde la ciudad de México, se abocaron a la fundación del convento de San Felipe de Jesús¹⁸².

Pero no todas se decantaban por las obras religiosas o benéfico-asistenciales, pues también hubo mujeres que al perder al marido supieron aprovechar su condición para tomar las riendas económicas de la casa:

“las viudas recibían (...) los bienes gananciales y del marido, que quedaban a su cargo y administración (...). Precisamente esta función administradora de la empresa familiar contribuyó a que las viudas novohispanas aparezcan

¹⁸⁰ M^a Isabel Viforcós Marinas, “Mujer, claustro y reclusión en la Lima del arzobispo Mogrovejo”, *Astorica* 28, (2009) pp. 38-46.

¹⁸¹ Isabel Arenas Frutos, “Mecenazgo femenino...”, p.30.

¹⁸² *Ibid*, p. 31.

en los registros notariales como un grupo empresarial y económico particularmente activo”¹⁸³.

El fenómeno no fue privativo de Nueva España, pues tampoco faltan ejemplos en el ámbito virreinal peruano, como las viudas-empresarias que señala Pablo Lacoste, para Chile, o López Beltrán para Charcas, sin olvidar la chilena Catalina de los Ríos, alias la “Quintrala”, paradigma de mujer maligna y poderosa¹⁸⁴.

En el entramado social queda, como hemos adelantado, la situación de las divorciadas. Las razones para disolver un matrimonio legal se toparon, con la burocracia, la pobreza y la deshonra:

“La Iglesia católica sólo permitió la separación matrimonial bajo circunstancias extremas, tales como adulterio consuetudinario y público por parte del marido, abusos físicos durante largo tiempo, o abandono del hogar. Debido a la complicación de los trámites, las dificultades económicas que todo ello implicaba y la vergüenza social que producía, no había muchas mujeres dispuestas a seguir el proceso de un divorcio, y muchas de ellas optaban simplemente por tratar de conseguir un cambio en el comportamiento de sus maridos”¹⁸⁵.

El análisis que hace Nancy E. Van Deusen, para el caso de las divorciadas del Perú, entre los años 1580 a 1660, es suficientemente ilustrativo como para hacerlo extensivo a la situación de la mujer divorciada (o en proceso de divorcio) en los otros territorios hispanoamericanos. Señala que las divorciadas, -que se albergaron principalmente en

¹⁸³ Mónica Quijada y Jesús Bustamante, “Las mujeres en Nueva España...”, p. 651.

¹⁸⁴ Pablo Lacoste, “Vida y muerte de doña Melchora Lemos, empresaria vitivinícola y terciaria de la Orden de Predicadores (Mendoza, Reino de Chile, 1691-1741)”, *Revista de Indias* 237 (2006), pp. 425-452 y Clara López Beltrán, “Empresarias y herederas: viudas de la élite de la ciudad de La Paz en Charcas, siglo XVII” en Ramos Medina, Manuel (ed.). *Viudas en la historia*. México, Centro de Estudios de Historia de México / Condumex, 2002, pp. 147-163. Inolvidable también en el Chile del siglo XVII la mencionada viuda Catalina de los Ríos y Lisperguer (1604-1665) -La Quintrala- cuya azarosa vida de intrigas y rebeldía la hizo acreedora del apelativo de “monstruo”. (Rosa Sarabia, “Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer y la construcción del monstruo Quintrala”, *Anales de la Literatura Chilena*, 1/1 (2000), pp. 35-52).

¹⁸⁵ Asunción Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana” en *Historia de América Latina*. Universidad de Cambridge, T. 4. *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Ed. Crítica, Barcelona, 1990. Disponible en red:

http://www.fmmeduccion.com.ar/Bibliotecadigital/Lavrin_mujer.pdf Consultado el 30/3/2015.

dos recogimientos limeños: el recogimiento de las Divorciadas (1589) y el de María Magdalena (1592)-, eran “vistas como marginadas, tanto sexual como socialmente”; aquellas que estaban en proceso de separación eran depositadas en una casa privada o institucional mientras se resolvía el pleito¹⁸⁶. El recogimiento de las divorciadas estuvo estrechamente vinculado a una comunidad de clarisas: “Aunque la creación de esta institución se atribuye también al arzobispo [Mogrovejo], su génesis es tan desconocida como la del propio monasterio”¹⁸⁷. Hacia 1589 el claustro clariano y el centro de acogida de divorciadas estaban ya vinculados, aunque éste último no fue el único que albergó a mujeres en proceso de separación¹⁸⁸. Según Van Deusen antes de esa fecha “los tres conventos y dos hospitales (...) sirvieron como recogimientos o casas de depósitos para las divorciadas, mujeres abandonadas o las necesitadas de asilo temporal”¹⁸⁹. La urgencia de crear este espacio responde al creciente número de mujeres que no se casaban ni entraban a los conventos, y tampoco eran “niñas” que pudieran vivir como educandas en los monasterios; algunas de éstas participaban de un indistinguible estatus social que aparejaba etiquetas diversas: “las perdidas”, “las arrepentidas”, “las distraídas”, etc. Mogrovejo pensó que la cercanía de las religiosas clarisas podría reconducir a estas mujeres (de hecho el convento y la casa de las divorciadas estaban separadas únicamente por una pared), pero la actitud de las religiosas fue claramente hostil hacia sus “vecinas colindantes”:

“...el recogimiento fue visto con malos ojos por las monjas. Las clarisas afirmaron año tras año que la casa no les importaba porque ‘es una casa de legas donde cosas de pecado no espiritualidad predominan’. Ellas solicitaron repetidas veces al arzobispo que trasladaran al recogimiento a otra parte, a pesar del hecho de que éste se había construido con anterioridad al convento. Reclamaron que la pared desfiguraba la

¹⁸⁶ Nancy E. van Deusen, “La casa de Divorciadas...”, p. 395.

¹⁸⁷ M^a Isabel Viforcós, “Mujer, claustro...”, p. 59.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Nancy E. van Deusen, “La casa de Divorciadas...”, p. 397.

perfección de su estado conventual y se quejaron de que la casa de las Divorciadas acabó con el agua de la acequia en el molino de Santa Ana, propiedad de las monjas. También dijeron que el cabildo eclesiástico siempre favorecía a las divorciadas en casos de propiedad y que ciertas autoridades mantenían ‘amistades’ muy sospechosas con la gobernadora y con las recogidas o ‘mujeres perdidas’¹⁹⁰.

Y finalmente, la casa de las divorciadas terminó siendo trasladada en 1609 a una casa alejada del convento.

El otro recogimiento el de La Magdalena fue apoyado por el virrey Velasco (1596-1604), quien también consideraba peligroso a este colectivo de mujeres fuera de las instituciones matrimoniales o claustrales. Lo concibió -explica Van Deusen- como un lugar “híbrido” por su función correccional y de recogimiento: “A diferencia de Mogrovejo, Velasco puso a las divorciadas, amancebadas, prostitutas y a otras “mujeres perniciosas e insolentes”, bajo el mismo concepto general de “mujeres decaídas”¹⁹¹. La diversidad de situaciones que albergó La Magdalena fue más amplia que la Casa de las Divorciadas, de la cual debían retirarse si no podían pagar su sustento. Derivadas de allí a La Magdalena las mujeres en proceso de divorcio convivieron, como consta en las palabras de Velasco, con prostitutas incluso con mujeres criminales pues, mientras funcionó la institución (1592-1610) sirvió también de cárcel. La cercanía de este centro con el convento de La Encarnación trajo problemas, y las monjas se quejaron de que las campanadas de la capilla (que se había edificado para que las arrepentidas pudieran oír misa) alteraban su vida de oración y silencio. Las monjas pleitearon, el campanario fue destruido y poco tiempo después dejó de funcionar La Magdalena, pasándose sus propiedades a la Casa de las Divorciadas¹⁹².

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.* p. 398.

¹⁹² *Ibid.*

Para la ciudad de Quito muchas mujeres en proceso de separación fueron destinadas a un recogimiento erigido tempranamente, hacia 1595, la casa de Santa Marta.

“La casa de Santa Marta se creaba con triple finalidad de servir de reformatorio para las mujeres de vida escandalosa y disoluta, de refugio honesto y seguro para aquellas casadas que se hallaban inmersas en procesos de separación matrimonial y de centro de educación para huérfanas mestizas y descendientes de conquistadores”¹⁹³.

Si por una parte la moral social de la época se tranquilizaba con este tipo de recogimientos, por otra, la heterogeneidad de vidas y situaciones que éstos congregaban aparejaba nuevos conflictos. De esta manera se alzaron voces contra este tipo de espacios como fue la del agustino fray Bartolomé Vallejo, quien entre otros motivos para oponerse a dicha fundación, argumenta, a propósito de las mujeres en vías de divorcio:

“Respecto a las casadas que se hallan en proceso de separación, la dureza del recogimiento puede provocar en ellas efectos disuasorios e inducir las a volver con sus maridos. Pero ha de tenerse en cuenta que en caso de que la demanda de divorcio fuese justa, la mujer no debería ser sometida a medida coercitiva alguna, con lo que al encerrarla se estaría cometiendo una grave injusticia, amén de propiciar la reanudación de una vida conyugal con frecuencia pecaminosa”¹⁹⁴.

Probablemente razones de otra índole tenía el agustino para oponerse a la apertura de este centro, pues no era lo común que alguien se preocupara por la comisión de “grave injusticia” contra las divorciadas. De hecho, lo usual era intentar convencerlas de regresar con sus maridos:

“En cuanto a los casos de divorcio o nulidad, siempre late en ellos la idea de la culpabilidad femenina, y por ello, lo que había comenzado siendo un depósito para garantizar el que la mujer pudiera seguir libremente su causa

¹⁹³ M^a Isabel Viforcós Marinas, “Los recogimientos, de centro de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito”, *Anuario de Estudios Americanos*, L/2 (1993), pp. 59-92 [pp. 63 y 64].

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 68.

matrimonial, se convierte con el tiempo en un medio de represión para lograr que retire su demanda y se salvaguarde la autoridad del marido, al que en todo momento se le reconoce “dominio sobre el cuerpo y persona de la mujer”, y la indisolubilidad del vínculo conyugal”¹⁹⁵.



Fig. 4.- Soltería y viudedad: *Retratos de Juana de Asbaje S. XVII (izq.) y de Mª Gertrudis Clemencia Caycedo S. XVIII (dcha).*

¹⁹⁵ Mª Isabel Viforcós, “Los recogimientos...”, pp. 84-85.

2. 5.- LAS MANIFESTACIONES HETERODOXAS: ILUSAS, ALUMBRADAS, VISIONARIAS...

Si resulta tarea compleja precisar los roles de las casadas, las beatas, las monjas y demás colectivos femeninos durante la Colonia, estos otros espacios que se salen del marco de las instituciones sociales, como simples manifestaciones de religiosidad, presentan un problema adicional para su comprensión, por dos razones:

Primeramente, la dificultad para diferenciar entre ilusas, alumbradas, iluminadas, posesas¹⁹⁶, etc. ya que estos términos se han usado frecuentemente de manera indistinta (tanto ahora, como en los siglos que estudiamos).

En segundo lugar, porque estos espacios alternativos podían superponerse a los ya desdibujados espacios sociales que analizamos anteriormente. Dicho en otros términos, una religiosa de clausura podía, por determinadas experiencias (visiones, éxtasis, arrobos, persecuciones demoníacas, etc.), empezar a ser considerada ilusa, por lo que su persona quedaba oscilando peligrosamente entre la ortodoxia que *a priori* daba el claustro, y la heterodoxia sobrevenida de sus prácticas. Esta experiencias a las que aludimos, las encontramos tan extendidas en las vidas de religiosas (las que mencionan nuestras fuentes son tan solo algunos ejemplos de los tantos que tuvo la época), que se convierten en sustancia casi imprescindible para elaborar un relato de perfección conventual. Entonces cabe preguntarse ¿por qué ante la manifestación de estas vivencias, unas religiosas (sucedió también con las beatas) acaban expuestas en textos ejemplarizantes, en tanto que otras terminan respondiendo ante el Tribunal Inquisitorial? Más llamativo aún, hay casos -como el de Isabel de la Encarnación-, que

¹⁹⁶ Tomamos como referencia la definición de Ferrús y Girona: “El término “ilusa” procede de los archivos de la Inquisición y designa a aquellas mujeres que fingían contactos con la divinidad, exhibiendo sus cuerpos como prueba de ello” (B. Ferrús y N. Girona, en “Estudio Preliminar”, p. 13, nota 20). Por su parte Concepción Zayas, señala que “...los términos alumbrado o iluminado a la par de calvinista o jansenista, fueron empleados como denominaciones que, de manera general, señalaban a cualquiera que intentara salir del control de la Iglesia”. (C. Zayas, “La escritora Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz”, *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII/1 (2001), pp. 61-81 [p. 64]).

se encuentran pisando ambos escenarios. De ahí que su biógrafo quiera, a golpe de pluma, inclinar la balanza hacia el lado de la santidad:

Corrió la venerable madre Isabel de la Encarnación las líneas del padecer con invicta paciencia; en el cuerpo, con las enfermedades agudas y molestas, con los inexplicables tormentos, que ejecutaban en ellas las furias diabólicas, y con las penitencias que cogía por su mano; en el espíritu, con las tentaciones contra la castidad, que toleró y venció en el prolongado tiempo de diez años, con la infamia que lastimó su honor de ser tenida por endemoniada, ilusa y embustera, hasta que el mismo tiempo desengañó a algunos confesores, que así lo sentían, y a las religiosas, que con celo del honor del convento recelaron mucho de lo extraordinario de su padecer (F. P. S., p. 446).

Esta defensa de la honestidad, confirma que, evidentemente, en la época había grandes embaucadoras que, por diversas razones, pretendieron aprovecharse de un universo simbólico que mezclaba -con llamativa naturalidad- lo sobrenatural, la fantasía y la realidad. Ramírez Leyva analiza en esta línea la apropiación de la figura del demonio en tres casos inquisitoriales de fingimiento que atañen a mujeres de la Nueva España: Dos monjas, Margarita de San Joseph del convento del Jesús María, y Paula Rosa de Jesús, profesa del convento de San Lorenzo de la ciudad de México; y una beata, Agustina Josefa Palacios. Este último, también fue un caso muy sonado en la época, y un claro ejemplo de apropiación del universo simbólico en beneficio de intereses personales, pues para estar en contacto permanente con su confesor, la beata, fingía estar poseída por el demonio¹⁹⁷.

Otras muchas fueron influenciadas por ese universo en el que estaban inmersas, y que tanto podía aparejarles fama, como ponerlas en problemas con las autoridades. Lo que parece quedar claro, es que estamos en un ámbito inconmensurable por todas las variables que entran en juego: intención, religiosidad, malicia, manipulación,

¹⁹⁷ Edelmira Ramírez Leyva, “El demonio en el discurso de algunos procesos inquisitoriales”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino...*, pp. 341-350.

ignorancia, necesidades personales... “Evidentemente, en este mundo de milagros, arrobos y profecías existe una complejidad de intenciones y motivaciones difíciles de delimitar, tan difícil como la mente humana”¹⁹⁸.

Marina de la Cruz -a la que ya hemos hecho referencia- fue una gran amiga del afamado místico Gregorio López¹⁹⁹, al punto que Sigüenza dedica un capítulo especial a la relación entre ellos: “Amistad y finísima correspondencia que hubo entre la V. M. Marina de la Cruz y el admirable anacoreta Gregorio López...”. Para este eremita -así como para otros místicos de la época- no era difícil influir sobre aquellas mujeres que, como Marina, mostraban especial disposición y sensibilidad para la espiritualidad. Estas figuras, estaban rodeadas de un aura de seducción religiosa, pero al estar fuera de los estamentos clericales representaban también una amenaza para el orden social.

La relación entre el anacoreta y Marina tuvo dos maneras particulares de establecerse: al principio “se comunicaban personalmente”, luego, cuando ella entra al convento y él se retira a Santa Fe, “se visitaban en espíritu”, un privilegio que tenía la religiosa quien *siempre confesó con ingenuidad muy sencilla habérselo concedido Dios así para su provecho y que lo propio le acontecía con otras muchas almas, a quienes comunicaba del mismo modo* (P. O., p. 181). De esta última manera y mediante una visión en la que se le aparece con su vestido pardo, le anuncia Gregorio su muerte en 1596: “*Hermana, yo me voy al cielo; vuestra ida no será tan presta, porque sois menester para servicio de Dios y consuelo de este convento*” (P. O., p. 182).

¹⁹⁸ José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 350.

¹⁹⁹ Concepción Zayas, retoma las investigaciones de Álvaro Huerga que señala: “En los procesos instruidos por el Tribunal novohispano de 1595 a 1600, se nombra a Gregorio López en diversas ocasiones, como si hubiera sido el origen de la secta de los alumbrados de la Nueva España”. (Cfr. A. Huerga, *Historia de los alumbrados. Los Alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*. Madrid, 1980, p. 516) y considera que con la figura del citado anacoreta se inicia el alumbradismo mexicano en el siglo XVI (C. Zayas, “La escritora Ana de Zayas...”, p. 64).

Por ello, tanto estos hombres, como las mujeres que los frecuentaban, incluso aquellas recluidas en los claustros, se quedan en la difusa línea que separa la ortodoxia de la heterodoxia.

Otro caso de este tenor lo hallamos a principios del siglo XVIII en Santiago de Chile, en torno al jesuita Juan Francisco de Ulloa, a quien siguió un grupo heterogéneo de hombres y mujeres, de los cuales varios quedaron involucrados en procesos inquisitoriales. De los 41 miembros del grupo, 29 eran mujeres, entre las que se encontraban laicas (en su mayoría), beatas, solteras, y, aunque en menor número, también religiosas pertenecientes al convento de Santa Clara La Antigua y carmelitas del convento de San José²⁰⁰.

No sólo personajes como el jesuita Ulloa o el anacoreta Gregorio propiciaban conductas sospechosas entre las mujeres, también la literatura circulante jugó un papel importante en estas manifestaciones que rayaban los ámbitos de la heterodoxia religiosa. En este sentido, Teresa de Jesús, si bien fue admirada por su esfuerzo fundacional de conventos carmelitanos, también dejó formulado un perfecto manual para iniciarse en la mística. Su *Libro de la vida*, aunque sentaba modelos de redacción de vidas ejemplares, también fue sometido al control y la vigilancia de la Inquisición.

A este respecto, Celia M. Borges pondera la rapidez con la que se sintió en México la influencia de la abulense sobre beatas y místicas, haciendo referencia al caso de la ya citada religiosa poblana María Isabel de la Encarnación, y a la beata Teresa Romero, acusada de alumbrada en 1649 por el Tribunal de la Inquisición de la capital virreinal²⁰¹.

²⁰⁰ M^a Isabel Viforcós Marinas, “Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos: algunas respuestas heterodoxas”, en M^a Isabel Viforcós y Marinas y Rosalva Loreto López (coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, Universidad de León, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, pp. 229-258.

²⁰¹ Célia Maia Borges, “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la península ibérica y del Brasil colonial”, en *Historias compartidas...* pp.177-194, p. 189.

Con los ejemplos citados hasta aquí, queda claro que la heterodoxia de alumbradas y místicas no afectaba sólo a las solteras que, a falta de espacios de reclusión o de mirada y control masculino sobre ellas, se deslizaban sobre los resbaladizos terrenos de la espiritualidad hacia lo heterodoxia o, al menos, la ortodoxia sospechosa, ya que varios comportamientos de este tipo se dieron en los conventos, e incluso fueron dirigidos por religiosos que establecían relaciones con beatas y monjas.

2. 6.- EL COMPONENTE ÉTNICO-RACIAL Y LA SITUACIÓN DE LAS CRIOLLAS EN LOS ESPACIOS DE RELIGIOSIDAD FEMENINA

No podríamos concluir satisfactoriamente este capítulo sin hacer alusión al elemento étnico y racial de nuestro marco espacial. La razón que motiva este apartado es la evidencia de que este componente (a añadir algunos de los casos señalados), se constituye en la base que conforma la jerarquía social de la época, en la que queda delimitada la condición de la mujer:

“La sangre (y con ella el color de piel) es el factor determinante para situar a cada cual en su lugar en esta sociedad compleja. Por supuesto, los de sangre blanca pura ocupan las altas esferas del poder político, militar y eclesiástico. Así, se conforma este mundo barroco, multiétnico, multirracial y multicultural. Un mundo masculino en donde el sitio de la mujer también depende de la raza y posición social...”²⁰².

Obviamente estos esquemas sociales, se reproducían también en los claustros, donde la situación de negras, mestizas e indias también venía determinada por su sangre y color. De esta heterogeneidad poblacional ya nos ha advertido Martínez Cuesta: “Muy pronto comenzaron a fluir a los monasterios damas de compañía, mujeres en busca de refugio durante las ausencias de sus maridos, pupilas, criadas y hasta esclavas”²⁰³.

Semejante multietnicidad era constantemente aludida en la época, probablemente, para recordarle a todos y todas, su lugar en la escala social. No es en vano que Sigüenza y Góngora, señale la raza en el capítulo que se refiere a dos religiosas del Jesús María - *Lo que se sabe de Francisca de S. Miguel, india y de María de S. Juan, negra...*-, así como anteriormente lo había hecho en otro que colaba la *Vida admirable de Petronila de la Concepción, india donada del Real Convento*.

²⁰² Leticia Mendoza Pérez, “El mundo novohispano del siglo XVII...”, p. 60.

²⁰³ Ángel Martínez Cuesta, “Las monjas en la América colonia, 1540-1824”, *Thesaurus*. T. L. Nros. 1, 2, y 3, (1995), pp. 572-626 [pp. 580 y 581]. Disponible en red: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/50/TH_50_123_594_0.pdf Consultado el 7 /1/ 2015.

La historia de Petronila intenta relatarse en *Parayso* como la de cualquier religiosa: aludiendo a sus orígenes, nacimiento y nombres de los padres. Pero en su caso, Sigüenza no tiene más datos que el saber que nació en Xochimilco, pues *se ignoran los nombres de sus padres y el año de su nacimiento*. Se sabe sí, que huyó de la casa familiar en una canoa y llegó al convento con el deseo de servir a Dios. Sin dote ni abolengo, sólo pudo entrar solicitando ser criada de alguna religiosa y así fue, entrando también a servir en la panadería del convento. De la disímil situación a que su condición la relegaba en el claustro, es ilustrativo lo ocurrido en la ocasión en que, enferma de una “llaga cancosa”, no fue atendida, como otras religiosas, en la enfermería o llamando a los doctores, sino que *se la mandó -con notable sentimiento suyo-, el que se fuese a su tierra*. Al sanar en su casa e intentar regresar al convento, fue repelida por las porteras del convento que consideraban que todavía podía contagiar. El llanto que derrama Petronila provoca la aparición de Santa Catalina y Santa Magdalena que la animan a que intente acceder de nuevo al convento, y así logra entrar, gracias a la merced de las santas. (P. O., pp. 283-284).

De la india Francisca de S. Miguel tampoco hay datos precisos de sus orígenes, por lo que Sigüenza deduce que *por india, por retirada a un convento y por no cuidar de otra cosa de ser santa, necesariamente se debe inferir su pobreza suma...* Llama la atención un episodio que se relata en su vida, y que parte del deseo que tiene Francisca de poseer una imagen de Cristo crucificado -duda el autor si para “que fuese suya” o para reemplazar otra existente-. Su anhelo se convierte en realidad una mañana que llamando a la portería aparecen *tres indios todos vestidos de blanco* y que con palabras *cortesanas y comedidas, dijeron se diese aquella imagen del Santo Cristo a Francisca de S. Miguel, que era la persona a quien se traía* (P. O., p. 287).

Continúa Sigüenza el relato de las vidas de estas mujeres, sin que su pluma olvide en ningún momento la condición racial de las mismas, aunque sea para encomiarlas:

Para que se haga un solo paréntesis de las que no siendo monjas profesas honraron el Convento Real de Jesús María, donde vivieron con su ajustada vida, acompañe aquí a estas dos indias siervas de Dios una negra, de quien pudieron las que se apreciaban de muy blancas aprender virtud (P. O., p. 288).

De ésta última dice el autor que era criolla de México, y probablemente *esclava del licenciado Alonso de Ecija, canónigo de su Santa Iglesia Metropolitana* quien, viendo las inclinaciones de su sirvienta, *se la donó al convento para que en el tuviese muchos apoyos su virtud y para que, imitando lo bueno que allí viese, se hiciese santa* (P. O., p. 288). Y no defraudó las expectativas del clérigo, porque destacó por su celo de Dios y por cuidar la honra del convento,

...lo cual obligó a las preladas le entregasen las llaves de las azoteas y campanario para que, cuando subiesen algunas criadas o monjas a repicar, estorbase las pláticas que con personas de fuera podía tener (P. O., p. 288).

También combate la presencia del diablo que intentaba disuadirla de sus deseos de profesar, *llenándole el alma de confusiones y obscuridades*. En cierta manera, en el caso de María de San Juan, -teniendo en cuenta la discriminación racial existente y la condición de pobreza de la que venía-, se aprecia que ella adquiere, al entrar en el convento, un *empoderamiento* logrado a base de ejercer control sobre otras mujeres de su misma condición. La religiosidad que exhibe María de S. Juan consigue elevarla de su denostada categoría racial, incluso por encima de otras mujeres blancas, eso sí, cuando estas pertenecen a un colectivo tan vilipendiado como el judío, como recuerda Sigüenza en el siguiente episodio:

Cuéntase también que, estando una noche conversando con una amiga, se levantó desatinada por haberle revelado Nuestro Señor los desacatos que a una imagen suya le estaba haciendo una mujer que, ignorando el que era judía habían depositado en el Real Convento y, entrando en el oratorio en que semejante sacrilegio se cometía, halló arañada y lastimada la sacratísima imagen. Ella primero, y después todo el convento, lloraron este suceso con sentidas lágrimas y, dando cuenta a quien debía remediarlo, se consiguió la enmienda con el castigo. (P. O., p. 289).

Sigüenza no abunda mucho más en esta vida, como tampoco lo hiciera con las indias. Luego de hacer mención a lo avergonzado que quedaba el diablo por recibir severa reprensión de “una pobrecita”, el relato de María de S. Juan, termina abruptamente, muy distinto a las descripciones, extensas y detalladas, del fallecimiento de otras religiosas. Así epiloga la vida de María de S. Juan el biógrafo: *Vivió después de esto [se refiere al episodio del diablo] hasta el 9 de setiembre de 1634, en que se fue al cielo* (P. O., p. 290).

Igualmente, en el convento de San Joseph de Puebla, no sólo habitaban mujeres blancas o criollas hijas de peninsulares, lo que da ocasión a Gómez de la Parra a incluir en un apartado de su obra, la vida de la hermana Juana Esperanza de San Alberto, “la Morena”.

La pluma del panegirista, al igual que la de Sigüenza, no olvida enfatizar la condición racial de Juana Esperanza, cuya vida inicia explicando que la inserta en último lugar (luego de las anteriores cuarenta y cuatro monjas), por seguir un orden de antigüedad de profesiones, y *no por haber sido una desdichada negra esclava* (F. P. S., p. 308), expresión que no deja de contener su carga valorativa. Más adelante el autor señalará que *siendo una pobre negra, bozal, ignorante y rústica, parece que el Señor la destino el ejemplar de tan santa comunidad (...) sin ser religiosa, el santo instituto de la descalcez carmelitana* (F. P. S., p. 309). Inmediatamente sigue recordando lo que

significa el color de su piel, dando cabida a las asociaciones prejuiciosas existentes en torno al color negro, asunto que retomaremos en el capítulo dedicado a la figura del demonio:

Adornada la hermana Juana Esperanza, en el alma con esta corona, por el color negro que le dio la naturaleza en el cuerpo, podremos decir que tuvo la espiritual diadema interior guarnecida, en lo exterior, con otra corona de finísimo azabache porque conociendo su calidad, se juzgaba indigna de estar entre las religiosas, y así creía y se aumentaba la perfección en el ejercicio de las virtudes, y principalmente en la humildad (F. P. S., p. 309).

Entre tanto menosprecio racial, el autor debe necesariamente esforzarse por encontrar alguna virtud, para que esta mujer siga ilustrando, como las demás, al convento de San Joseph. Para ello se vale de la metáfora de la piedra azabache, que (al igual que Juana) considera “despreciable” y “rústica” por fuera, pero *en lo interior encierra y contiene algo de divinidad*. De esta manera, el autor explica que *si por el color negro que le dio la naturaleza pudo ser despreciable, por la gracia de Dios (...) tenía hermoseedada su alma con el adorno de sus virtudes...* (F. P. S., 309-310). Está claro que, si ya de por sí el cuerpo de cualquier mujer era pecaminoso, el que éste fuera negro o mestizo, dificultaba aún más, a los prejuiciosos autores, la tarea de presentar a la mujer de color como modelos de virtud. En este caso, la percepción maniquea imperante, que disociaba el cuerpo del alma, sirvió como estrategia para encontrar “algo” virtuoso en Juana.

En esta historia, surge del texto algo más interesante todavía, y son las palabras que transcribe Gómez de la Parra de sus compañeras, aquellas que convivían con la mulata en el día a día. En este caso recoge la voz directa de la madre Juana de Jesús María:

“Cierto de verdad que muchas veces me causaba admiración ver esta morena con tan suma paz y consuelo, sin haber otra de su color, porque aunque es verdad que todas las religiosas la estimaban, el natural nos solía

llevar a tratarla según su calidad, pero nunca se le oía palabra de sentimiento, solamente en algunas ocasiones decía llorando que tenía particular sentimiento en su alma de que sus padres estaban en el infierno, y que no los hubiesen bautizado como a ella”. (F. P. S., p. 312).

Juana Esperanza se negó en varias oportunidades a profesar y tomar los votos, ni siquiera a pedido del Deán. Solo llegando al final de sus días y hallándose muy enferma, aceptó el hábito y la profesión. Pasó sesenta y ocho años de clausura, y solo un año de religiosa profesa.

Gracias a la retórica barroca, y a la engalanada narrativa del texto que recurre a la metáfora, Gómez de la Parra consigue inspiración para ir concluyendo la redacción de esta vida:

Siendo, pues, todos los conventos de la Sagrada Reforma, frondosos y fecundos huertos, de todo género de plantas y árboles, cuantas son las virtudes que ejercitan en ellas las Carmelitas descalzas, habiendo traído a este fértil jardín, plantado en la América, para que no le faltase el exquisito árbol indiano del ébano negro (...) así; el racional ébano de Esperanza, si en lo corporal, por ser corpulenta, era tarda en moverse; en cayendo, parecía tronco de ébano pesadísimo en lo espiritual, con su humildad y abatimiento; jamás la pudieron otra personas de autoridad, sino siempre estaba en el fondo de la cocina, sirviendo a las hermanas de velo blanco, y obedeciendo lo que le mandaban las religiosas (F. P. S., p. 321).

Con estas últimas anotaciones del autor queda claro cuál fue el lugar asignado a la religiosa: cocina, sumisión y acatamiento de las órdenes de las religiosas de velo blanco (inferiores, jerárquicamente, a las de velo negro); en definitiva, el lugar que suponía el “tratarla según su calidad”, como dijera Juana de Jesús María.

No es de extrañar este trato hacia indias y negras, pues al convento entraban religiosas que desde niñas aprendieron a establecer distancia y jerarquía hacia ellas. Esta situación se aprecia muy claramente en la autobiografía de la chilena Úrsula Suárez, en la que relata algunos episodios muy elocuentes al respecto. Ejemplo de ellos es la

exigencia de Úrsula -niña de unos cinco o seis años- pidiéndole encaprichada a su abuela, que le diese una negra esclava y no una mulata como proponía ella:

Yo haciendo pucheros. Suspendióse el testamento; mi abuela halagos conmigo, desía: “¿Qué ha habido? “Vuestra Merced se enoja conmigo”; dijome: “No, hijita”. “Pues déme una negrita”. “No hay. ¿No te dejó la mulata Bernarda?” “Yo no quiero mulata, désela a mi hermanita, que yo quiero negrita”. El escribano, como lo estaba dilatando yo llorando, dijo: “¿Que quiere la niña?” dijo mi abuela: “Una negrita”; respondió él: “Esta niña es muy rica: ¿no tiene otra hermanita?”; dijo mi abuela: “Si tiene, y también pide para ella”. “Es de rason dijo el escribano que partan las dos”. (U. S., p. 102).

En otro episodio se reafirma Úrsula en sus valores prejuiciosos relatando la angustia que le generó la conducta impropia de una india de su tía:

Diré lo que me pasó con una india que era mi maestra de labor y de gran rason, a quien mi tía me entregó que me enseñase labor. Diome un día por ella un coscorrón, y fue lo que tanto sentí esto, que lloré con grave sentimiento de que la india tuviese tal atrevimiento, aunque a ella no le dije nada...” (U. S., p. 113).

La condición de indias, negras y mestizas fue siempre marginada socialmente a lo largo de los siglos coloniales, pero no sucedió lo mismo entre las blancas de origen peninsular y las blancas criollas, que fueron aumentando en número frente a las primeras. Durante el siglo XVI, el origen peninsular de muchas religiosas, era una condición que les daba acceso a ocupar altas jerarquías al interior del convento, pero esto fue cambiando -como decíamos- a medida que las criollas crecieron en número y se consideraron con legítimo derecho acceder a dicho estatus tanto por cantidad como por blancura. En el microcosmos conventual se replicaba lo que sucedía fuera, en el siglo, es decir, una criollización que se iba fortaleciendo en identidad, prestigio y estatus socioeconómico, y en consecuencia, exigía “subir” en términos de poder. Como señala Jesús Paniagua, el fenómeno, lejos de minimizarse, se potenciaba en los claustros:

“Pocas cosas ayudan a crear una mayor conciencia de grupo que la vida encerrada de un convento de clausura. Allí, por razones obvias, las tensiones grupales se pueden agudizar hasta extremos insospechados (...) Cada grupo de monjas tendía a encerrarse en sí mismo y a hacer frente a sus adversarias en cada acto de la vida”²⁰⁴.

La referencia alude a las divisiones que se establecieron en el convento de la Limpia Concepción de Quito, entre las religiosas que defendían seguir dirigidas por los franciscanos y aquellas que preferían estar bajo la jurisdicción del Obispo. Esta confrontación involucraba, además, cuestiones de origen. Así, la madre Mariana de Jesús -recordemos, de origen vasco- se vio respaldada por las demás españolas, especialmente las fundadoras que como ella habían venido de la Península. En contrapartida, las criollas, se unieron entre sí para confrontarlas: “El conflicto se polarizó esencialmente en el tema de la jurisdicción; las favorables a Mariana de Jesús quieren seguir bajo la dependencia de los franciscanos, mientras que el grupo de las criollas prefieren pasar a la jurisdicción del ordinario”²⁰⁵. La desventaja que ya tenían las españolas se confirma con las veces que la madre Mariana, y quienes la apoyaban, terminaron en la prisión del convento. Claro está que siendo la vida de Mariana de Jesús una copia del jesuita Manuel Sousa, las criollas son “las inobservantes”, aquellas capaces de dirigirse al Prelado de la siguiente manera, (en este caso habla una posible candidata, contraria a Mariana, durante una reñidísima elección prioral):

Excelentíssimo Sr. Prelado para aquietar lágrimas eu aceitaría o Priorato, certa de que a vida é insuportável com essas espanholas, em relação às quais é necesario mão de ferro e para as demais blandura (...) Essas espanholas, com a Regra na mão, querem fazer cumprir tudo, pensam que todas podemos o que elas podem. Seja esta a ocasião em que todas

²⁰⁴ Jesús Paniagua Pérez, “Los inicios del monacato femenino en Quito: Mariana de Jesús”, *Euskal Herria y el Nuevo Mundo. La contribución de los vascos a la formación de las Américas*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1996, pp. 417-434 [p. 433].

²⁰⁵ *Ibid*, p. 420.

pedimos que as espanholas voltem para sua terra, ou sejam encarceradas perpetuamente. Assim nos deixarão livres e tranqüilas (M. S., T1, p. 88).

Para perplejidad de la inculpadora y de su grupo, el obispo fray Pedro de la Peña -ya bastante agobiado por mediar en las recurrentes disputas del convento- espetó lo siguiente:

“Estas “criollas”²⁰⁶ são a pior gente, ignorante, viciosa e de juízo obtuso. Ordeno en nome da santa Obediência que a esta se encarcere imediatamente, colocando-lhe mordaza em sua lingua solta; e para as suas companheiras incautas, anulo o voto para esta eleição...” (M. S., T. 1, p. 88).

La actitud del mitrado no contradice necesariamente la subida jerárquica que al interior de los claustros ya había comenzado a tener la mujer criolla hacia el siglo XVII. Más bien, este episodio obedece a las sutilezas que se deslizan en lo textos. En este caso debemos tener presente que Manuel Sousa era de origen portugués y franciscano, y el obispo, peninsular y dominico. Tales condiciones pudieron haber interferido en su copia, para dar a la narración el tono que más le convenía.

Hemos intentado en este capítulo ofrecer un panorama del amplio abanico de lugares y roles que se le presentaban a la mujer durante la colonia. En ellos jugaban, como grandes condicionantes, el estado civil, el color de la piel, el estatus socio-económico, la sujeción o no a las prácticas religiosas ortodoxas, entre otras tantas variables. Dentro de estos espacios, siempre estuvo presente (o intentó estarlo), el control masculino, que como hemos señalado, procura proteger la honra, ya sea la de la casa familiar, ya sea la del convento. El encerramiento fue la pauta que aseguró este control, y cuando este mecanismo no operaba dentro de estas instituciones, muchas mujeres quedaban en una condición social poco “honorable” a los ojos de la sociedad colonial.

²⁰⁶ Las comillas fueron señaladas por Manuel Sousa.

Capítulo III

LA RELIGIOSIDAD FEMENINA Y LOS SENTIDOS: HACIA UNA ESTESIOLOGÍA CONVENTUAL.

“El hombre no tiene cuerpo distinto del alma, porque lo que llamamos cuerpo es una parte del alma discernida por cinco sentidos, que son la aperturas principales del alma...”

(William Blake, *Matrimonio del Cielo y el Infierno...*)

Profundizar sobre la corporalidad de la mujer dentro del claustro, implica conceder, sin duda, un espacio reflexivo a la importancia que tuvieron los sentidos como elementos constituyentes de la misma. El conocimiento, que llega a través de la percepción sensorial (vista, oído, gusto, olfato y tacto), comunica al ser humano con el exterior, actuando como bisagra que liga lo físico con lo emocional y lo espiritual. Obstaculizando la clásica separación de cuerpo y alma, la existencia de lo órganos sensoriales se yerguen enlazando lo que se ha pretendido separar, como puentes que comunican el universo externo con el interno (el de las emociones, subjetividades y sentimientos), y lo remueven²⁰⁷. Ese mundo tan desdeñado y vituperado, si no era dentro de la consagración espiritual, se coló aun dentro del claustro, y en el alma-intelecto se reconvirtió en emociones y experiencias subjetivas. Y, como todo gozne, permite con su giro dar entrada al mundo circundante, al tiempo que proyectar sobre éste lo que nace desde las entrañas. Los órganos sensoriales, además de contribuir a la primera tarea de cualquier ser vivo (la supervivencia), permitieron la fabricación de un

²⁰⁷ En este sentido, Goody llama “ventanas” a los órganos que comunican a la persona con su entorno; y un extracto de su investigación nos permite entender cómo se vincula lo sensorial con lo emocional, y la importancia que esto tiene para la historia de las mentalidades. “The basic senses are our windows on the world. Through the senses we acquire information as well as sensations, which are related to the senses in a more than etymological way. The stimulus for sensations or feeling may come from the outside or from the inside. Indeed the wider meaning of the world refers not only to the range of feelings, not simply to what we experience through the sense but to the range of sentiments surging within us, and whose presence is often included in the concept of ‘mentalities’ employed by psychologically minded historians, for example, in discussing the distribution of the sentiment or feeling of love, more directly related to the senses, of beauty” (Jack Goody, “The anthropology of the Senses and Sensations”, *La ricerca Folklorica*, Nro. 45, *Antropologia delle Sensazioni* (2002), pp. 17-28 [p. 17]).

lenguaje corporal que podía expresar lo que de otra manera hubiera sido inefable: la espiritualidad. Es decir, parte de la religiosidad, la sensibilidad y la emotividad del período colonial hispanoamericano, se construyó a partir de la información que provenía de los sensores físicos y se tamizó y proyectó sobre sentidos y significados sociales.

El encuadre que permite acercarnos a decodificar, en clave cultural, el uso de dichos sentidos durante la época colonial, se inscribe en la Antropología de los sentidos (también llamada Antropología de la percepción o de la sensorialidad) y con las novedosas nociones que surgen de dicho campo de estudio. En este sentido, Sánchez-Carretero pondera la importancia del término *bodylore* (el cuerpo y sus formas expresivas), que surge a fines de los ochenta y a partir de los trabajos de cultura popular norteamericanos; en concreto a partir de las investigaciones de Katherine Young. La noción de *bodylore* es utilizada “... para hacer referencia al análisis de la función expresiva del cuerpo en la producción de significado”²⁰⁸. Por su parte, Richard Schechner ha teorizado sobre los *performances*, que “consisten en gestos y sonidos o acciones ritualizadas, comportamientos dos veces vividos o repetidos, codificados y transmitidos, normalmente generados por interacciones entre el ritual y el juego”²⁰⁹. Sin ahondar en estos paradigmas, -que aún se siguen perfilando en sus bases epistemológicas, y que nos llevaría por caminos que no forman parte de nuestros objetivos-, sí asumimos varias de estas nociones, puesto que este capítulo apunta a recopilar esa serie reiterada de gestos, sonidos, y otras percepciones, así como las manifestaciones que involucraron el cuerpo de las religiosas en el imaginario conventual. Un imaginario que, como señala Rosalva Loreto, tuvo entre sus objetivos el

²⁰⁸ Cristina Sánchez-Carretero, “El cuerpo y sus sentidos. Cruces de miradas de tres autores”, *Revista Dialectología y Tradiciones Populares*, 2, (2005), p. 249-254 [p. 254].

²⁰⁹ R. Schechner dedica un capítulo, el segundo, de su obra *Performance Studies: an introduction*, editada en el 2002 y reimpresa en el 2013 (London, New York, Routledge), a reflexionar sobre “what is performance?”, pp. 28-51. Su trabajo ha dado pie, por ejemplo, al artículo de Elisa Lipkau Henriquez, “La mirada erótica, cuerpo y performance en la antropología visual”, (*Antípoda*, 9 (2009) pp. 231-262) en el que se aborda la relación entre el cuerpo, el performance o actuación, y la antropología visual, como un campo de estudio sobre la representación social.

reforzamiento de los hábitos de comportamiento individual y colectivo, cuya plasmación estaba en la “mención continua al control, uso y tormentos de los sentidos corporales como parte de la devoción y la experiencia personal de cada religiosa”²¹⁰.

Esta normativa no sólo quedó rigurosamente determinada en las reglas de las órdenes y las constituciones de cada convento, sino que se fijó, como arquetipo de conducta ejemplar, en los textos de perfección religiosa (como lo están en las fuentes que nos interesan). Muchos son los pasajes donde, directa o indirectamente, se alude a la percepción sensorial, tanto en la vida real como a escala divina (visiones, éxtasis, etc.). Desde el nacimiento a la muerte de la religiosa, su trayectoria vital está impregnada de sensaciones que van construyendo la perfección religiosa a través de los sentidos. La boca, la vista, el oído, el olfato, el tacto, y en general casi cualquier movimiento del cuerpo dentro del claustro, no sólo se asumen como vías de contacto y relación con el exterior, sino que se convierten en lenguaje simbólico, cuyos significados se materializan en *praxis* necesaria en la vida cotidiana conventual, para edificar y luego narrar, la imagen de santidad.

Retomando lo que señalara R. Loreto, tres directrices permiten apreciar el manejo de los sentidos corporales dentro del claustro: control, uso y tormentos. De estos sometimientos y sufrimientos, a los que se exponía el cuerpo durante la clausura, el panegirista Gómez de la Parra fue sumamente conciente en su relato. Sin ir más lejos, en un solo párrafo compacta y resume el cuerpo de la religiosa como receptáculo de ese dolor (transcribimos por extenso para captar la visión sintética del autor):

Los demás sentidos los tienen tan mortificados con la continuación de la oración y la frecuencia de la penitencias, que enclaustradas en la estrecha clausura del convento, y encerradas en las pequeñas celdas, vertiendo lágrimas que derrite el fuego del divino amor, que abrasa sus corazones. Tan mortificadas en el olfato, que cuando cortan flores rosas y azahar para

²¹⁰ Rosalva Loreto López, “La sensibilidad y el cuerpo...” p. 543.

aderezar los altares, no se da caso que lleguen por diligencia suya a gustar sus fragancias, aplicándolas al sentido que las percibe. Cuando componen olorosas cazolejas para las festividades, no pudiendo excusarse de recibir sus aromáticos vapores, como también de las flores y del azahar cuando se ponen a formar ramilletes, levantan el corazón a Dios, pidiendo a su Divina Majestad, el suave olor de las virtudes en su santa gracia, para llegar a gozar aquellos perpetuos aromas y eternas fragancias de la gloria. Con los continuos ayunos y rigurosa abstinencia, tiene tan mortificado el gusto, que como dijimos ya, no usan de apetito alguno en la comida, comiendo lo que les ponen sin añadirle otra cosa, aunque esté desabrido, y si a este sentido toca la mortificación de la lengua, veremos cómo la mortifican en el notable del silencio. El sentido grosero y material del tacto, cómo no ha de estar mortificado vistiendo lana, cargando cilicios y rasgando sus carnes con sangrientas disciplinas. Salgan a luz en estos notables, estas admirables virtudes, ásperas mortificaciones y rigurosas penitencias para gloria de Dios, lustre de este convento, edificación de los fieles y para promover el fervor de las religiosas presentes y futuras empeñadas a obrar según estos ejemplares. (F. P. S., p. 99).

Reseñando, pues, las prácticas de mortificación, se dirige primeramente a abordar el encierro del cuerpo, proponiéndose transmitir al lector una sensación de sofocación de la religiosa en su espacio. Aunque luego irá adentrándose y particularizando la degradación de cada uno de los sentidos, sus primeras palabras se enderezan a señalar cuestiones kinésicas, para dar cuenta de la relación del cuerpo con su entorno. Observa que están sometidas a un doble encierro, el conventual primero -“*enclaustradas en su estrecha clausura*”-, y un segundo, mencionado como una “*pequeña celda*”, en la que el cuerpo tiene escaso margen de movimiento. Proseguirá Gómez de la Parra con la mortificación del oído, recreando una atmósfera melancólica, aludiendo a las aves por sus llantos y suspiros, como si el “don de lágrimas” de las religiosas contagiara todo aquello que las circundaba. Tampoco tiene tregua el olfato, si inevitablemente, llegan a percibir el olor de las flores de los altares, o el aroma de las comidas, pues las

sensaciones olfativas son convertidas inmediatamente en sensaciones espirituales - “*suave olor de virtudes*”-, y con ello se alejan de cualquier tipo de apreciación o gusto terrenal. Los ayunos y abstinencias son mortificaciones que sirven para quedar en las antípodas de la gula, pecado de quienes se deleitan no sólo en cantidad, sino también con los sabores de las comidas. Se señala asimismo, la doble mortificación de la lengua que no degusta y además se disciplina con la ausencia de la palabra. Puesto así, hablar, si no es para el rezo o la oración, sólo sirve para la conversación ociosa e inútil. El tacto, sentido que el autor tilda de “grosero y material”, será hostigado a través del disciplinamiento y las flagelaciones que dan los instrumentos pensados a tal fin, y que habitualmente usa la religiosa ejemplar. Y si en el pasaje citado, el autor no hace referencia a la vista, es porque le dedicó anteriormente un párrafo aparte del resto de los sentidos. En este caso, su pensamiento queda alineado con la importancia que siempre ha ostentado la vista frente al tacto, al oído, al gusto y al olfato. Estaríamos, pues, con la tesis de Piaget para quien el conjunto de experiencias sensoriales se articulaban a partir de la vista José Carlos Aguado matizará al respecto que esto es estrictamente cierto en la cultura occidental..., aunque no sería necesariamente aplicable a otras culturas²¹¹.

Pero Gómez de la Parra no fue el único que se percató de la necesidad de disciplinar los sentidos como conducta necesaria para transformar una religiosa “común” en religiosa ideal. Él se ciñe, evidentemente, a un historial que construía la perfección religiosa sobre esta corporalidad cercenada, y sienta un precedente más que se continuará, junto a otras obras, a lo largo de los siglos siguientes. Muchas centurias antes ya la figura de Raimundo Lulio (1232-1315), en un pasaje de su obra “Blanquerna” (publicado por primera vez en 1521), alude a la abadesa Cana (personaje imaginario), quien dispone para las religiosas de su convento el control de los sentidos.

²¹¹ José Carlos Aguado, *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM, 2004, p. 57.

Dicho capítulo se titula *De cómo la abadesa Cana ordenó acerca de los cinco sentidos corporales, y primeramente del oído*, y en él se va especificando cada uno de ellos: la vista, el olfato, el gusto y el sentir, en ese orden²¹².

No es de extrañar, por tanto, que encontremos también a posteriori –tanto en América como en Europa-, manuales didácticos que insisten en la represión y educación de los sentidos corporales. Célebre, en este sentido -en especial por la imagen que adjunta y que vertebra la obra-, será el manual *La religiosa mortificada*, escrito por el español Fr. Manuel de Espinosa a finales del siglo XVIII²¹³, y que será reeditado en Madrid en 1804 y en Barcelona en 1878, 1898 y 1911.

El franciscano recoge, y contribuye a su vez, a la tradición de la didáctica religiosa:

“Para esta obra he tenido presente el tratadito del Alma religiosa elevada á la perfección²¹⁴, tomando á la letra algunos de sus puntos, y extendiendo ó compendiando otros, según he juzgado conveniente. Igualmente he tenido á la vista la Moral de la cruz que escribió el P. Texier²¹⁵, la Religiosa

²¹² Sobre el control de los sentidos que aparecen en esta obra de Lulio, contamos con el valioso artículo de Eduardo Marcos Raspi, “El buen uso de los sentidos en una comunidad conventual femenina, Montepellier, 1283-1285”, *Revista Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta*, Nro. 5, (2006), pp. 219-238.

²¹³ P. Fr. Manuel de Espinosa, *La religiosa mortificada. Explicación del quadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la Sagrada Escritura: Á que se añade el Manual del alma religiosa...* Con Licencia Madrid. En la imprenta real, por D. Pedro Julián Pereyra, impresor de Cámara de S. M., Año 1799. Digitalizado por Google y disponible en red: http://books.google.es/books?vid=BNC:1001964838&hl=ca&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false Consultado el 14/11/2013. El autor señala que su obra parte de la solicitud que le hace una religiosa del Convento de las Descalzas Reales para comprender cada una de las inscripciones que aparecen en la imagen de la “Capuchina crucificada”, atribuida al grabador Santiago Maria Folch. No obstante, el franciscano, no sólo traduce y explica las filacterias que aparecen en dicha imagen, sino que se extiende a elaborar un manual de comportamiento para las religiosas. Como referimos en la nota 117, Nuria Salazar Simarro hace un cuidadoso análisis de esta ilustración –con varias versiones del grabado-, y en términos generales puntualiza el reforzamiento que adquirirían los textos con lo visual; de esta manera, desde la aparición de la imprenta, “...una buena parte de los textos han encontrado en las ilustraciones un medio de facilitar su comprensión, de hacer llegar un mensaje a un mayor número de personas; de repetir lo dicho en forma sintética, en fin, de reforzar las ideas del texto a través de un medio tangible con el que nos identificamos de inmediato, sin necesidad, muchas veces, de la interpretación de los signos convencionales que forman las letras” (Nuria Salazar Simarro, “El papel del cuerpo ...”, p. 109).

²¹⁴ Se trata de la obra de Barthelemy Baudrand, *El alma religiosa elevada a la perfección por medio de los ejercicios de la vida interior*, publicada en Lyon en 1777, y más tarde traducida al español y editada por la librería de Rosa y Bonet en 1858 y nuevamente en 1867.

²¹⁵ Seguramente se refiere al jesuita Claude Texier, autor, entre otros escritos, de *Octaves du S. Sacrament et de la Croix*, tratado en el que se incluye la obra aludida: “Les huit maximes de la Morale de la Croix”, publicada en París en 1682.

ilustrada del P. Ansalone²¹⁶, el Directorio de S. Francisco de Sales²¹⁷, y otros autores que han escrito sobre esta materia; y que yo he ceñido para dar un prontuario que pueda traerse en las manos sin peso, y leerse sin fastidio”²¹⁸.

La imagen y la explicación que contiene dicho manual tuvieron amplia circulación - señala Araya Espinosa- y “se la representa con el cuerpo clausurado literal y gráficamente...”²¹⁹. A partir de la figura en cuestión (Fig. 5), el P. Manuel va diseccionando y explicando el control que se debía tener sobre cada una de las partes del cuerpo a lo largo del “Primer Tratado” de los dos que componen su obra: “Sobre la cabeza: *Suspendium elegit anima mea (...)* vista: *Averte oculos meos ne videant vanitatem (...)* oído: *Loquere Domine, quia audit servus tuus (...)* boca: *Pone, Domine, custodiam (...)*. Y así sucesivamente va descifrando cada una de las filacterias, continuando con las manos, los pies, lo del pecho de la religiosa, e incluyendo también una cartela que se ve en el *orbis terrarum* que sostiene a la religiosa: “Pereció el mundo y su concupiscencia”. Por extenso, en los siguientes capítulos, se dedicará a instruir a la religiosa sobre el uso que debe hacer de sus órganos. La conexión que hace el franciscano con el adoctrinamiento espiritual, la tenemos en el Segundo Tratado, “Manual del alma de la religiosa”, en el que los capítulos contenidos explican lo que

²¹⁶ El título por extenso del texto del P. Pedro Ansalone es: *La religiosa ilustrada con instrucciones prácticas para renovar su espíritu en ocho días de Ejercicios, útiles también para la perfección de todos estados*. En la versión digitalizada se lee bajo dicho título “Dispuesta por el Padre Ansalone, de la Extinguida Compañía llamada de Jesús, Sexta reimpression. Con Licencia. Reimpresa en Lima en la Casa de los Niños Huérfanos. Año de 1788”. Disponible en red:

https://books.google.es/books?id=dG8KI0m_u6sC&printsec=frontcover&dq=Pedro+Ansalone+es:+La+religiosa+pdf&hl=ca&sa=X&ei=NC85VeH7C46pOp3FgdgD&ved=0CB4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false Consultado el 15/11/2013. Esto ilustra acerca de la circulación de manuales de didáctica religiosa entre América y Europa, mediante reimpressiones y el recurso de la intertextualidad entre los autores de los mismos.

²¹⁷ Entendemos que alude al *Directorio de religiosas para su espiritual perfección*, que fue traducido del italiano e impreso en Madrid ya en 1656, siendo reeditado en varias ocasiones hasta el siglo XVIII.

²¹⁸ P. Fr. Manuel de Espinosa, *La religiosa mortificada...*, s/p.

²¹⁹ Alejandra Araya Espinosa, “La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Año VIII, Vol. 1/2, (2004), pp. 67-90 [p. 79].

deberá entenderse sobre la vida interior, la muerte mística, del amor a la cruz, los votos solemnes: la obediencia, la pobreza, la castidad, la clausura y la vida comunitaria, etc.

Estos dos tratados conectados en la obra, que podríamos compendiar en el binomio “sentidos-sentimientos”, responden a la conexión mental del pensamiento cristiano occidental entre el cuerpo y el alma, y al peligro que corría esta última por dicho contacto: “En efecto, al menos desde la época clásica y el cristianismo, el cuerpo es visto como un fenómeno peligroso y amenazante si no se lo controla y regula por un proceso cultural. Es un vehículo o recipiente de lo ingobernable, las pasiones irracionales, los deseos y las emociones”²²⁰.

En esta línea se inscriben los *Ejercicios* de san Ignacio de Loyola, una lectura que tuvo fuerte presencia en los conventos europeos y americanos; en ellos no se esquiva la importancia de los sentidos en la práctica de la religiosidad. La propuesta es emplearlos en ejercicios aplicados a la imaginación, aquí sí se les puede dar rienda suelta a todos ellos, al punto que se pretende que el lector no sólo los tenga en cuenta, sino que los potencie. Loyola aludirá a todos ellos para la meditación intelectual, la “imaginación” con la que se recrea hasta el infierno de la siguiente manera:

“El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como cuerpos ígneos. El segundo: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Christo nuestro Señor y contra todos sus santos. El tercero: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas. El cuarto: gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia. El quinto: tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas”²²¹.

En este sentido argumenta Mancho Duque que “...el ejercitante, puede ver, oír, oler, gustar, y tocar con la única ayuda de la imaginación. Esto revela toda una técnica

²²⁰ Mónica Tarducci, “Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial”, *Cadernos pagu*, 16 (2001), pp. 97-114 [p.104].

²²¹ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*. Quinto Ejercicio... En *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC, 1977, p. 226.

la devaluación y censura, hasta la sublimación total que les permite convertirse en protagonistas esenciales de esa ejemplaridad.

Nos queda hacer una precisión más en cuanto a las percepciones sensoriales, y es que ellas no vienen solas. Es decir, si bien en este capítulo las separamos para clarificar y discriminar subcapítulos -dentro de lo posible-, el ser humano siempre está percibiendo el universo que lo rodea a través de varios estímulos sensoriales que se producen de manera concomitante. Dice Candau, desde la Antropología Sensorial, que no hay acto sensorial aislado, porque “sólo existen los actos multisensoriales”²²³. Y claro está, en las narraciones que tomamos como fuentes, aparecerán muchas veces interconectados, en una misma escena o frase, el gusto con la vista, el olor con una imagen, el sabor con el olor, etc.; no es en vano la información que llega por cada órgano sensorial se procesa y conjuga toda ella en una misma mente, donde las asociaciones tienen un papel fundamental, no sólo combinándose a nivel fisiológico, sino cuando son traducidas a su nivel simbólico (aspecto que nos interesa particularmente).

Dicho esto, partiremos de la visión, de los ojos, del mirar y de la mirada, para reflexionar acerca de una estesiología conventual, que seguiremos desplazando poco a poco hacia los demás sentidos.

El objetivo del capítulo será, pues, descubrir cómo se utilizó, se plasmó y se narró con suma rigurosidad el control de la sensorialidad, como expresión de santidad femenina; pero también, intentaremos entender cómo los sentidos actuaron para despertar y remover las emociones y los sentimientos interiores, que resultaban de ese contacto con el mundo exterior y volvían a ser proyectadas al mismo.

²²³ Jöel Candau, “El lenguaje natural de los olores y la hipótesis Sapir-Whorf”, *Revista de Antropología Social*, N° 12, (2003), pp. 243-259 [p. 254].

3. 1.- LOS OJOS Y LA MIRADA: COMUNICAR SIN PALABRAS

Dentro del claustro, fue necesario dejar bien reguladas las coordenadas de la percepción visual (como se verá, normas también extensibles a los demás sentidos) ¿Qué podían mirar -y qué no- las religiosas? ¿A quién -y a quién no- mirar? ¿Cómo y hacia dónde se debía dirigir la vista si se buscaba dar imagen de santidad?

Como habíamos referido, Gómez de la Parra no pasó por alto la importancia de la mirada de la religiosa ideal dentro del claustro. Así anotó su meticulosa observación: *...fue cuidadoso desvelo de las venerables madres fundadoras y religiosas antiguas el modestísimo recato en la vista (...) llegado a tanto que sólo veían el trecho que necesitaban para andar*. Para corroborar la veracidad de dicho comportamiento, cita el ejemplo de la madre Melchora de la Asunción, quien:

...testifica que pasaban años sin conocer a las religiosas por los rostros, y que hubo capellán que al cabo de dos años de asistirles no le vieron la cara, teniendo por grande imperfección decir que por el coro, al estar oyendo misa o sermón, habían visto alguna persona (F. P. S., p. 98).

Los ojos y lo que entraba por ellos, representaban pues, un peligro latente dentro de la vida religiosa; porque, entre otras cosas, como señala Le Bretón, “el encuentro entre dos sujetos comienza, siempre, por la evaluación del rostro”²²⁴. Una evaluación que permite escudriñarse mutuamente, pues quien mira se está exponiendo a su vez a ser mirado, y ser mirado equivale a convertirse en sujeto cognoscible (de sus virtudes, pero también de sus pecados).

Por eso la vista, dirigida al suelo, fue lo que prescribió la didáctica de la perfección religiosa, porque ello significaba recato, humildad, y sumisión. Incluso será signo de pureza, como se describe en la biografía de Antonia Lucía del Espíritu Santo:

Fue tan grande su pureza, y en diez y ocho años, antes mas que menos, no supe que se le ofreciese contra la pureza, ni pensamiento menos puro: y era

²²⁴ David Le Bretón, *Antropología del cuerpo...*, p. 101.

tan honesta, silenciosa y compuesta, que pocas veces se le veía el blanco de los ojos (J. P., p. 92).

En este sentido, el discurso plástico colaboró fielmente al canon de valores morales; la protagonista retratada dirige su mirada hacia abajo, al punto que los párpados funcionan como un velo de piel que oculta el iris. Así puede constatarse en los retratos de sor María Manuela y sor María Josefa (Fig.6).

En ellos también se puede apreciar otra postura muy frecuente de la religiosa, con los antebrazos cruzados bajo las mangas del hábito. Dirá en este sentido Josefa del Castillo de una de las religiosas de su convento: *...murió una amiga de la que he dicho que traía las manos pegadas en los codos...* (F.S.C., p. 174).



Fig. 6.- Retratos de *sor María Manuela Margarita* (izq.) y de *sor María Josefa Agustina Dolores* (der.) de Miguel Cabrera. S. XVIII.

A este respecto, Loreto López, recoge unos versos muy elocuentes de la época colonial americana que así rezan:

*Dos cosas hay sin recelo
que solo pueden mirarse
los ojos han de fijarse*

*o en el suelo, o en el cielo
El alma no se asegura
con llaves ni con cerrojos
solo con cerrar los ojos
tiene el alma la clausura*²²⁵.

Y a lienzos y versos, se sumaba la arquitectura conventual, la cual estuvo en concordancia con el disciplinamiento de la mirada: “En el convento, capiteles, columnas, claroscuros y vidrieras ocultan o dejan ver, indicando dónde se debe y no se debe mirar, mientras el reglamento eclesiástico avisa de los vicios de la mirada e invitan a dirigir la vista al suelo...”²²⁶.

Baste para ilustrar lo dicho las disposiciones regladas dadas por Urbano IV a las clarisas, en cuya rúbrica XVI, se dispone, respecto al locutorio, que ha de tener

“reja de hierro... y en tal manera clavada con clavos de hierro que jamás se pueda abrir. Sea también esa misma lámina o red fuertemente guarnecida por de fuera con clavos de hierro extendidos hacia en conveniente distancia, a lo cual sea puesto de parte de dentro un velo de lienzo negro en tal manera que las monjas no puedan ver ni ser vistas”

Y en similares términos se describe la reja que ha de preservar a las religiosas de todo contacto visual con los asistentes a la iglesia conventual, en la rúbrica XVII:

“...en el muro que está entre el monasterio de las monjas y la capilla se ponga una grada o reja de hierro... la cual sea hecha de fuerte obra de muchas verjas de hierro unas enxeridas en otras, y fuertemente clavada de fuera con clavos de hierro extendidos y largos, o sea de lámina o rallo de hierro agujereado de pequeñas y menudas lumbres con clavos de hierro largos y extendidos hacia fuera, como dicho es... Póngase a la dicha grada un paño de lino negro por la parte de dentro en tal manera, que ninguna cosa desde allí se pueda ver”²²⁷.

²²⁵ Cuaderno de versos “Para las religiosas de Nuestra Madre María Santísima de la Concepción” (ca.1770) citado por Rosalba Loreto López, “La sensibilidad y el cuerpo...”, p. 543.

²²⁶ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 31.

²²⁷ Segunda Regla de Santa Clara en fr. Marcos de Lisboa, *Segunda parte de las crónicas de la orden de los frailes menores y de las otras segunda y tercera instituidas en la Iglesia*, Valencia, Imprenta de los hermanos de Orga, 1794, pp. 599 y 600.

Mientras tanto, al interior del convento, en los espacios alejados del peligro que representaban los seglares, se insistió en educar a través de la imagen y captar la atención visual de la religiosa virtuosa. Sirva de ejemplo lo que se estipula en el reglamento de las nazarenas del Perú:

...dando Dios providencia para poder hacerlo, en todo el contorno del claustro pondrán en lienzos de pintura excelente, toda la santísima vida, pasión y muerte de nuestro Señor y Redentor, además de poner de trecho á trecho, según la capacidad que tuviere el claustro, los pasos que se mencionan, y veneran en el santo ejercicio de la Viasacra. (J. P., p. 39).

Más allá de las condicionantes edilicias y el decorado educativo del claustro, que corregía insistentemente la dirección de los ojos, el discurso escrito (a diferencia del plástico y arquitectónico) deja leer “entre líneas”, como las miradas escaparon muchas veces a los controles. Más allá de las normas de la Regla y las constituciones exigiendo la decencia y el recato de la religiosa bajando la vista, o alzándola para las imágenes didácticas, en la vida cotidiana y por la necesaria interrelación humana (de por sí insoslayable), la realidad tuvo que ser muy distinta al ideal aconsejado. Los rostros se levantarán, sin duda, no sólo para ver los santos pasos pintados en los lienzos, sino también para escudriñar las emociones de las demás hermanas. Sería inevitable que la mirada de una religiosa examinara el rostro de otra, porque el semblante es un espejo de los estados de ánimo, una acción imprescindible para saber moverse a nivel interpersonal dentro de la comunidad. Así se refleja en el siguiente fragmento:

Sólo este achaque no le pudieron descubrir en el rostro, aunque más lo observaron, porque nada le inmutó accidente tan tierno, allá se lo hubo todo en su interior con su pena. En lo exterior, no veían otro que un gran aliento en el viaje... (F. P. S., p.372-373, sobre la vida de sor Leonor).

La mirada, además, permite reconocer la posible tensión en el grupo, y también cómo son percibidas ellas mismas por el resto de hermanas; en este sentido escribirá sor

Josefa del Castillo de sus propias compañeras: *...y como yo he sido no menos aborrecible a los ojos de otras que a los míos, sin que para dejar de conocer esto, haya sido poderoso el amor propio* (F. J. C., p. 288).

Y aunque los manuales invitaban a desviar la mirada de lo humano y material, los ojos siguieron recorriendo los rostros, pues la mirada también respondía a las jerarquías establecidas, convirtiéndose en un código preciso y contundente, además de silencioso, pues sustituía el uso de la voz, la cual -como se verá-, también estaba controlada con suma rigurosidad. Con el lenguaje gestual, en aquel convento quiteño, la madre Mariana, ocupando el cargo de priora, comunicaba su poder, sus empatías y desaprobaciones a las demás religiosas; y así quedo escrito: *Por vezes ela repreendia sem falar, apenas com un olhar –doce, amável e atraente para as religiosas observantes, mas terrible para as inobservantes* (M. S., T. 1, p. 77). También, en el convento de Tunja la mirada de la madre superiora se transformaba a la hora de enviar mensajes, tal como revelan las palabras de sor Francisca Josefa del Castillo: *...decía que no era yo de su genio, que no había de darme la profesión, y siempre me miraba con ceño y llamaba santa soberbia...* (F. J. C., p. 113).

La severidad de tales actitudes obligaba a bajar la mirada, a las hermanas de cargos inferiores, en señal de sumisión, acatamiento y humildad, pero también la de los altos cargos, ahora para que no develaran sus ojos los mensajes divinos que podía recibir. Así, en una oportunidad que algo importante le había sido revelado a Mariana de Jesús Torres, ésta rehuye de la mirada de la comunidad:

Quando a Comunidade se reuniu pela manhã, às quatro horas, para a recitação do Ofício Parvo, já se encontrava lá Madre Mariana. As religiosas cravaram nela os olhos, à espera de algum aviso, mas ela baixou a vista com sua gravidade religiosa de costume. (M. S., T.II, p.129).

De esta manera, dentro de los conventos se fue modelando en señal de obediencia, de reservas y valores afines, un lenguaje gestual “cabizbajo”, en el sentido literal del término, donde no mirar era tan valioso como no oír (si de asuntos mundanos se trataba) y, donde no ser auscultado visualmente podía servir, igualmente, como un mecanismo de protección.

Del mismo modo, se colarán en los textos otros innumerables pasajes en los que la religiosa aparece observando a su alrededor, o alzando la vista, porque necesariamente debe reconocer el universo en el que se mueve, y porque necesita de su vista, entre otras cosas, para poder cumplir con los ejercicios ordinarios:

Era una fluxión a los ojos lo que entre todos sus accidentes más le aquejaba, no tanto por los dolores vehementes que padecía cuanto porque impidiéndosele la vista, no podía asistir como quisiera a su continuo ejercicio [...] entretenía el tiempo en suaves coloquios con la Santísima Virgen; ofrecíale en ellos los continuos dolores que padecía y, con especialidad, las congojas que por falta de la vista se le aumentaban. (P. O., pp. 148-149, sobre la vida de sor Marina de la Cruz).

No obstante, como las idealizaciones del modelo continuamente riñen con la realidad de la que se han despegado, insistirá Gómez de la Parra en la castidad de la vista. Por eso, cuando escribe de la religiosa sor Leonor, justamente en un apartado que titula “*Su castidad*”, la pluma discurre por una didáctica que enlaza la decencia de la vista con la honradez, comportamiento que adquirió la religiosa desde corta edad en el seno familiar²²⁸:

Con esta mira echó, desde aquel tiempo, velos a sus ojos para no ver ni el rostro a persona alguna, en que tuvo tan rígida observancia, que jamás alzó los ojos para ver la cara a su padre a quien sólo conocía por la voz y

²²⁸ Es un tópico en muchas de las vidas de las religiosas, señalar que vienen de buenas familias, donde se les ha inculcado desde pequeñas, los valores cristianos. A modo de ejemplo, alcanzan las palabras de la tunjana sor Francisca J. del Castillo...*de esto podía decir mucho y de los buenos ejemplos que veía en mi niñez...* (F. J. C., p. 84).

lo mismo fue con su hermano. ¿Qué sería con los extraños, si tanto recato tuvo con los propios? (F. P. S., p. 377).

Y aludirá inmediatamente, a los cepos visuales que esta monja decidió poner sobre sí misma para protegerse “de las tentaciones de la carne” que entraban por los ojos:

Y quien puso velos para los domésticos, puso muros de paredes en medio para los de fuera, porque la que no gustaba de ver, gustaba también de no ser vista, y uno y otro conseguía con su total abstracción y retiro, sólo una vez se dice que, repentinamente, vio el rostro de una religiosa y contingentemente otra vez, el de un confesor, que entró en el convento. (F. P. S., p. 377).

Esta idea también se explica y engarza con otro tópico que invade las *vidas*, el de la búsqueda de la soledad y el retiro, un hecho recurrente en la vida de perfección religiosa; un espacio oculto, donde la mirada queda resguardada, limitada y circunscripta a unos pocos enseres o elementos sagrados que lo componen, y deja fuera de escena el resto de un mundo que les acongoja; al tiempo que estos espacios apartados, permiten a la religiosa estar fuera del campo visual de los seglares.

Telas, velos y paredes, van difuminando a la religiosa, disolviéndola ante la vista de los demás seres, de sus familiares y de la sociedad en su conjunto; incluso, ya dentro del convento, y según el discurso didáctico, ante la inmediata presencia de sus hermanas de comunidad, convirtiéndolas a todas en seres prácticamente etéreos, sustancialmente semejantes a los ángeles.

Con esta última precisión, nos permitiremos un paréntesis para explicar un elemento paradigmático en las vidas ejemplares de nuestras religiosas. Muchos pasajes sobrenaturales -de los que daremos cuenta a lo largo de este capítulo y otros- tienen que ver con el establecimiento de ésta corporalidad sobrehumana, que abre un espacio para percepciones también supraterrrenales:

“La corporalidad angélica puede experimentar las sensaciones y, a diferencia del cuerpo del común de los mortales, puede ver, oler, tocar, oír, degustar siendo esta una forma de liberación sensorial, que utiliza el lenguaje corporal, que transcurre en el “no cuerpo”, y por ende no contamina, es libre, no posee la carga de la culpa, pues no media la carne”²²⁹.

Si bien concordamos con Mejías Navarrete, en que, a partir de ese cuerpo angélico, la religiosa se libera hacia un mundo donde se inscriben sensaciones, imaginación, deseos y un sinfín de emociones que transcribirá en sus escritos, ese “no cuerpo” terminará por sucumbir ante la realidad del cuerpo físico e involucrarlo. En otras palabras, esta construcción simbólica de cuerpo angélico no dura más que para extender la pluma sobre episodios sobrenaturales necesarios para la edificación espiritual²³⁰. Sin embargo, una vez que éstos se acaban, vuelve la conexión con las sensaciones corporales físicas, que incluso son susceptibles de superponerse durante una visión, sueño o arrobamiento, por mencionar algunos de estos estados. Un breve ejemplo bastará para comprender el mecanismo en el que se articula esta construcción de “cuerpo angélico”, además de ilustrar cómo todos los intentos por eliminar lo corporal, acaban por absorberse y materializarse en el cuerpo e incluso afectarlo hasta la muerte:

Después de haber padecido en su vida algunos achaques, desde que oyó la voz que salió de sagrario, se le fueron agravando más las enfermedades, con las cuales la fue el Señor disponiendo para la última de que murió... (F. P. S., p. 267).

²²⁹ Elizabeth Mejías Navarrete, “Cuerpos consagrados a Dios: La experiencia mística y la liberación de los sentidos a través de los escritos de la Madre Francisca de la Natividad y los de la Madre María de San José. América, siglo XVII”, *Anuario de Pregrado*, 2004, p. 13. Disponible en red: http://www.anuariopregrado.uchile.cl/articulos/Historia/AnuarioPregrado_Cuerpos_consagrados.pdf. Consultado el 26/1/2014.

²³⁰ Sigüenza y Góngora en su *Parayso* llega a hablar de “...sueños con representaciones intelectuales que tenían por objeto el aumento de las virtudes y las utilidades del prójimo...”, con las que Marina (en este caso) puede ir forjándose su camino de perfección. (P. O., p. 133). O, como dirá Gómez de la Parra de una religiosa “Los favores, que recibió del cielo y con que quiso el Señor regalarla, fueron conocer los interiores y revelarle lo que había de suceder con algunas *representaciones y visiones imaginarias*” (F. P. S., p. 266) (Las cursivas de ambas citas son nuestras, recalçadas con el propósito de ir descubriendo de qué formas se entendían determinados procesos mentales, y que luego se transcribían enmarcados en la nomenclatura que determinaba la religiosidad de la época: visiones, éxtasis, presagios, sueños...).

Cerrando por ahora, estas consideraciones sobre una valoración particular del cuerpo de la religiosa, volvemos sobre el tema del perfeccionamiento de la vista. Dicho discurso se mueve, al igual que para el resto del cuerpo, sobre un andamiaje contradictorio y ambiguo, cuyo surgimiento emana posiblemente de esta confrontación permanente entre el mundo ideal religioso y la vida cotidiana, que se imponía muy a su pesar. En la ya aludida *Religiosa mortificada*, dicha ambigüedad se pone de manifiesto cuando el autor franciscano, al menos por sensatez, debe admitir la necesidad de la vista. Ésta no funciona sólo como órgano vital para situarse en el mundo, sino que también actúa en función del significado que se le atribuye al tenebrismo de la época y que convierte a la luz en metáfora del conocimiento espiritual:

“Grande beneficio es el de la vista corporal, por la qual gozamos de la luz: reconozcamos su precio por la privación (...) ya quando nosotros mismos nos hallemos en un quarto obscuro, o quando caminamos entre las tinieblas de la noche palpando sombras y horrores, y sin saber donde sentarémos el pie con seguridad”²³¹.

Por otro lado, no quiere ni puede apartarse de su empeño didáctico para con las religiosas; y por tanto, añadirá inmediatamente:

“¡Pero quantas veces abusamos de este don, que habiéndosenos dado para mirar nuestra patria, que es el cielo, le empleamos en la tierra, dexando vaguar libremente la vista, fixándola sin precaución en qualquier objeto, y no desviandola desde que conocemos el peligro!”²³².

²³¹ P. Fr. Manuel de Espinosa, *La religiosa mortificada...*, p. 10. En este sentido, muchos autores han estudiado el fenómeno de la luz como metáfora del conocimiento y la oscuridad como su contrario, cuyas raíces se fundamentan en el platonismo (Mito de la Caverna) y que trasciende en los sucesivos períodos históricos en sus posteriores reinterpretaciones. Ver Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio Preliminar”, Nota al pie N° 54, pp. 33 y 34.

²³² P. Fr. Manuel Espinosa, *La religiosa mortificada...* pp. 10-11. El franciscano vuelve sobre el discurso misógino que atribuye a la mujer el pecado original, y esto lo amarra –lógicamente- al uso malintencionado de su vista (con lo cual, a Eva, le estaría ya atribuyendo su dosis de culpabilidad antes del pecado mismo): “La Escritura dice que entró la muerte por las ventanas; y sin duda significa las de la vista, pues estas fueron la causa de nuestra ruina en el paraíso: quando la primera muger miró el árbol prohibido, vió que su fruto era agradable á los ojos, y de aquí se exitó su deseo, á que siguió el empeño de tomarle contra el orden de Dios” (*Ibid*, p. 11).

Por ello, si la vista no está fija en el suelo, o como sugiere el verso que se ha citado, en el cielo, lo mejor para la religiosa será evitar la visión que dan los “ojos del cuerpo”, para ver mejor, con los “ojos del alma”.

3.1.1.- El deseo de la ceguera, “los ojos del alma” y la mirada de Dios

Este último matiz, el del abuso, el exceso y el peligro de mirar, es el que más se afirma en el arquetipo de religiosa perfecta, al punto que sor Francisca Josefa del Castillo, reitera una y otra vez, el anhelo de perder completamente la visión. La descripción alude a la pérdida de la vista para cerrar la puerta que conecta con el exterior que distrae. Esto le permitirá viajar hacia su yo interior, a donde se ubicaba el alma que estaba en constante proceso purificativo: *Deseaba mucho en aquellos tiempos hacerme ciega, porque me parecía que no viendo las cosas de esta vida, podría más bien darme a la contemplación de Dios y a su amor.* (F. J. C., p. 114)²³³.

Y, en ocasiones, será el mismo Dios quien concede la ceguera en calidad de gracia o padecimiento divino, como le ocurrirá a una religiosa del convento Jesús María:

En ocasiones de más salud que iba a maitines en saliendo tomaba la almohadilla o labor, haciendo mil curiosidades para la sacristía, hasta que Dios le dio otra mortificación tan grande como ha sido quitarle la vista a una mujer tan activa, que de día ni de noche no cesaba de trabajar en utilidad y provecho de su convento. (P. O., p. 263; constancia que deja la priora Catalina de Cristo en relación a la vida de Marina de la Cruz).

Y no será la única “agraciada” con el don de la invidencia, pues como relata sor Inés de la Cruz, ella debió ocuparse de la correspondencia de su superiora que,

... a poco más del año cegó tan del todo la prelada, que no veía sino los bultos de las personas; dejáronla en el cargo hasta que cumpliese tres

²³³ En el caso de sor Francisca Josefa, desde el comienzo de su autobiografía, introduce como un antecedente, el tema de la ceguera de su madre, y será un tópico recurrente a lo largo de sus escritos, incluso en un uso metafórico para aludir al conocimiento o ignorancia en el plano espiritual.

años, porque era muy buena y prudente, y mandáronme no me apartase de ella para escribirle y registrar cartas... (P.O., p. 234).

El tópico de la ceguera, aparece también en la vida de la religiosa chilena quien cree estar perdiendo la vista por haber estado llorando de continuo, a causa del desasosiego que sufría su alma: *Desta calidad estuve tres días, y de tanto llanto ya casi no veía: jusgué quedar siega, porque si tomaba un libro apenas distinguía las letras.* (U. S., p. 194). Sin embargo, habrá en sus pasajes muchos lugares donde los códigos vinculados a la mirada cobran un gran protagonismo, especialmente cuando juega sentimentalmente con sus famosos endevotados:

Una trasa sucedió con dos hombres que me visitaban, que a los dos engañaba, y tenía fortuna que no se juntasen. Cuando una tarde, estando en la puerta en vicita con uno, entró el otro; así que lo veí, bajé los ojos y proseguí hablando. Como vio el que entró el poco caso que yo le había, se sentó en el poyo hecho una ira, y resongando dijo: “Ay, con mil diablos!”; levanté los ojos a mirarlo, diciéndole: “¡Qué es eso!”; “por qué está retirado?” El que estaba conmigo estuvo mirando... (U. S., p. 174).

Retomando el fenómeno de la pérdida de la visión, advertíamos que con ella sobrevienen las experiencias sobrenaturales que van definiendo a la religiosa virtuosa. En este sentido, Sigüenza se encarga de señalar, en la vida de otra religiosa de dicho convento (sor Felipa de Santiago), cómo al quedar ciega, es ayudada a desplazarse por las ánimas del purgatorio:

La misma familiaridad tuvo con las benditas ánimas del purgatorio, a quienes hablaba y respondía sin miedo alguno, y llegó tanto que después de estar ciega, andaba por toda la casa como si perfectamente tuviese vista, afirmando el que las almas, sus queridas, la conducían para que no cayese... (P. O., p. 295).

O como le ocurrirá a otra de sus hermanas, la venerable Isabel de S. Joseph, quien conjuga el deseo de permanecer ciega, aun cuando el médico consigue sanarla de la vista, porque vendados sus ojos tuvo la oportunidad de visualizar a la divinidad:

Llevóla Dios por el camino de los dolores y enfermedades; fue un padecer notablemente de la vista hasta quedar ciega; dispusieron le batiere las cataratas un cirujano y, habiéndolo hecho éste con gran primor y afirmando ella el que ya veía muy bien, dijo al ponerle las vendas en los ojos: “No veré más” y, declarándose con la prelada que allí asistía, le descubrió haber visto a la Santísima Trinidad, dándosele a entender en el mismo punto no ser voluntad de Dios el que, habiendo merecido sus ojos tan grande dicha, tuviesen en lo de adelante por objeto terrenas cosas. (P. O., p. 278).

Escenas como éstas y muchas más, permiten la entrada al juego en el terreno de lo extraordinario, en donde se cae, una y otra vez, en episodios muy significativos, con un impacto fuerte para el mensaje o la enseñanza del deber ser. Un espacio en que la religiosidad imperante da la posibilidad de la aparición de un fenómeno dual que involucra a los sentidos, desdoblados en lo que Ferrús y Girona ya han observado: “No obstante, el juego de desajustes y de contradicciones se activa el dar una entrada a una sensorialidad dúplice, “ojos del alma”, “oídos del alma”, como un sexto sentido, que tiene cinco funciones, pero también como el espacio de un delirio”²³⁴.

Así será que, con esos ojos del alma²³⁵, Josefa del Castillo puede ver, a dos sobrinos suyos que habían fallecido recientemente:

Pues como digo: aquellos niños se pusieron a los ojos de mi alma y era tal su hermosura y gracia, tal su aliño, que no cabe en ningunas palabras ni

²³⁴ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio Preliminar”, p. 33.

²³⁵ Cabe destacar que en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola (lectura que circulaba comúnmente por los claustros barrocos y que aluden varias religiosas en sus escritos), se instrumentan varias técnicas que permiten la visualización de escenas a las que se llega por diversas vías (imaginación, composición de lugar, memoria, etc.). Al respecto puede profundizarse en el artículo de Jaime Borja Gómez “La pintura colonial y el control de los sentidos”, *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, N° 5 (2010) pp. 58-67, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia. Disponible en red: <http://www.redalyc.org/pdf/2790/279021514005.pdf>. Consultado el 23/12/2013.

en ninguna imaginación: era cosa que conforto mi corazón y llenó de alegría mi alma... (F. J. C., p. 183).

Partiendo del comentario de Foucault: "...todo detalle es importante, ya que a los ojos de Dios, no hay inmensidad alguna mayor que un detalle, pero nada es lo bastante pequeño para no haber sido querido por una de sus voluntades singulares"²³⁶, hemos de reconocer que había una mirada especialmente temida para las religiosas; la que tiene el Todopoderoso, como cualidad inherente a su esencia. Úrsula Suárez describe, casi rayando en la paranoia, la omnisciencia divina conseguida a través de su mirada:

Dije entre mí: "¿Dónde me fuera que el Señor no me viera?: quisiera que la pared se abriera y entre ella me uniera, y volví la cara a mirarla, porque no hallaba donde meterme por huir de Dios el furor; mas, volviendo en mí, dije: "Cómo de Dios puedo huir y que no me vea, si todas las cosas penetra?: no puedo huir de su rostro, que su vista lo ve todo; aunque me metiera en el sentro de la tierra: no era nada esto si hasta el infierno está viendo" (U. S., p. 198).

Asimismo, en el prólogo que hace sor Mariana de Santa Pazis, a la vida de sor Antonia de la Providencia, se lee: "*Nuestro principal estudio debe ser agradar á aquel Divino inspector que penetra con su vista los mas secretos arcanos del humano corazón...*"²³⁷.

Incluso Sigüenza, recordará en su *Parayso*, que los ojos de Dios vigilan el cumplimiento de los votos, en este caso el de pobreza:

¿Cómo parecerá a los ojos de Dios una esposa suya arrebolado el rostro, oprimidas las muñecas con las pulseras, embarazados los dedos con las sortijas y toda ella tan ocupada de pies a cabeza de indecentes trastes que no parece sino tienda de buhonerías o parador de platero? Vergüenza es grande tener el nombre de esposas del mismo Dios y no corresponder con las obras a tan glorioso título (P.O., p. 199).

²³⁶ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar...*, p. 143.

²³⁷ Mariana de Santa Pazis, *Vida de sor Antonia Lucía del Espíritu Santo...*, s/p.

No obstante, la mirada más temida era también la más deseada. Y en dicha obra encontramos, que en medio de la desolación y la amargura, Antonia Lucía del Espíritu Santo, implora a Dios que ponga sus ojos en ella:

Ahora sí digo, que afligida y llorosa con la tribulación de algunos desamparos en que me veía, dixé a su Magestad Divina de esta manera. Amoroso amor Divino, vuelve los ojos, y mira á quien con amor y fe te llama (...) mírame que muger pequeña me ahogo, y temo no falte mi alma á la esperanza divina... (J. P., p. 114).

Por su parte, los efectos de la mirada de Dios, son descritos así por la religiosa tunjana: *...puso en mí sus misericordiosos ojos, y dio tales vueltas a mi corazón que totalmente lo volvió a sí, con todos sus deseos e intentos. (F. J. C., p. 94).*

Sin necesidad de explayarnos más sobre la importancia de ser miradas por el Esposo Divino, estar bajo los ojos de Dios era, pues, sentirse recompensada, amparada, cuidada y elegida.

3.2.- EL OÍDO: SILENCIO, MÚSICA Y ESTRUENDO

La ausencia de determinadas percepciones sonoras al interior de los claustros virreinales, fue un factor para buscar la paz y acrecentar la espiritualidad que requería una conducta ejemplar.

Volvamos a los versos anónimos dedicados a las monjas poblanas de la Concepción y citados por Rosalva Loreto, pues en ellos se compendia con claridad la importancia del oído:

*Se debe tener presente
que tiene el mundo perdido
Eva que quiso dar oydo
al sylbo de la serpiente
En este mundo ruidoso
y el rumor de quanto pasa
ensordece y embaraza
para oir la voz del esposo²³⁸.*

La tozuda realidad vence, sin embargo, al imaginario conventual y una serie de manifestaciones acústicas quebraron el silencio, interrumpido a veces para que algunos acordes suavizaran momentos de la vida religiosa, pero las más, por ruidos, que señalaban la presencia perturbadora del mal. El factor auditivo, pues, formó parte de la vida cotidiana que se desarrollaba en los conventos, pasando a formar parte de los acontecimientos narrados en biografías y autobiografías de la época, como se verá en los siguientes apartados.

3.2.1.- El silencio y la palabra breve: comportamientos de ejemplaridad

Entre los “silbos” más continuos en el día a día conventual, la palabra de las otras era, sin duda, la primera amenaza para el oído, más tratándose de mujeres, en las que la locuacidad se presupone “pecado original”, en línea con las enseñanzas de san Pablo, que con toda rotundidad, exhorta a que “la mujer aprenda en silencio, con toda sujeción.

²³⁸ Rosalva Loreto, “La sensibilidad y el cuerpo...”, p. 545.

Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio”²³⁹.

En línea con este sentir en reglas y constituciones conventuales se norma el silencio, regulando los movimientos y los lugares en los que se debe observar y, sobre todo, educando a la religiosa en la práctica de “decir” únicamente lo imprescindible.

La regla aprobada para las concepcionistas por el papa Julio II en 1511, ilustra claramente sobre lo dispuesto al respecto,

“Guarden con gran estudio el silencio, porque en el mucho hablar no falta pecado, y el que no ofende en la lengua muestra ser de gran perfección; porque la religiosa que no refrena su lengua, vana es su religión. Por ende guarden el silencio papal en el coro, en la claustra y en el refectorio durante la refacción y el dormitorio... Puedan empero, en estos tiempos y lugares, hablar lo necesario, en baja voz y honestamente”²⁴⁰.

En sintonía, en las constituciones de las nazarenas descalzas del Perú, se especificó lo siguiente:

“El Instituto Nazareno evangélico, es desear, imitar y seguir al Divino Maestro y Capitan General Nazareno en la obediencia, en la desnudez, en perfectísima resignación, en la voluntad del Señor, y su Prelada en la ardientísima caridad y paz con todos; en continuo y perpetuo silencio, menos quando la obligación lo pide” (J. P., p. 24).

Tatiana Navallo advierte que en el derecho canónico hay dos tipos de silencio que debe tener en cuenta la religiosa, el interior y el exterior:

“El primero consiste en cercenar los pensamientos y afectos que directa o indirectamente llevan a Dios. El segundo, en cambio, consiste en no hablar sin permiso o utilidad, fuera de las recreaciones; es decir, respetar de hacerlo con moderada voz para no perturbar el orden durante las horas del

²³⁹ Tim. 2:11,12.

²⁴⁰ *Regla de las monjas de la Orden de la Purísima e Inmaculada Concepción*, Santiago, Imprenta de Seminario Conciliar Central, 1899, p. XV.

día y la noche en los distintos espacios conventuales como la iglesia, el oratorio, refectorio, coro, sacristía y durante las comidas de comunidad”²⁴¹.

A este silencio exterior es al que nos referimos, como bienpreciado dentro de los distintos claustros hispanoamericanos y como manifiesta señal de ejemplaridad religiosa.

Así, encontramos en *Parayso Occidental*, una serie de descripciones que conceden al mutismo de la religiosa un lugar importante, asociado a la prudencia y a la humildad: [...] *su silencio fue grande, sus penitencias muchas...* (P.O., p. 284, en referencia a la vida de Petronila); y de Marina de la Cruz se lee: *lo más que entonces hacía era callar y, respondiendo sólo a lo que se le preguntaba con moderadas palabras, les granjeaba mayores aprecio a su virtud...* (P. O., p. 202).

Siguiendo con las religiosas del Jesús María, se destacan también en este sentido las virtudes de María de San Nicolás, respecto a la que el silencio tiene mención obligada: *...sobresaliendo entre todas [las virtudes] la penitencia, el silencio, la mansedumbre, la humildad y la abstracción de todo género de criaturas...* (P. O., p. 270). Como se puede apreciar, el silencio viene por lo general, asociado con el rechazo al contacto con otras personas, es decir al retiro y a la soledad.

En *Fundación y Primero Siglo*, Gómez de la Parra escribe: *El silencio que observan las novicias es rigurosísimo, no hablan con las profesas, ni unas con otras (...)* *Observaban con todo rigor el silencio, que parecían mudas de nación según estaban ya acostumbradas a no hablar.* Y cita a continuación un episodio en el que una trivial conversación entre dos religiosas fue objeto de castigo:

Siendo ya priora la madre Juana de San Pablo, estando con la venerable Ana de Jesús en el torno, llegó siendo novicia la madre Luisa de San Nicolás a pedir una licencia, que había ocho días la habían recibido. Y la

²⁴¹ Tatiana Navallo, “La autobiografía conventual colonial”, *Andes*, 14 (2003) pp. 35-80 [Nota 32].

madre Ana como madre amantísima de todas, le preguntó si estaba gustosa, y que cómo le iba, a lo cual respondió la novicia. Y la madre priora, como tan celosa de la perfección, reprendió en la novicia a la madre Ana, que una y otra se postraron en tierra con las bocas en el suelo. Tanto como esto, se cuida en las novicias la observancia del silencio. (F. P. S., p. 92).

Si el silencio era virtud elogiada, la palabra no pronunciada, pero oída, debería ser igualmente controlada, de ahí la relevancia de la “escucha” o redera en los conventos.

Las Constituciones Generales de clarisas y concepcionistas en el capítulo X, dedicado a las “oficialas de los monasterios”, las define así: “Escuchas o rederas son las que asisten en los locutorios o gradas a oír todo lo que hallan las que con licencia están en ellos”. Y más adelante explicará: “no será permitido que monja ninguna hable ni trate a la grada o locutorio con persona alguna, sin estar presente alguna de las escuchas en distancia que pueda oír todo lo que se habla, por quedo que sea... Las monjas que van a la grada o locutorio no podrán llevar la escucha que quisieren, sino la que fuere señalada por la abadesa”²⁴².

La palabra, evitada por el silencio obligatorio, condena, a veces, a la religiosa a la imposibilidad catártica del habla, de la comunicación entre seres humanos.

Así Úrsula Suárez suscribe el discurso del control sensorial, y maneja su propia represión a la vez que incluye en ello el control de la boca; pues estando en misa y tiritando por el frío que siente, que tiene más que ver con sensaciones emocionales que físicas, manifiesta:

A todo esto, estaba hiriendo con el cuerpo tan frío como de un muerto y dando diente con diente; y es tal mi vivesa, que con lo que me sucedía atendía a si las religiosas me oirían; y así los temblores reprimía y me esforzaba a tener la boca serrada y apretados los dientes porque el sonido que habían no oyesen, que, como era la misa conventual, estaba en el coro

²⁴² Regla de las monjas...p. 58.

toda la comunidad y atendía a esto. Con todo el miedo quise alabar a Dios de nuevo por la misericordia que había hecho dándome esfuerzo para no haber salido del coro corriendo, ni haber gritado dando a la comunidad y a la gente que estaba en misa escándalo... (U. S., p. 198).

En el otro extremo, sor Francisca Josefa del Castillo escribirá la desazón que le produce reprimir la palabra, y las consecuencias que de ello cargaba su cuerpo:

Y como una tarde llegara al confesionario sin poder casi hablar ni decir lo que tenía, porque parecía que las entrañas se me despedaban y ni aun en lo exterior podía tener sosiego, con algunas palabras que Vuestra Paternidad me dijo y con que me reprendió, salí tan libre de aquellas penas y tormento que por mucho espacio oía mi alma cantar aquel salmo... (F. J. C., p. 245).

Sobre esta última religiosa apuntan Ferrús y Girona que “Si la cavidad bucal es el lugar del gusto también lo es del habla. De la misma manera que en la época se pinta a las religiosas con un candado en la boca, las alusiones al silencio son constantes en el relato de Sor Francisca Josefa”, y citan a continuación una frase que apuntara la religiosa tunjana en su autobiografía “*porque de los labios dolorosos del corazón, sale en palabras dañosas tu corazón por los labios*”²⁴³. Una estrategia, ante tal censura de la oralidad, será convertir el silencio en un canto interior, que alivia y se conjuga con el acto confesional. Sin embargo, los silencios establecidos por las diferentes reglas, se quebraron, y los acordes de los instrumentos, y las canciones traspasaron los muros de los claustros. Y muy a pesar de ellas, se interrumpió el silencio con las apariciones del demonio que no sólo era imagen, sino también sonido que el oído educado de la religiosa ideal sabía distinguir con suma precisión.

²⁴³ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 33.

3.2.2.- La música y el canto en el claustro

La tradición judeo-cristiana siempre ha concebido la música como instrumento de alabanza y glorificación de Dios. Basta con que recordemos al rey músico por excelencia -David, su arpa y sus salmos- o ya en el Nuevo Testamento las adoraciones celestiales que se nos describen en el *Apocalipsis* con los veinticuatro ancianos y sus instrumentos²⁴⁴. En la Antigüedad, padres de la Iglesia como san Jerónimo o san Agustín avalaron el canto como vía de aproximación a Dios, aunque no sin mostrar cierto recelo por la carga sensual de la música. En sus *Confesiones*, el obispo de Hipona habla así de sus dudas:

“Cuando evoco las lágrimas que he vertido ante las canciones de Tu Iglesia, en el principio de mi fe recobrada y cómo aún ahora me siento conmovido no por el canto, sino por lo que se canta con una voz clara y hábilmente modulada, entonces reconozco la gran utilidad de esta costumbre. De esta suerte, vacilo entre el peligroso placer y la pureza a que aspiro y antes bien me inclino (aunque no pronuncio una opinión irrevocable acerca de este asunto) a aprobar el uso del canto en la Iglesia, pues de este modo, en virtud de las delicias del oído, las mentes más débiles pueden sentirse estimuladas hacia un marco de devoción”²⁴⁵.

Las “vacilaciones” agustinianas van disipándose en el Medioevo, a medida que el canto gregoriano se enseñoreó de la liturgia a partir del siglo IX y figuras como san Francisco, hicieron de la música un instrumento de reconciliación y unión con Dios²⁴⁶.

Cuando la dama romana Cecilia, que había merecido los altares por su martirio fue elevada a patrona de la música por Gregorio XIII, a fines del siglo XVI, los acordes de

²⁴⁴ Véase, por ejemplo Apocalipsis 5, 8-11.

²⁴⁵ La cita pertenece a San Agustín, *Confesiones*, Libro X, cap. 33. Para profundizar en la concepción de la música de este Padre de la Iglesia resulta interesante: Maximiliano Prada Dussan, “Estética formal y material agustiniana: Caminos para la cristianización de la música”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 34 (2010), pp. 93-101.

²⁴⁶ Así se refleja en Hermann Schalück, “Florencia franciscana de la música y la evangelización”, *Verdad y vida*, T. XLVI, 181 (1988), pp. 149-154 [pp.181-184].

voces e instrumentos hacía ya siglos que se habían hecho sitio destacado en los claustros.

Por eso, pese a la insistencia en el silencio casi sepulcral que debía invadir los conventos, varios párrafos de nuestras fuentes muestran que existieron motivos para que en los monasterios hispanoamericanos resonaran notas y cánticos en el acontecer diario.

Aunque la actividad musical en los testimonios plásticos coloniales parecen estar reservada a los ángeles, como refleja el muy conocido cuadro del pintor novohispano Juan Correa, en el que se aprecia al Niño Jesús rodeado de ángeles, cada uno de ellos portando un instrumento distinto (Fig. 7), los textos nos han dejado suficientes huellas al respecto.



Fig. 7.- *El Niño Jesús con ángeles músicos*²⁴⁷. Juan Correa, S. XVII.

En la Limpia Concepción de Quito, Mariana de Jesús Torres entonó en varias oportunidades tanto su música como los poemas que componía. Además de que se la describe bella de alma y cuerpo, su voz aparece como otro atributo divino que la adorna, *...uma voz preciosa, suave e melodiosa para o canto, e ela sabia ainda tocar vários*

²⁴⁷ La obra es conocida también como *Coro de ángeles*. Véase “Composiciones barrocas de pinturas coloniales” de Justino Fernández, quien además lo data a principios del siglo XVIII. Disponible en red: http://www.analesiie.unam.mx/pdf/28_05-24.pdf. Consultado el 23/12/2013.

instrumentos. Incluso recibe como obsequio de una marquesa que le tenía afecto, un arpa que había mandado fabricar especialmente para la religiosa:

Madre Mariana tocaba-a primorosamente. Toda vez que era encarcerada levava a harpa consigo para distrair-se santamente, distraindo também as suas irmãs [...] Quando ela tocava e cantava, iam també ouvir sua voz formosa que até a elas atraía²⁴⁸, como outrora o espirito mau de Saul fugia com as vibrações da harpa do jovem Davi... (M.S., T. I, p. 71).

En cuanto a sus versos, su biógrafo los transcribe manteniéndolos en castellano, enfatizando sus dotes poéticas y su talento musical como señal de inspiración divina. La escena descrita por Souza demuestra la importancia que la lírica y el canto tuvieron en el interior de los conventos:

Madre Mariana de Jesus compôs os comovedores versos, cheios de unção divina (...) Ao som da harpa ela cantava a sua Mãe do Céu, ensinando-os às suas filhas, que a acompanhavam. Todas cantavam, com a diversidade de nota a segundo cada voz, e era um formoso concerto de vozes angelicais... (M.S., T.I, p. 71).

El biógrafo llega a señalar entre las religiosas de dicha comunidad, aquellas que se destacaban por las cualidades de sus voces: *Pois é sabido que as Madres Francisca dos Anjos, Lúcia da Cruz e Maria da Encarnação possuíam também vozes muito formosas para o canto e a salmódia-depois de Madre Mariana eram as melhores vozes. (M.S., T. I, p. 71).*

La importancia que, sin duda, tuvo la música dentro del monasterio quiteño, se corrobora en la cláusula quinta del Testamento que deja sor Mariana y que es recogida por el padre Manuel Sousa: *A importancia do canto. Encarrego-vos também de que não falte cantoras e tocadoras para o culto público e privado: ensinai o solfejo a todas que aquí entrarem, para que toda a Comunidade saiba e não falte que, com alternancia de*

²⁴⁸ El autor está haciendo referencia a que incluso las inobservantes son “atraídas” por la música que ejecuta la madre Mariana.

mês em mês, desempenhe o culto divino... (M. S., T. II, p. 222). Si bien, para mantener a resguardo la integridad moral de las jóvenes, señala claramente que el cultivo de la música dependa de las propias religiosas, y que no entren extraños para enseñarla: *Procurai evitar a todo custo que venham mestres de capela, porque os homens estranhos às intimidades divinas não desempenharão com aquele amor, cuidado e fervor com que fazem as esposas do Divino Prisionero...* (M. S., T. II, p. 222).

Por otra parte, y trasladándonos a la ciudad de México, un pasaje de *Parayso Occidental*, permite inferir la importancia que tuvo la música en la educación de algunas jóvenes de buena familia, que entraron más fácilmente a los claustros gracias a sus conocimientos y habilidades musicales. Inés de la Cruz, es un ejemplo de cómo algunas mujeres conseguían, a golpe de rebeldía, luchar contra el androcentrismo de la época, en lo que a formación se refiere:

Enseñóme mi padre a leer latín y quiso aprendiera música; yo no tenía inclinación a ella y tenía mala voz y desentonaba; así, fue tiempo perdido, porque las lecciones que me daban se me volaban presto, porque tenía la memoria bien ocupada. Díjele al maestro me enseñara el arte de la música. Respondió no era ciencia de mujeres y, por lo mismo, me dio más gana de aprenderla –que fue en breve tiempo–, mas como no tenía ejercicio, no la pude usar; de donde entendí que vida espiritual sin ejercicio de virtudes era volar sin alas y que fue gran misericordia de Dios librarme de muchas inquietudes, como después vi en las cantoras del convento; sirvióme con todo para apuntar libros en que ahora cantan. (P. O., p. 230).

A la música se le reconocen incluso capacidades saludables. En el mismo convento del Jesús María, se le sugiere a una de las religiosas aprender música como medio de distraerla de su hipocondría o de la excesiva contemplación, que al parecer, le estaban produciendo ciertas lecturas:

...le prohibieron que leyese libros espirituales, mandándole se ocupase en recreaciones honestas con otras jóvenes; pero todo ello no bastaba a divertirla de su interior ejercicio. Mandáronle también el que aprendiese

música de instrumentos y canto de órgano, cosa que sintió cuanto no es decible... (P. O., p. 258, en referencia a la vida de Mariana de la Encarnación).

Por otra parte, no hemos de olvidar que era el sonido de distintas campanas y campanadas, el que pautaba los tiempos y las horas de la liturgia, entre ellas aquellas que se debían dedicar al Coro, según estaba prescrito en las reglas y constituciones. En el convento de Lima, en el que vivió sor Antonia Lucía, la jornada comenzaba tal como refiere el siguiente pasaje:

Luego que daban las quatro de la mañana, se levantaba la Zeladora (...) y tocaba la campana grande á oración; y así que acababa, tocaba la campanilla en el dormitorio, y decia: la paz y gracia del Espiritu Santo asista y more en nuestras almas, hermanas y entonaba en voz alta el Te Deum Laudamus; ya todas estabamos vistiéndonos á toda prisa, porque al Te ergo, habiamos de estar en el coro para cantarle de rodillas toda la Comunidad...(J. P., pp. 58 y 59).

Escapando del marco cotidiano, la música también está presente en muchas escenas sobrenaturales, posiblemente porque el silencio sigue imponiéndose como norma de conducta. Entonces, los efectos apacibles de la música, se pueden conseguir en forma de sueño, o visión supraterrrenal. Es el caso de Josefa del Castillo, que se mueve en un contexto que rige el silencio como norma, pero a la que dándole “uno de aquellos desmayos” relata:

...me hallé en un lugar, como sala o zaguán de algún templo grande y claro, donde estaban unos padres de Santo Domingo cantando en sus arpas, muy dulcemente, unos versos que entendía yo ser sacados de aquel salmo que dice (...) Ellos cantaban dulcísicamente y con gran paz y reposo...(F. J. C., p. 182).

Y aunque en la escena irrumpe sin éxito el enemigo, intentando contradecir la paz que transmitía la música, de aquel episodio en la mente de la tunjana quedarán unos versos que transcribe en su autobiografía:

*Ven, alma peregrina,
en alas del amor;
cierva herida, al descanso
del pecho de tu Dios.
Llega ya a las corrientes,
que gloria y vida son,
de aquel río de deleites
de la ciudad de Dios. (F. J. C., p. 182).*

Otra visión que narra, esta vez de su hermana ascendiendo al cielo una vez muerta, también incluye el elemento sonoro en la descripción:

...la volví a ver que con gran hermosura y alegría, y con mucha música, se embarcaba en un hermosísimo y dichosísimo mar, y no me acuerdo si volvió a llamarme; mas la alegría que tuve hizo dar tales latidos a mi corazón, que me volvió en mí. (F. J. C., p. 240).

3.2.3.- La risa del demonio y las “voces” de las otras

Habitante asiduo de los conventos, el demonio, se percibe no sólo por su imagen y su olor particulares, sino también por los sonidos que emite. Encontramos así, que el preciado silencio era alterado frecuentemente por el enemigo, quien sabía hacerse oír de diferentes maneras. Dice Josefa del Castillo:

Este fue permitirle Nuestro Señor al enemigo que me afligiera con representarme cuantas herejías e infidelidades se han inventado entre los hombres; y sin cesar todo el día, en cualquier ocupación que tuviera, sonaban aquellos silbos de la serpiente infernal en los oídos de mi alma...
(F. J. C., p. 148).

Atribulada también por las persecuciones del demonio, Marina de la Cruz oye la presencia del maligno que procura quitarle la paz y distraerla de sus obligaciones espirituales:

... se levantaba a abrir la puerta cuando daban golpes y, como no siempre estaba en aquellos arrobamientos en que le faltaba el uso de los sentidos, valíase el demonio de este pretexto para golpear la puerta y, al abrirla, era muy de ordinario hallarse burlada, oyendo al mismo tiempo el alboroto que iba haciendo por el caracol y escaleras con descompuestas risadas. (P. O., p. 171).

En el mismo convento, el demonio volvía a hacer de las suyas, esta vez interrumpiendo los ejercicios que se llevaban a cabo en el coro. La escena que se relata es la siguiente:

Otra noche, entrando las monjas en el coro a sus ejercicios, comenzó a oírse en el órgano tan espantoso ruido que al instante se reconoció, por sus circunstancias, no poder ser sino el demonio quien lo causaba. Levantóse la buena de María de S. Juan de un rincón del coro que ocupaba siempre y, llegándose intrépidamente al lugar en donde se oía el ruidoso estruendo, halló que lo hacía el que se había pensado; y escuchándola cuantas se hallaron presentes, le dio una severa reprensión y, avergonzado aquel espíritu de soberbia de que así lo tratase una pobrecita, hizo pausa en sus inquietudes...” (P. O., pp. 289-290).

Se reitera la presencia del maligno igualmente a través de la vida de Inés de la Cruz, quien nos cuenta que *Un tiempo me hizo el diablo muchos espantajos y no le valió de nada; hacía en el coro un género de ruido como que andaba rodando botijas por el suelo, y con esto, tanta grima que se me despeluzaban los cabellos...* (P. O., p. 238).

Otras veces, aprovechando la particularidad de sus metamorfosis, el demonio irrumpe en forma humana quebrando la paz conventual con su habitual escándalo:

Los mismo fue con los santos ángeles, a cuyo imperio desampararían el convento unos demonios que en figura humana lo alborotaban y escandalizaban, siendo la M. María Antonia el principal empeño en su venida, pues ella fue la primera que quisieron conturbar y horrorizar, y de quien hacían burla cuando los exhortaba(P. O., p. 320).

A sor Antonia Lucía del Espíritu Santo también le persiguieron los ruidos que avisaban de la presencia del mal. Escribe su biógrafa que se le asignó una celda donde *ninguna persona de dicho Beaterio [se atrevía] a vivir en ella por haber experimentado se oía gran ruido y cosas extraordinarias de noche en dicha Celda...* (J. P., p. 11).

Muchas veces, aunque atribuidos al diablo, las risas y golpes que atribulaban a las religiosas, venían de sus propias hermanas. Frecuentemente, los textos mencionan los altercados y gritos que se proferían entre las religiosas, resultado de las tensiones que, por variadas circunstancias, se generaban dentro del claustro. Al respecto se ha señalado que el convento

“...debe ser un recinto marcado por el silencio, o en su defecto por la melodía y el canto armonioso como sustituto y equivalente; el ruido debe neutralizarse, la función del oído debe reducirse a la escucha de la Palabra, al sonido de la oración como salmodia que convoca a Dios. Sin embargo, este idea estaría muy alejado de la realidad...”²⁴⁹.

Sigüenza retrata, en contrapunto a las disposiciones, las persecuciones que sufre Marina de la Cruz por parte de sus propias hermanas en el convento Jesús María: [...] *Mientras oían aquellos castísimos oídos lo que quizás me estorba la vergüenza que no refiera, se acompañaban los desaires con las risadas, con los empellones las mofas y con los apodos los vituperios.* (P. O., p, 155).

Francisca Josefa del Castillo abunda sobre esta misma cuestión, doliéndose de lo que debió soportar por parte de la comunidad: *Aquel año que me nombraron por maestra de novicias y yo tuve hartó que tolerar; porque llegó caso en que alguna puso en mí las manos con gritos en ignominias [...]* (F. J. C., p. 265). Y agrega más adelante:

²⁴⁹ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio Preliminar”, p 31. Las autoras citan en esta página las palabras muy elocuentes que deja escritas sor Juana Inés de la Cruz, quien se queja de las continuas interrupciones que interferían con sus lecturas: “como estar yo leyendo y antojárseles en la celda vecina tocar y cantar; estar yo estudiando y pelear dos criadas y venirme a constituir juez de su pendencia, estar yo escribiendo y venir una amiga mía a visitarme” (*Ibid*, pp. 31 y 32).

Las cosas que allí se dijeron, y el enojo y furor de la prelada, yo no lo sé explicar; las voces, no sólo se oían en la iglesia, mas pudieran mucho más lejos. (F. J. C., p. 266).

El convento de clarisas de Chile no fue ajeno a las riñas monjiles, ni a los voceríos que quebraban el silencio reglar; y así, sintiéndose víctima de acosos de este tenor, Úrsula Suárez escribe:

...estando yo un día de domingo mudada de limpio, y estando ya desnuda, ya para acostarme, fue mi maestra servida de ir a mi cama y en vos alta dijo que la camisa que yo tenía puesta era la que a la otra novicia le habían hurtado. Eso gritó delante de todo el noviciado [...]. Por esto me maltrató de palabras disiendo que era soberbia y altiva... (U. S., p. 156).

3.2.4.- Divinos coloquios: entre la gracia y el poder

Ante los evidentes agravios verbales y físicos que sufrían muchas religiosas al interior del convento -aunque también por otras razones que se involucran en la santidad religiosa-, aparecerán en las *vidas*, como aliciente y como escape, los coloquios con la divinidad. Este es un tópico recurrente de biografías y autobiografías, y que tiene por sentido protagonista la percepción auditiva que lleva a la monja a mantener diálogos con las distintas figuras del imaginario religioso. Ellos entran, como ya se ha señalado, en las percepciones que se tienen con los “oídos del alma”. Así, se transcriben en los textos edificantes las voces que la religiosa escucha de santos, de la Virgen, de su hijo, de ánimas del purgatorio, y sobre todo, las que le llegan del mismo Dios.

A título de muestra, citaremos algunos pasajes de las fuentes que manejamos, dejando constancia, una vez más, que estos diálogos espirituales son parte fundamental de la espiritualidad conventual, en especial dentro del canon de la religiosa ejemplar, y que se inscriben una y otra vez en los textos.

En la crónica del convento carmelita de Puebla, señala Gómez de la Parra:

La madre Luisa de San Nicolás testifica que le hablaba una imagen de nuestra madre Santa Teresa, y un niño Jesús de bronce, y también una

imagen de nuestra Señora, de estampa, como también un lienzo pequeño de la Santísima Virgen, que estaba en el claustro sobre la puerta del refectorio. Siempre que pasaba por delante de esta imagen, y todas las veces que entraba y salía siendo refitolera, saludaba a esta soberana Señora con esta breve salutación, diciéndole: “Dios te salve, Virgen y Madre de Dios”, y en una ocasión le respondió la Señora y le dijo: “Y hombre verdadero”... (F. P. S., p. 209)²⁵⁰.

Como se puede apreciar, en este caso los diálogos emanan a partir de las imágenes que formaban parte de la iconografía conventual, de pinturas y esculturas que evidentemente, estaban destinadas a persuadir hacia la conducta religiosa esperada. En este sentido, y pasando al convento quiteño, vemos como la cultura material, que sin duda forma parte del imaginario colonial, es en muchos casos resultado y consecuencia de “oír” exigencias divinas. Justamente, es a través de estas escuchas que la religiosa dice recibir como gracia celestial, que se llega a la ejecución de obras artísticas que pasan a formar parte del inventario conventual:

Prosseguiu a Rainha do Céu: “Vês assim, filha querida, quantos favores e graças te dispensa Deus por meu intermedio! Agora é preciso que, dócil às minhas exortações, mandes executar com presteza a minha santa Imagen, tal qual me vês, e te apresses a colocá-la no lugar que te indiquei” (M. S., T. II, p. 9)²⁵¹.

Las alocuciones se convierten, las más de las veces, en una experiencia que otorga, no sólo prestigio, sino también poder a la religiosa que las vive. Así, en el convento de Jesús María, vemos ejemplos de cómo se llegan a dirimir las diferencias a partir de lo escuchado por los “oídos del alma”.

En *Parayso Occidental*, recuerda Sigüenza que las rencillas no sólo se daban entre las religiosas, sino también entre los religiosos que administraban el convento y el

²⁵⁰ Se ha entrecomillado aquí con el fin de distinguir, las palabras que en el texto original aparece en cursivas.

²⁵¹ Se refiere a la imagen de Nuestra Señora del Buen Suceso, advocación mariana sobre la que ahondaremos en el capítulo IV.

ordinario. En una de esas ocasiones las palabras que Marina percibe del Señor, tienen primeramente como objetivo tranquilizarla y ponerla en conocimiento que tales problemas se resolverían a la postre:

... se le apareció su amado y, entre otras cosas, le dijo con apacible y sereno rostro: “Marina, hija mía, ¿qué te parece cuáles andan el sol, la luna y mis estrellas? Ya lo veo, señor y lo lloro – le respondió Marina-, y para que se acabe mi llanto haced el que también se acaben estos disgustos” (P. O., p. 176).

No obstante, como esa calma espiritual no queda guardada en el alivio personal de la religiosa, sino que pasa a exteriorizarse en los escritos conventuales dirigidos a los confesores, cabe pensar que, en este caso al menos, se trata de un mecanismo que eleva públicamente la discrepancias que se establecían entre dos esferas de poder: religiosas versus frailes; y el discurso, claro está, favorece la imagen de los frailes menores.

Las apariciones divinas, llegan anunciándose no sólo con luz (la mayoría de las veces el efecto predominante), sino también, a través del ruido que provoca la puesta en escena:

Ibame yo a toda priesa pasando, como no haciendo caso, cuando oí como que se abría el sagrario y juntamente una vos, que con ella todo el coro se estremeció, que las maderas y la reja parese se arrancaban de donde estaban puestas: fue’sto en un momento, como cuando hase un viento muy recio: y al tiempo que aquella vos salió del sagrario, que las cosas insensibles temblaron y no yo, siendo a mí la vos que me dijo, con vos clara y alta: “¿Dónde vas, alma?... (U. S., p 169)²⁵².

²⁵² Si bien esta cita no es la más representativa, es de destacar que -en relación a los diálogos que mantiene la religiosa chilena con la divinidad-, casi siempre apela a la hilaridad y al juego, rompiendo las jerarquías, incluso las que se pretenden entre las personas y los seres celestiales. Esta participación del elemento lúdico en la autobiografía de Úrsula, ha sido señalada por Myers: “...Ursula plays with church hierarchy through the use of humor and dialogue with the divine. This incident, in particular, is acoustically highlighted through the use of internal rhyme in the original Spanish. Even God becomes a character that plays into these somewhat tantalizing scenes. In another instance, Ursula records how God pleaded with her to remove her nun’s wimple because he wanted to see her better. In Ursula’s eyes, God is often playful” (Kathleen Ann Myers, *Neither saint nor sinners...*”, pp. 132-133).

Con estos pasajes, hemos pretendido dejar constancia de la importancia que tuvo el factor auditivo en la vida cotidiana conventual, que ya desde el silencio como norma de ejemplaridad, ya con su sonoridad señalaba, entre otras cosas, la presencia del bien y del mal. En torno a este don, no sólo se fue delineando la virtud de la religiosa cuyo oído discernía la polaridad de dichos mundos, sino que además, como hemos tratado de mostrar, las percepciones acústicas sobrenaturales podían ser usadas como ejercicio de poder. Finalmente, y en relación al último episodio, quisiéramos corroborar una vez más cómo con estas fuentes sí es posible el conocimiento de la vida monacal femenina, en diversos aspectos, entre ellos el de la rivalidad de entes que se disputaban la hegemonía del poder en dicho ámbito.

3. 3.- EL OLFATO: DEL OLOR DE SANTIDAD A LA MORTIFICACIÓN DEL SENTIDO

Cuando Margo Glantz escribió su artículo “Las monja como flor: un paraíso occidental”, planteó ya de forma muy clara que el mundo olfativo se desplegaría, a través de la metáfora en la religiosidad dentro del claustro, añadiendo así una vía sensorial más al abanico que venimos describiendo:

“Por formar parte de un mundo racional, ese universo debería estar enmarcado por el orden que construye un paraíso, el huerto cerrado, donde crecen flores que en este caso –y por imitación del emblema que define a la virgen María, son azucenas – flores bellas, olorosas, flores de martirio”²⁵³.



Fig. 8.- *Cristo en el Jardín de las Delicias*. José de Ibarra. S. XVIII.

Por otra parte, los estudios que se centran en un análisis psicobiológico de los olores aseguran una conexión con lo emocional, que va más allá de garantizar la existencia humana: “A pesar de todo, el olfato en el hombre posee gran importancia, ya que si bien

²⁵³Margo Glantz, “Las monjas como flor: un paraíso occidental”, en Manuel Medina Ramos (coord.), *El monacato femenino...*, pp. 93-102 [p. 99]. Del simbolismo que representaron otras flores, como el lirio, Nuria Salazar explica: “...la tradición cristiana fundamentó y consolidó la representación pictórica de la pureza en el lirio, y con el voto de castidad, las religiosas adquirieron el compromiso vitalicio de ser como el lirio” (N. Salazar Simarro, “El lenguaje de las flores...”, p. 136.) Asimismo en dicho artículo la investigadora se detiene en un cuidado análisis de la imagen que reproducimos (Fig. 8).

no es fundamental para la supervivencia en los entornos convencionales, tiene unas implicancias sociales y emocionales muy considerables”²⁵⁴.

Sin embargo, los olores no sólo se reflejaron en lo sensorialmente agradable. A semejanza de lo que ocurre con los demás sentidos, se desplegaron en una gradación que va desde los agradables perfumes florales –tanto metafóricos como reales- a los olores más nauseabundos y repugnantes. El sentido del olfato, se presentó pues en una amplia gama de sensaciones, y ocupó un importante espacio literario, real y simbólico con el que se construyó gran parte de los escritos conventuales.

Conviene hacer aquí, antes de bucear el asunto en nuestras fuentes, una breve reseña de la relevancia que tuvieron los olores en el cristianismo y en la tradición hagiográfica, con el fin de encuadrar la dimensión que adquiere este elemento en las vidas de monjas.

En este sentido, uno de los valiosos artículos de Ariel Guance²⁵⁵, recoge, a partir de fuentes hagiográficas hispánicas medievales, los significados asociados a los olores y aromas en el terreno de las religiones en sentido general, y de la religiosidad cristiana desde sus orígenes. La reflexión parte de antecedentes que se remontan más allá del cristianismo, pues ya en la Antigüedad Platón y Aristóteles habían planteado la repercusión que los olores tenían a nivel sensorial. Asimismo -señala este autor-, consta su uso y valor en la religión judía, a través de menciones que se advierten en el Antiguo Testamento primero y también de alusiones introducidas en el Nuevo Testamento. La relación continúa con figuras como san Isidoro, Hipólito, Orígenes, san Ambrosio..., quienes van construyendo una imagen de Cristo que se identifica con los aromas, y de ahí la transmisión de tal cualidad a los “elegidos” de Dios. Guance subraya dos ideas al respecto:

²⁵⁴ Luis Miguel García Moreno, *Memoria y olfato. Interferencias funcionales*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1992. Disponible en red: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19911996/S/4/S4003901.pdf> Consultado el 26/2/2014.

²⁵⁵ Ariel Guance, “En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media, Rev. Hist.*, 10 (2009), pp. 131-161.

“...lo primero que se destaca es el hecho de que, como elegidos del Señor, es lógico que dichos seres también compartieran esa dimensión aromática [...] En segundo término, la manifestación perfumada de los santos se acentuaba aún más a partir de la muerte de éstos, revelando una cantidad de significados paralelos -tanto en orden antropológico como específicamente religioso-. Se configura así una categoría particular de esa virtud cristiana (...) definida tradicionalmente con el nombre de “olor de santidad”²⁵⁶.

Como ya se ha comentado, estas historias de ejemplaridad religiosa adoptan las formas y cualidades de las hagiografías, de modo que no es extraño que este olor de santidad y demás simbolismos adjudicados a los aromas se inserten en estas *vidas*, viajando con el imaginario europeo para reiterarse en los conventos americanos.

Finalmente, en el artículo que nos guía, el autor enumera y analiza las circunstancias en las que aparecen los olores agradables que anuncian estar ante la presencia o influencia de lo divino: en las apariciones celestiales, en la muerte y en los funerales de los santos, en las reliquias, en los milagros y en el más allá -el paraíso de Dios-, pues “como ser perfumado, Dios debía habitar un espacio perfumado”²⁵⁷.

En esta línea de argumentación, Grau-Dieckmann²⁵⁸ sustenta de manera similar la relevancia que han tenido los perfumes en varias religiones desde la Antigüedad e igualmente la asimilación que hizo el cristianismo de las fragancias, especialmente la mirra, el incienso y el aceite de nardo. Coincide con Guance en concluir que: “Tras la muerte de Jesús, los perfumes adquieren una connotación diferente e innovadora ya que

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 139. Guance recoge el concepto de *virtus* de André Vauchez “energía que se manifiesta a través de un cuerpo, percibida conforme a un cierto número de indicios de orden físico” (Cfr. VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1988, p. 500.) También puede consultarse la aproximación antropológica que hace Jean Pierre Albert en su obra *Odeurs de sainteté: La mythologie chrétienne de aromates*, Paris, Editions de l’École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

²⁵⁷ Ariel Guance, “En olor de santidad...”, p. 158.

²⁵⁸ Patricia Grau-Dieckmann, “Los perfumes en el Cristianismo”, *Mirabilia* 03, (2003), pp. 75-92.

pasarán a ser una manifestación de santidad de los hombres y no sólo una vía de agradar a Dios”²⁵⁹.

En el ámbito americano, como señala don Carlos de Sigüenza, la dimensión olfativa está presente ya en las prácticas religiosas de las *cihuatlamazque*, las sacerdotisas indígenas, que entre sus tareas de culto tenían el “atizar el fuego sagrado y echar incienso y olores a los braseros” (P. O., p. 55).

Pero como ya apuntábamos el olor no siempre se va a asociar a experiencias gratas y santificantes. No podemos olvidar que las vidas de las religiosas ejemplares se basaron en gran medida en la mortificación del cuerpo y sus sentidos, por lo que la virtud, en sus aspectos de obediencia y humildad especialmente, se manifestó también en saber soportar los hedores y asumirlos en experiencias redentoras que redundaban a través de diferentes inhalaciones desagradables: “...todos los “malos olores” constituyen sin más un mismo universo que tienen en común la molestia y la nocividad”²⁶⁰. Ya fuese en trabajos y tareas que resultaban poco agradables al olfato, pero sobre todo en los efluvios que se relacionaban con la enfermedad, la alusión a la fetidez aparecerá como un tema habitual en las crónicas conventuales.

Tras esta tan somera como ineludible introducción sobre la importancia de los olores, vamos a plantear dos subcapítulos, simplificando las percepciones olfativas en sus polos antagónicos, con la salvedad de que en la complejidad de las percepciones sensoriales, no todo lo aromático y olfativamente agradable debe quedar a disposición del modelo de ejemplaridad. O, en todo caso, se manipuló de tal forma que lo que llegaba como perfume podía convertirse en experiencia penalizada, si no se asumía con el riguroso control que exigía la vida conventual.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁰ Cristina Larrea Killinger, *La cultura de los olores: Una aproximación a la antropología de los sentidos*, (tesis doctoral), Quito, Ediciones Abya-Yala, 1997, p. 47.

3.3.1.- El olor de monja: “suave olor de las virtudes”

En la autobiografía de Úrsula Suárez, llama la atención un pasaje impregnado por alusiones directas al sentido del olfato. Siendo Úrsula todavía niña, le pide a su criada que la lleve al convento de clarisas, por el cual ya había manifestado reiteradamente su interés. A medida que se iban acercando al convento, la futura religiosa describe el olor de las monjas, como un rasgo definitorio de las mismas:

...antes de llegar a las monjas, como una cuadra sentía un aire suave y blando, con un olor suavísimo que llegaba a mí, penetrando mis sentidos, que parecía estar fuera de mí con tan gran alegría, que no cabía en mí. Ya yo conocía esta aire y olor, porque siempre que iba salía como a resebirme, y antes que llegase a mí lo sentía venir, y deseaba que llegara... (U. S., p. 105).

Dicho olor en Úrsula produce temblores y estremecimientos en su cuerpo, sensaciones que ya conocía su criada, por lo que en tono de sorna le pregunta al respecto, dando pie al siguiente diálogo entre ambas:

[...] “¿Qué tienes frío que te tiembla el cuerpesito?; yo le decía: “Camina a priesa, que ya me da el olor de las monjas?”; ella decía: ¿Hay niña más habladora?: ¿cuál es el olor de las monjas?” “No te digo –le decía yo- que corras conmigo que ya no puedo más con este olorsito? La criada se reía... (U. S., p 105).

Y al llegar al convento, refiere Úrsula, que *la criada les contaba lo que yo decía del olor que de ellas me daba. Las monjas celebraban la gracia y me la preguntaban a mí. Yo decía que sí... (U. S., p. 105).*

Este pasaje establece con meridiana claridad la mencionada conexión entre la santidad y los olores agradables. En este sentido, las alusiones florales se extienden a lo largo de las biografías, autobiografías y crónicas de plumas masculinas, en una asociación indiscutible que une a la religiosa con el agradable aroma de las rosas,

azucenas, lirios, violetas, y otras flores; y los conventos, un símil del vergel donde ellas habitaban.

Sigüenza describirá el convento de Jesús María utilizando un vocabulario que tiende sobre todo a la percepción olfativa que emana de las virtudes de sus religiosas.

Al trato, pues, de estas venerables vírgenes y a la acertada elección de padres espirituales en que siempre se ha esmerado el Real Convento, y –lo que es fundamento de todo- a la buena índole y desengaño de las más que lo han habitado, se debe reconocer el olor suave de las virtudes que exhala, único medio con que se ha granjeado de todos veneración respetuosa. (P. O., p. 100).

Por su parte, Manuel de Sousa, inicia así la transcripción de la vida de su religiosa biografiada: *...Mariana de Jesús a humilde violeta que ocultou o delicado aroma no próprio peito de Maria Santíssima...* (M. S., T. 1, p. 1). Volvemos a ver, en párrafos como éstos, cómo la religiosa ideal es aquella que posee características que la embellecen, -en este caso el perfume metaforizado de la violeta, flor asociada con la humildad-, pero más bello y edificante, para estos manuales, es notar que todas estas “gracias” son ocultadas por la religiosa que las posee, porque ante todo prevalece el valor de la humildad. De esta postura de modestia absoluta se desprende la imperiosa necesidad de la voz de un tercero que escriba (el biógrafo o la monja biógrafa) y que dé cuenta de determinados valores, aquellos que la autobiografía, por su naturaleza, debe omitir, si se quiere evitar la paradoja de la contradicción misma de dichos valores.

Escribir, pues, de la humildad de la religiosa, será casi siempre un acto ajeno, y la violeta será el símbolo recurrente en muchas ocasiones para aludirla²⁶¹.

²⁶¹ La contradicción implícita se arrastrará hasta tiempos contemporáneos, y así encontraremos versos escritos por religiosas que se pretenden humildes como la violeta: *“Habito en el cáliz de oculta violeta, el mundo me mira con rara piedad, en mí encuentra el alma su dicha completa, yo soy de los santos la amiga discreta. ¡Yo soy la humildad!”*. (Madre Alberta, Pensamiento 277). Disponible en red: <http://www.pmaria.es/wp-content/uploads/2013/11/Pensamientos-M.Alberta1.doc>. Consultado el 28/2/2014.

Aunque ampliaremos el tema del “olor a santidad” en el capítulo que dedicaremos a la muerte de la religiosa, adelantamos con el siguiente pasaje la importancia del olor y el cuerpo de la religiosa que fallecía habiendo cumplido con una vida virtuosa:

Cuando entraron a enterrarla, los sacerdotes le besaban las manos con gran devoción, y se reconoció que toda la pieza del coro estaba llena de un olor extraño, sin que se llegase a percibir el mal olor que exhalan los cuerpos difuntos. Habiendo pasado una enfermedad tan larga, ni cuando la bajaron de la cama para amortajarla se sintió mal olor, con haber muerto en tan crecida edad y haber padecido casi un año de cama (F. P. S., p. 318).

3.3.2.- La mortificación del olfato

En contraparte a los olores agradables, el olfato también se definió por aquellas percepciones desagradables, generalmente las que correspondían al estoicismo con el que la religiosa soportaba algunos quehaceres del convento, tareas que se les asignaba y cumplían con paciencia y sin queja alguna.

Así se relatan los esfuerzos y la demostración de humildad que se veían en sor Antonia, quien había cambiado sus ricos vestidos por el pobre sayal:

Cuando se ofrecía barrer y asear el convento en que concurren con la escoba todas aquellas esposas de Jesús, era la primera en este humilde ejercicio, y en el patio, en donde había un caño por donde desaguaba el convento, se acomodaba ella con singular ejemplo a limpiarlo. Y de una pozuela, en que se juntaban las heces con las lluvias, sacaba con sus propias manos el lodo hasta dejarla como una plata (...) pusieran con atención los ojos y vieran, a la señora doña Antonia, arrojada por el suelo, sacando con sus manos el lodo y la heces inmundas, venciéndose a sí propia y triunfando de sus melindres con el asco, pisando con su humildad los engreimientos... (F. P. S., pp. 349-350).

De manera similar, en el convento nazareno, el ejemplo de virtud que quería dar sor Antonia Lucía del Espíritu Santo a sus compañeras, implicaba soportar también los olores nauseabundos de algunas tareas, y así lo describe su biógrafa: *Cogia la escoba y barría todas las oficinas, y no se desdeñaba de coger con sus mismas manos las basuras, y las cosas mas inmundas y asquerosas, y así lo hacían sus hijas a su exemplo...* (J. P., p. 20).

Y la madre Mariana, repitió la ejemplaridad a través de las tareas del convento de la Inmaculada Concepción de Quito:

Aos sábados, dia de limpeza geral, ela varria por quatro religiosas e quando Madre Maria mandava que não se agitasse tanto, respondia con humildade (...) Preferentemente varria os claustros inferiores, porque por ali fazia, às noites, suas penitências ocultas. Os demonios, querendo assusta-la, espalhavam una quantidade enorme de vermes²⁶², os quais deitavam inmundicia asquerosa pelos claustros. Somente ela via esse enxame de animais, e como o sinal da Cruz todos desapareciam, deixando limpo o local que havia varrido (M. S., T. I, p. 25).

El prohibirse los aromas florales fue también una forma de mostrar martirio; así Gómez de la Parra dirá de la madre Leonor que *...porque todos los sentidos tuviesen parte en la mortificación, nunca olía de propósito cosa olorosa ni aun las flores, tal vez ofrecidas de las religiosas, quería oler, sino que las apartaba con modesto desdén.* (F. P. S, p. 379).

Antes de concluir este apartado, cabe traer a colación un texto al que ya aludimos (el *Blanquerna* de Lulio) con el fin de observar las notables contradicciones o ambigüedades que revestía el sentido del olfato. No siempre aquello que olía bien debía respirarse como una gracia divina o como un regalo celestial que debía apreciarse.

Veamos lo que la abadesa Cana refiere respecto al olfato:

²⁶² El tema de los gusanos (vermes), esta vez esparcido por los demonios, será un tema reiterado por el simbolismo que implica, y las asociaciones que tienen con la muerte y la putrefacción. Volveremos sobre este asunto en otros pasajes y extenderemos esta primera explicación.

“[...] Oler lirios rosas y flores da deleite y placer al cuerpo; mas el alma por este deleite está en peligro de inclinarse al deseo de alguna vanidad de la carne; y, según esto, bueno será para nosotras que estamos en este monasterio para hacer penitencia y vida austera, no usemos flores a excepción de cuando las llevemos al altar [...]”²⁶³.

Raspi aclara a este respecto que,

“...el valor atribuido a las flores en el ámbito monacal será positivo o negativo según el uso que las religiosas hagan de ellas. Su belleza y aroma, tan solo son aceptables cuando están destinadas al altar pues, si bien es cierto que dan placer y deleite a los sentidos, también lo es que ponen al alma en peligro de inclinarse a las vanidades de la carne”²⁶⁴.

Como sucedía con las anteriores percepciones, se instala inevitablemente esa ambigüedad que oscila entre apreciar lo que la naturaleza divina crea y ofrece al ser humano y debe ser alabada en ello, y el mecanismo de rechazo a lo agradable, que choca y se aparta de dichas experiencias sensoriales, porque el espíritu del mártir debe negarse a cualquier deleite, incluso el que emana de la belleza de lo creado por Dios.

Llama la atención, no obstante, que la abadesa exhortara a las religiosas a evitar los malos olores, “porque infectan el aire, y por la corrupción que engendra en el cuerpo enfermedad y muerte...”²⁶⁵, haciéndose presente -consciente o no- la noción de miasma, y, en consecuencia, la recomendación de la religiosa que pretende preservar la salud de su comunidad. No obstante el mencionado pasaje, ocurrirá en otros casos que dichas emanaciones son la materia prima para mostrar el grado de martirio al que la religiosa estaba dispuesta a llegar, a exponerse, y además porque en la tan recurrida *imitatio Christi*, entra en juego el recuerdo del contacto cercano que tuvo el Hijo de Dios con los enfermos y los milagros que operó para curarlos. Por ello, y como se tratará en otro apartado, la enfermedad en las vidas religiosas ocupará necesariamente varios párrafos

²⁶³ Citado por Eduardo M. Raspi, “El buen uso de los sentidos...”, p. 226.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

en la historia de las monjas ejemplares, convirtiéndose en *leit motiv* del que se sirven los biógrafos para señalar el virtuosismo de la religiosa que, entre tantos martirios, asume el de la enfermedad como señal divina.

El olfato se educó en los conventos también, porque las mujeres del siglo recurrían a los perfumes en sus afeites, y en este sentido el adorno aromático se podía vincular con el pecado de la carne y con la falta de decoro o recato. Y así como se pretendía que las mujeres que se había engalanado antes de entrar al convento debían dejar joyas y vestidos, que se cambiaban por sencillos sayales, se rechazaba también el uso de perfumes, salvo aquel que, por gracia de Dios, despidieran como olor a santidad.

3. 4.- EL GUSTO: DEL CASTIGO AL PALADAR AL DISFRUTE DE SABORES

El sentido del gusto aparece en el discurso irremediabilmente enlazado a otras percepciones, como la táctil que recibe la lengua en una ingesta, y/o las impresiones visuales y olfativas que produce un alimento determinado, tanto por lo repugnante que pueda resultar, como por lo por delicioso. Lo exquisito, en un ambiente que privó a la boca de manjares, no necesariamente desapareció, sino que se deslizó en ella como metáfora o símbolo inequívoco de lo maravilloso, como ocurre, por ejemplo, con el acto de comulgar.

En un amplio abanico de experiencias, el gusto involucrado a través de la lengua y la boca se manifestó en las vidas de las religiosas con propósitos bien definidos. En este sentido señala Rosalva Loreto que:

“...el sentido del gusto no es sino uno de los múltiples papeles que desempeñó la boca y los órganos internos con ella asociados. En la medida en que la boca fue depositaria de varias funciones, se hizo especial énfasis en el control que sobre la lengua se debería tener”²⁶⁶.

3.4.1.- Del martirio del gusto a la represión del habla

Buscar la perfección y convertirse en religiosa ideal implicaba hacer un esfuerzo también a través de la deglución de alimentos, esto iba desde la privación de su ingesta, que veremos más adelante como mortificación habitual, hasta ingerir alimentos en mal estado, o que resultaran desagradables al paladar.

De esta manera, en el convento de carmelita de Puebla, parte de la educación de este sentido se estableció recurriendo a la toma, sin discusión, de determinados alimentos. Un método con el cual se vigilaba, especialmente, si la religiosa era fiel al voto de obediencia. Así lo observa y anota Gómez de la Parra:

Con la misma madre Luisa de San Nicolás, sucedió que más de año y medio, cuando daban en el refectorio pulpos, que es un género de pescado,

²⁶⁶ Rosalva Loreto, “La sensibilidad y el cuerpo...”, p. 549.

que parecen ratones, entendiendo que lo eran, los comía, porque aprehendió (sic) que se los daban a ella sola por probar su obediencia... (F. P. S., p. 92).

A continuación relata el siguiente episodio, que reafirma, una vez más, que el convento carmelitano llevaba a extremos el cumplimiento de los votos:

Es tanta la prontitud en la obediencia (...) Un domingo enviaron para la recreación entre otras cosas un pedazo de queso, que repartió la maestra de novicias, y el que le cupo a una de ellas tenía gusanos. Causóle horror verlos, y estando a la ventanilla de la celda que caía a una azotea, lo quiso arrojar. Mas haciendo escrúpulo de que faltaba a la obediencia no comiéndolo, se fue a la maestra mostrándole el queso, y declarando la intención que había tenido de tirarlo, lo cual por mortificarla le dijo que no estimaban lo que les daban, porque el queso de bueno tenía aquellos gusanos, que bien lo podía comer. Y luego al instante en su presencia, lo empezó a comer sin quitarle ni sacudirle los gusanos... (F. P. S., p. 92)²⁶⁷.

El tema de los gusanos en la comida, deleita paradójicamente la pluma impactante e impactada del biógrafo, que vuelve en otra ocasión sobre estos tormentos que soportaba el paladar (y el estómago):

...ya queda dicho cómo siendo novicia se comió una bolsa de gusanos, porque estando enferma le dijo su maestra que comiese toda la ración de carne que le trajesen. Como también un huevo crudo, siendo de natural muy asquerosa, al cual venció... ” (F. P. S., p. 197, vida de sor Francisca de la Natividad).

²⁶⁷ Por asociación, este episodio nos permite recordar y traer a colación la afamada obra del historiador y filósofo italiano Carlo Ginzburg, publicada en 1976 y que justamente titula *El queso y los gusanos*. Con esta obra que indaga en los archivos inquisitoriales alrededor de la figura del molinero Menoquio, el autor introduce una nueva teoría interpretativa inaugurando un sendero de prospección metodológica: la microhistoria. Sin entrar a profundizar dicho enfoque –nos apartaríamos del objetivo principal de este trabajo–, sí vale apuntar y dejar constancia que los hechos nimios y triviales que frecuentemente pasaban desapercibidos para la historia, –como la escena de la religiosa que nos permite esta pequeña nota–, se convierten en el punto de partida para la interpretación de una realidad social que los circunda. En el decir de los especialistas, se va de la lupa al telescopio, y con ello se va recreando lo que pretendemos al hacer historia de las mentalidades. Para ampliar más estos cruces de la historia de las mentalidades con otros conceptos que epistemológicamente la colindan o integran directamente (los trabajados por Le Goff, Chartier, Duby, Carbonell, Burke, Ginzburg, por mencionar algunos) véase Graciela Amalia Domínguez, “Historia de las mentalidades: desde lo cuantitativo a lo antropológico”, Univ. de Río Cuarto, Argentina, s/d. Disponible en red: http://www.historia.fcs.ucr.ac.cr/congr-ed/argentina/ponencias/graciela_dominguez.rtf. Consultado el 12/2/2014.

Y en este caso, el gusano no brota de la metáfora de la vida y del renacimiento de la oruga que se convertirá en mariposa y que alude Teresa de Jesús en *Las Moradas*²⁶⁸, sino que tiene las impresiones de lo escatológico, de la muerte y sus procesos pútridos que aparecen en el cadáver, añadidas a lo que sugiere la primera y rápida lectura del episodio: el hambre que se pasaba en muchos conventos durante la colonia.

Otra lectura, tal vez la más aberrante, cabe hacer al respecto de los párrafos citados, -interpretación en la que asumimos desde ya el riesgo de inferir las “entre líneas” de los mismos-: el perverso placer de conminar a una persona a alimentarse de lo que causa repugnancia y asco. Más torcido todavía, cuando tales actitudes se pretenden didácticas y ejemplares, y se enmarcan bajo el voto de obediencia, aunque se ejercieran en la práctica por el poder que detentaban las prioras o cargos superiores sobre las de menor rango. Más malsano cuando lo evidentemente repulsivo se traduce maquiavélicamente en caricatura, para quedar escrito como anécdota edificante y ejemplo a seguir²⁶⁹.

Pero los gusanos no fueron los únicos ingredientes que degradaron las comidas de las religiosas y pusieron a prueba la obediencia. En otro pasaje se vuelve sobre la mortificación del paladar, esta vez con una penitencia solapada en la invitación (irrecusable) de imitar a quien exhibe públicamente el buen ejemplo, y además ostenta una posición jerárquica que de por sí impone:

... pasando la madre Natividad, siendo priora, para el refectorio, vio unas tablas de camas llenas de chinches y causándole horror, para mortificarse se puso a juntar las que pudo en un alcatraz de papel, con el intento de que le sirviesen de salsa en la comida y, estando ya sentada en su lugar de prelada, sacó el papel y echando algunas en su plato, convidó a las religiosas si querían gustar de aquel sainete. Acudieron todas y recibiendo

²⁶⁸ Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, Morada Quinta, Cap. II, 2. Disponible en <http://dfists.ua.es/~gil/las-moradas-del-castillo-interior.pdf>. Consultado el 19/05/2015.

²⁶⁹ Más adelante volveremos sobre estos aspectos que tocan, no sin cierto sadismo, las imposiciones de las religiosas superiores hacia las de menor rango, ocultas -en la mayor parte de los casos-, bajo el afán extremo de educarlas en el camino de perfección.

a tres y cuatro chinches, sazonaron con ella lo que estaban comiendo. Ya saben todos cuán asquerosos son estos animalillos y cuánto fastidia su mal olor, mas a estas siervas de Dios les sirvieron de salsa, porque mortificadas sólo gustan de lo más desabrido y la obediencia les endulzó la comida para gustarla. (F. P. S., p. 111).

Este párrafo pone, en la anécdota impactante, la lección a comprender para las lectoras de estas vidas: la sumisión y el martirio están en paralelo con el gusto que deja la obediencia, por encima del sabor mismo de lo que esté siendo ingerido, pues ante todo debe pregonarse y educarse en lo “sabrosa” que deviene la disciplina y el acatamiento dócil, ambos condimentos importantes dentro de la vida claustral. Por otra parte, una vez más aparece un pasaje por demás desagradable al olfato, al tacto y al gusto, pero que se eleva a categoría de ejemplaridad, sublimadora del carácter anecdótico de convertir a las chinches en sazón de alimentos.

También estará entre los sacrificios que hace sor Antonia Lucía en el convento nazareno. Su biógrafa reúne y compacta las penurias en un párrafo: *En dicho Beaterio le señalaron una celdita pequeña, donde estuvo un año entero, pasando mil trabajos, como llenarse de piojos, comer la comida con gusanos, padecer espantos (J. P., p. 11).*

Sin embargo, -y aquí abrimos una mínima digresión del tema de los insectos y demás animalillos citados-, si bien son un elemento que la religiosa recoge para mortificarse, poniéndolo en su comida o soportándolo con el eterno estoicismo que practican para sí y que exhiben ante sus compañeras, en las plumas masculinas se contrapone, eventualmente, otra visión. Aun siendo cómplices en recuperar las anécdotas que acabamos de citar, intentan, por otra parte, dar una imagen del convento libre de estas alimañas, pues la casa de las siervas de Dios, si está protegida por Él, debe estar limpia y pura en todos sus aspectos. Una vez más, el discurso idealizador del convento como paraíso, se contrapone con las apariciones reales de insectos que luego se narran.

Veamos, como ilustración, lo que comenta Gómez de la Parra sobre el convento carmelitano de Puebla:

Entre los multiplicados favores y amontonadas mercedes con que se ha señalado y autorizado El Todopoderoso, Señor Dios nuestro, los conventos de religiosas carmelitas descalzas, sobresale por permanente y continuado con admirables experiencias que lo acreditan y califican por raro, especial y soberano, el privilegio de no padecer molestia, inquietud y perjuicio que ocasionan los piojos. Pues este favor y privilegio gozan las religiosas de este convento, desde su fundación... (F. P. S., pp. 19 y 20).

Sin embargo, continuando la lectura del párrafo, resulta que no es éste un comentario inocuo, sino que parte de rencillas internas entre el Ordinario y los regulares de su Orden que se disputaban el control de los conventos. De ahí que Gómez de la Parra añada inmediatamente que los piojos sí estuvieron presente en los conventos carmelitas “de los reinos de España” y por ello *padecieron las monjas esta molestia y plaga, afligiéndolas estos animalillos, mientras estuvieron sujetas al Ordinario, y se vieron libres de este perjuicio, luego que se rindieron al gobierno de la religión* (F. P. S., p. 20).

Unas páginas más adelante, el autor parece olvidar el comentario que había hecho en cuanto a la ausencia de piojos en el convento carmelitano, y ocupado en estar alabando el riguroso voto de pobreza y de obediencia de las religiosas, relata lo siguiente:

Una religiosa, cuyo nombre no se dice porque vive todavía, por ser amantísima de la pobreza, conservó mucho años un hábito que, por la multitud de remiendos, estaba ya indecente, por lo cual le mandó la prelada que lo dejase y pidiese en la ropería otro nuevo. Pareciéndole que le quitaban el consuelo que tenía en traer aquel hábito desdichado, se detuvo en ejecutar el mandato, y luego al punto experimentó la plaga de los piojos, dándole bastante perjuicio; conoció su falta, poniéndose otro, no la molestaron más estos animalejos, que acudieron como ministros de la Divina Justicia, si para reprender la falta de obediencia... (F. P. S., p. 114).

La contradicción en la que -inconscientemente- cae el autor, nos hace pensar que así como Asunción Lavrin habla de la religiosa real frente a la religiosa inventada²⁷⁰ se podría hacer extensivo dicho concepto a “conventos reales” frente a “conventos inventados”. En todo caso, idealizados hasta el punto que por momentos los piojos, no existiendo en el convento poblano -como asegura Gómez de la Parra-, se hacen presentes en el hábito de una religiosa para reprender su falta de obediencia, adquiriendo incluso la categoría de “ministros de la Divina Providencia”. Dadas las circunstancias socio-económicas de la época, probablemente esta clase de insectos y otros (que se citan en nuestras fuentes) habitaron comúnmente todos los recintos claustrales de la América colonial²⁷¹. No obstante es de provecho notar como las plumas edificantes se olvidan de ellos cuando se trata de pintar al convento como vergel a salvo de plagas que, como se sabe, están muy presentes en la literatura bíblica, como castigos de Dios a las inobservancias de los hombres.

Un ejemplo más nos brinda el autor, al hablar de la “copiosa multitud de hormigas” que habitaron el primigenio beaterio veracruzano. Éstas no permitían guardar la comida de un día para otro y además estaban consumiendo un naranjo. Ante la aflicción de la “plaga”, se solicita el patrocinio de San José:

²⁷⁰ Ver Asunción Lavrin, “La religiosa real...”, *Op. Cit.*

²⁷¹ El mismo Gómez de la Parra hace una minuciosa descripción de las condiciones adversas que tenía la ciudad de Veracruz, primeramente se detiene en el clima: *...es de advertir que en la cordillera de la tierra caliente son grandes las incomodidades que molestan a los que la habitan, y siempre he oído ponderar las muchas que padecen en la ciudad de la antigua Veracruz; porque sobre ser el temperamento muy cálido, la tierra es húmeda, y la humedad y calor, como son principio de corrupción, se originan en los cuerpos humanos penosas enfermedades, con temple tan nocivo para la salud...*; e inmediatamente continúa enumerando la diversidad de insectos que incomodaban la vida de los habitantes: *...en lo exterior, molestan mucho los repetidos enjambres de mosquitos, que no dejan ni comer con gusto ni dormir con sosiego; las niguas, que a los que andan descalzos se les crían entre las uñas de los dedos de los pies, suelen llegar a confundir toda la carne y huesos de los dedos; las garrapatas, sobre ser innumerables, son perniciosísimas porque, donde se llegan a arraigar, hacen llaga; los animales ponzoñosos, cuyas heridas y mordeduras venenosas quitan la vida, son tantos, que es menester vivir con cuidado para evitar tanto peligro; la común plaga de hormigas, de todos géneros, es la más cosijosa y perjudicial, porque registran y trasiegan toda la casa, y las que llaman “chichimecas” causan tan gran ardor y escozor cuando muerde, que son menester refrigerantes para aliviarse...* (F. P. S., p. 39).

Y de común consentimiento lo nombraron por titular y patrón del recogimiento. Admirable suceso, ¡portentosa maravilla! De tal manera se ahuyentaron todas las hormigas, que no quedó en toda la casa más que un hormiguero en el patio, que, por ser de las que llaman “arrieras”, servía de recreación a las siervas de Dios... Quiso la Divina Majestad que quedase en esta casa un hormiguero, porque al ver las hormigas irracionales tenga mucho que aprender nuestra tibieza y queden confundidos nuestros descuidos... (F. P. S., p. 40).

Volviendo a otros testimonios que describen las agresiones al paladar, los encontramos en *Fundación y Primero Siglo*, en relación a la madre Leonor, que cuando no ayunaba comía *pan no grato al gusto, como el de trigo, sino el áspero de maíz, que acá llaman tortillas, usual alimento en el campo...* (F. P. S., p. 379).

Acostumbraba, sor Antonia Lucía, a martirizar el paladar llevando a la boca sabores poco placenteros; así en reiteradas oportunidades se nos dice que mascaba una yerba típica del Perú, que si bien tiene propiedades terapéuticas, no es agradable al gusto: *...salía la sierva de Dios descalza y con canchalagua (yerba amarguísima) en la boca los Viernes...* (J. P., p. 81).

En este sentido Loreto López señala que también fue muy recurrido el uso del acíbar, que igualmente se distingue por su sabor amargo: “...un elemento casi siempre presente en las penitencias relacionadas con el comer. El objetivo fue alterar el sabor del alimento...”²⁷². Así, una religiosa -citada por Loreto-, dice de una compañera: *...y en la comida cebaba el disimulo asibar que tenía en un canutillo con que tomaba justo a la comida [...] En todo se mortificaba en el oído, vista y lengua...*²⁷³.

No nos extraña, en consonancia, encontrar aludido como metáfora este yuyo amargo cuando se trata de describir estados emocionales. Sor Francisca Josefa del Castillo

²⁷² Rosalva Loreto López, “La sensibilidad y el cuerpo...”, p. 550.

²⁷³ *Ibid.*

explica en estos términos un momento de introspección en el que se ve devastada espiritualmente:

El enemigo no se descuidaba en atormentarme, llenándome el corazón de temores de muerte; proponiéndome que ahora en mi retiro y soledad, me traería al pensamiento o imaginación cosas más aborrecibles a mi corazón y a mi alma, que la muerte más cruel que se pudiera padecer o que las penas mismas del infierno; con que echaba acíbar o hiel de áspides, en el consuelo de mi retiro, y llenaba de una noche de tinieblas espantosas el día que podía ser mi descanso. (F. J. C., pp. 292-293).

Otras veces, para esta misma monja, las flores se apartan de sus connotaciones metafóricas y se convierten en alimento por necesidad. Lo siguiente se lee en su autobiografía: *...y así pasaba en mi retiro y soledad grandes aflicciones interiores, y tantas necesidades y falta de lo necesario, que algunas veces me veía obligada a comer flores...* (F. J. C., p. 110).

Estos episodios no están muy lejos de otros tantos, en los que la virtud de la religiosa se prueba literalmente en el terreno de la enfermedad. La boca y sus secreciones se complementan en una suerte de órgano sanador, martirizado ahora en sorber el pus de los enfermos o excretar saliva para aplicar a las heridas. Así consta en una de las curiosas curaciones que efectúa sor Antonia Lucía sobre la hermana Bernarda del Rosario, cuando los remedios de la medicina ortodoxa no resultaban efectivos:

...hallandose enferma de una pierna y pie, pues los Medicos y Cirujanos que la curaban por mucho tiempo, nunca le aplicaron remedio que pudiese sanarla, y decian era mal de San Lázaro, y casi incurable, pues hasta el olor que de si despedia, era intolerable; y hallandose la dicha Hermana afligida y desconsolada por no hallar remedio que la aliviase, comunicó su aflicción con la Venerable Madre Nazarena su querida; quien la consoló, y dixo la curaria, y lo hizo así, aplicandole su saliva. Y continuando por algunos dias el untarle toda la pierna y pie con la dicha saliva, se halló buena y sana esta doliente, y así lo asegura que es verdad. (J. P., pp. 74-75).

Como señaláramos anteriormente, este párrafo es descrito a través de la sumatoria de las diversas impresiones que se asocian para componer la desagradable escena: a la vista, al olfato, al gusto, incluso al tacto.

Y si en la boca se reprime la experiencia del sabor de cualquier manjar o se convierte en el órgano que secreta el remedio curativo sobre las carnes hediondas, por su parte la lengua deberá reprimir el deseo de verbalizar el pensamiento, porque se corre el riesgo, y especialmente por ser mujer, que sea más para decir banalidades que asuntos importantes. De ahí que se exhorte a no exteriorizar ningún tipo de queja, como recomendaba la virtuosa sor Marina de la Cruz, y tal como queda recogido en *Parayso Occidental*:

Enseñaba otras veces el que “la hiel de las tribulaciones es muy conveniente y aun necesario el que ni se arroje de la boca ni pase al pecho”, porque de pasar al pecho puede ser se apodere del corazón, o para entristecerlo, de que deben huir las personas espirituales como de origen de muchos daños, o para instigarlo a la venganza, de que se le sigue a las almas necesaria muerte, ni tampoco se había de arrojar de la boca porque, desocupada de las amargura que la mortificaba, queda con libertad para la queja, con que se pierde mérito...(P. O., p. 211).

La queja, pues, según sor Marina, queda atascada “meritoriamente” en esta puerta, la boca misma como espacio límbico, sin que se adentre en el cuerpo pues llegaría al alma y la torturaría, ni se exteriorice en palabras audibles, porque atormentaría al resto de la comunidad; y sobre todas las cosas, porque el verdadero martirio es el que se sufre en silencio, en la auto-represión que también es otra manera de castigarse. La queja, debe entonces, quedar literalmente atragantada y sostenida en un espacio preciso, en el que se solidifica en un difícil equilibrio, donde lo admirable es saber controlar el cuerpo y sus partes para que no afecte al alma (ni a la propia ni a las ajenas). Como se apreciará, se vuelve a cerrar el círculo que guarda celosamente la perfección religiosa para aquellas

que saben observar el silencio, poniéndose el candado en la boca. Un candado que, en ocasiones, sobrepasaba su condición simbólica de disciplinamiento, para materializarse transformado en un instrumento tangible de martirio:

Madre Mariana de Jesus foi uma heroína praticando penitências atrozíssimas: usava cilícios em todos os membros do corpo, portando arozinhos de penitência até mesmo na língua e nas orelhas, só ficavam livres, a[o] publico, o rosto e as mãos. (M.S., T 1, p 14).

3.4.2.- La boca: acceso de Dios y de los sabores sublimes

Este apartado incluirá la contraparte del martirio del paladar, ya que en ocasiones las fuentes históricas ponen de manifiesto de qué manera la boca también fue el órgano de entrada para percibir lo sublime y lo sabroso: “También se depositaron valores positivos en los actos asociados con la boca, tal como lo representaban la oración, el canto y la comunión”²⁷⁴.

En efecto, recogiendo esta última práctica, en las *vidas*, la boca se convierte en el órgano mediante el cual la Divinidad puede penetrar en el cuerpo de la religiosa: “La Eucaristía, Cristo sacramentado, no es un mero símbolo, ni parte de una ceremonia en la que se representa a Jesús-Dios. La Eucaristía no es lenguaje, ni puro imaginario, sino cuerpo en el que se encuentra “real y verdaderamente” Jesucristo”²⁷⁵.

Sin embargo, la boca de la religiosa no sólo será el órgano que permite -mediante la transubstanciación- recibir el cuerpo de Cristo (al que accede cualquier cristiano que cumpla con dicho rito), sino que opera como un espacio del rostro dispuesto a ser receptor de otras formas de absorber toda la corporalidad que Él le ofrece y, por tanto, le

²⁷⁴ Rosalva Loreto López, “La sensibilidad y el cuerpo...”, p. 551.

²⁷⁵ Fernando Miguel Pérez Herranz, “Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 37, (2011), pp. 181-197 [p. 181]. Cabe señalar que Baltasar Gracián y Morales (1601-1658) fue un sacerdote y escritor español del Siglo de Oro. Sus obras están impregnadas de un carácter pesimista y se lo considera precursor del existencialismo. Uno de sus títulos más encaminados a señalar el camino cristiano es *El Comulgatorio* (1655).

confiere distinción sobre los demás creyentes. De ahí, que muchas veces el castigo que recibía una monja fuera que el padre confesor o espiritual, le prohibiese comulgar.

El análisis de Pérez Herranz que hilvana las ideas de corporalidad de Baltasar Gracián determina que:

“...si el cuerpo humano está dividido en partes, también lo está el propio cuerpo de Cristo, que se ofrece como una carta de menús variados a los comulgantes, pudiendo alimentarse cada uno según sus necesidades. A un cuerpo humano plural y variado de órganos, le corresponde el cuerpo plural y variado de Jesucristo”²⁷⁶.

La boca, pues, actúa como una de las partes más sensibles y erógenas que permiten escribir escenas como la siguiente, en la que sor Antonia Lucía se conecta con la divinidad:

Iba la sierva de Dios a la Iglesia á las cinco de la mañana: confesábase, y recibía á mi Señor Sacramentado, y se quedaba en oración hasta las diez del dia donde recibia muchos favores de Dios, y así un dia de santa Lugarda comulgando, le dio el Señor, del costado á gustar; á lo qual le dixo la sierva de Dios á su Magestad, que ella no era Lugarda...²⁷⁷ (J. P., p. 46).

Para Mariana de Jesús, es la vía a través de la cual Cristo le apacigua la sed de los sacrificios que ella le dedica:

É o prodigio do amor divino! O Esposo Celestial, que apareceu-lhe nesta ocasião mais formoso do que o Céu, em Sua rica idade de trinta e três anos, embriagado de amor por Sua pomba tirou de Seu Santíssimo Lado uma gota de água cristalina colocando-a nos lábios de sua amante Mariana dizendo: “Isto te fortalecerá em toda sua vida de penitência” Ao saborear o licôr divino, essa virgen casta sentiu nos lábios uma doçura inefável e inexprimível, e em sua alma delicias tão celestiais que só as almas que recebem tais graças podem compreender e exprimir o que Deus

²⁷⁶ *Ibid*, p. 195.

²⁷⁷ Mística cisterciense del siglo XII, precursora de la devoción al corazón de Jesús, cuya festividad se celebra el 16 de junio.

Nosso Senhor presenteia aos que se sacrificam por seu amor. Assim, ficou fortalecida em seu corpo para praticar as penitências atroztes ensinadas por seu Amado. (M. S., T. I, p. 13).



Fig. 9.- *Santa Lutgarda* (1653) de G. de Crayer (izq.) y *Cristo le da de beber a Santa Rosa la sangre de su costado abierto*. (Ca. 1702) Cristóbal de Villalpando (dcha.).

Como lo demuestra este pasaje, el costado de Cristo, donde recibe la lanzada poco antes de expirar en la cruz, tiene hondo calado en el imaginario de las vidas de las religiosas. Se vuelve un área del cuerpo masculino sumamente simbólica y sensible, un espacio corpóreo que el Esposo expone abierto, y del que brota una liquidez (sangre o agua generalmente) que la religiosa está dispuesta a recibir como una de las máximas expresiones de amor correspondido. Así se refleja en la pintura de Villalpando, que reproducimos y que se revela como una representación relativamente usual en el Nuevo Mundo, pues tenemos una versión ejecutada en la segunda mitad del S. XVIII por

Laureano Dávila (escuela quiteña) -“Jesús ofrece la llaga del costado a la Santa”²⁷⁸-, o la pintada con anterioridad por Juan Correa para el retablo de la capilla de San Felipe de Jesús (Catedral de México).

La boca, en el caso de una de las religiosas del convento de San José de Puebla, participa del imaginario conventual, entregando ofrendas a entidades celestiales:

Estando toda la comunidad en misa conventual, vio la venerable madre Isabel una lucidísima procesión de castas vírgenes que salía del sagrario, ocupándose en coger de la boca de la madre San Bernardo fragrantas rosas y flores con las cuales formaron dos coronas... (F. P. S., p. 222).

Y agrega además de ella que:

...se desvelaba labrando y bordando en la almohadilla como también para el aseo y adorno de los altares, haciendo rosas y flores de mano, que estoy en que al tiempo que las hacía con las manos estaría también formando flores y rosas con los labios... (F. P. S., p. 222).

Por otra parte, si bien los ayunos son un tópico recurrente en la vida de las religiosas, también hubo momentos para deleitar el paladar y calmar al estómago. El siguiente párrafo -quizás respondiendo más a la fantasía e imaginación que surge frente a las penurias que tantas veces debieron soportar las comunidades monásticas- evidencia también que no fue el ayuno y la mortificación por hambre una eterna constante, pues Dios también premiaba saciando ciertos y particulares gustos:

Estando una vez en recreación extraordinaria, sin prevención de alguna cosa, que en semejantes recreaciones se dispone a comer, en días que no son de ayuno, con el descuido de no haber prevenido algo, empezaron a decir por modo de recreación, yo comiera unas uvas, dijo una; otra dijo, yo gustara de unas tortillitas calientes; otra dijo que apetecía unas peras en almíbar, y otra dijo que si hubiera unos chilaquiles los comiera de buena

²⁷⁸ Se refiere a Rosa de Lima y dicho lienzo se encuentra en el Monasterio de Santa Rosa de Lima de Santiago (Alejandra Araya, “Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego Convento Espiritual”, *Revista Chilena de Literatura*, Nro. 73 (2008) pp. 5-30 [p. 21]).

gana. Es un plato [los chilaquiles]²⁷⁹ que se hace de tortilla de maíz y chile, muy gustoso aquí en nuestras Indias. Estando hablando todo esto en la recreación y la tornera en su torno, sin saber lo que hablaban, fue recibiendo todo lo que expresaron las religiosas, y a cada cosa que recibía tocaba una campanita para que bajase una religiosa, que admiradas iban recibiendo todo lo que declararon apetecían, de uvas, de tortillas, de peras en almíbar y de chilaquiles. Cuando la tornera supo lo que había pasado en la recreación, y cómo el Señor las había consolado, enviándoles todo lo que apetecían, dieron repetidas gracias a su Divina Majestad... (F. P. S., p. 123).

En esta misma página, sigue Gómez de la Parra mencionando otros milagros con los que las religiosas recibían bendiciones en forma de manjar. El episodio que recogimos se continúa con el siguiente, y responde a una religiosa enferma:

Estando una religiosa sin poder apetecer cosa alguna por sus achaques, le dijo a la tornera que lo que apetecía era una anona²⁸⁰. Como no era tiempo de esta fruta, riéndose la tornera le dijo: ¿Dónde hemos de ir por ella? Se bajó al torno y, luego que abrió, halló una anona tan grande y tan buena, que llena de admiraciones, dando gracias a Dios se la llevó a la enferma, la cual confusa y agradecida, reconociéndose por su humildad indigna de tan crecido favor, no la quiso comer, sino que se repartiese a toda la comunidad. (F. P. S., p. 123).

En el mismo convento, también aparecerá relacionada con los alimentos, la reformadora de la orden del Carmelo, santa Teresa de Jesús. Los bienhechores del convento requerían a las religiosas reliquias de la santa, pero al no tenerlas, sor Melchora de la Asunción pide divino auxilio y recibe -enviada por el Señor- la aparición de santa Teresa de Jesús, quien le sugiere hornear unos panecitos, en memoria de aquel que el Señor puso en su boca cuando la aflicción no le permitía comer. Así que en

²⁷⁹ Los corchetes explicativos aparecen así en el original.

²⁸⁰ Fruto comestible similar a la guanábana.

aquella oportunidad, Jesucristo pone en boca de la santa un trozo de pan, diciéndole “Come, hija, y pasa como pudieres”²⁸¹.



Fig. 10.- *Visión de Teresa de Jesús.* Anónimo. Siglo XVII.

Melchora sin saber exactamente cómo hornearlos consigue hacerlos:

...se maravillaron todas viendo cómo estaban buenos y perfectos, y lo que más les maravillaba era ver los muchos que sacaban, que no parecían sino que se multiplicaba la masa y cada vez salían con más perfección, mostrando la imagen de la Santa Madre y, blancos como el papel... (F. P. S., pp. 154-155).

²⁸¹ Teresa de Jesús, *Relaciones espirituales de Santa Teresa de Jesús a sus confesores y mercedes que recibió de Dios*, en *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Ed. Silverio de Santa Teresa, T. II, Burgos, El Monte Carmelo, 1915, p. 57.

En *Parayso Occidental*, se menciona que la abadesa Antonia de Santa Clara, no tenía reparo en hacer tareas en las que generalmente se ocupaban las religiosas de menor rango, y así como limpiaba los corrales, también *bajaba a la cocina a sazonar manjares...* (P. O., p. 290).



Fig. 11.- *Sor Juana Inés de la Cruz en la cocina.*

En las narraciones que han sido escritas con la pretensión de demostrar los milagros y bendiciones que el Señor tenía reservadas a sus Esposas, corroboramos, pues, cómo en ocasiones, aunque seguramente poco frecuentes, el paladar también recibía sus premios en los claustros monjiles.

Por otra parte, estos pequeños destellos de elaboraciones culinarias que se deslizan casi sin querer, -puesto que el énfasis de estas obras se pone en la carencia y la disciplina del ayuno- vienen a justificar la tradición gastronómica conventual, que se ha ido forjando en el correr de los siglos y que tiene en las “recetas” de sor Juana Inés de la cruz una cumplida muestra²⁸². Al día de hoy muchos monasterios femeninos son conocidos por la elaboración artesanal de determinados productos, especialmente dulces. Muchas de estas recetas se han enriquecido además con el intercambio de ingredientes y especias que se dio entre América y Europa y que trascendieron y se transmitieron en las cocinas conventuales como fórmulas magistrales a conservar.

²⁸² Juana Inés de la Cruz, *Libro de cocina: convento de San Jerónimo*, Toluca (México), Instituto Mexiquense de Cultura, 2010.

3. 5.- EL GROSERO Y MATERIAL SENTIDO DEL TACTO

Llegamos aquí al último sentido con el cual cerramos este capítulo dedicado a las percepciones sensoriales y al control que la sociedad y la época exigieron a las mujeres que entregaban sus vidas a la religión.

Gómez de la Parra lo definía como “el sentido grosero y material del tacto” y cabe preguntarse por qué éste fue el más denostado de todos. Hay algo que, en principio, resulta obvio: tres de estos sentidos (ver, oír, oler) se resuelven en acciones que no involucran necesariamente el contacto directo con el objeto. Todo lo visible, audible y perceptible mediante el olfato puede hacerse manteniendo, en mayor o menor grado, una distancia.

El gusto, está en otro orden, pues la lengua, necesariamente involucra lo táctil, porque toca el alimento, al tiempo que lo saborea o repele (recordemos la deglución de insectos como acto de obediencia). Lo mismo nos encontramos en el caso de las curaciones, donde la boca para sanar la herida del enfermo toma contacto con ella. El gusto, pues, está íntimamente ligado al sentido del tacto, aunque éste queda acotado al espacio de la boca y sus órganos adjuntos (paladar, labios y lengua).

Con la dificultad que -como hemos comentado- presenta deslindar las percepciones sensoriales, generalmente asociadas unas con otras, el tacto se presenta por naturaleza, como el sentido que requiere necesariamente de una distancia cero respecto del objeto o sujeto. No sólo es que el palpar, abrazar, tocar, besar, rozar, sean acciones que no pueden hacerse de lejos, sino que además dichas acciones pueden recaer en cualquier parte de la anatomía humana, que queda a su merced de pies a cabeza. De ahí que el tacto se convierta en un sentido extremadamente peligroso, porque es con el contacto corporal como se pone en riesgo el tan mentado honor social depositado en el cuerpo de la mujer, y que -recordemos- se salvaguarda en los estados de virginidad y castidad. Por

tanto, el tacto experimentado a través de la corporalidad en toda su extensión y con la posibilidad de manifestarse sobre cada centímetro de piel, fue el sentido que más se debió vigilar, controlar y reprimir: “El tacto asociado directamente a la sensibilidad sexual y ligado al placer carnal también fue normado estrictamente”²⁸³.

Precisamente será a partir del sentido del tacto como pretendemos acercarnos y profundizar a la corporalidad religiosa femenina en su máxima expresión. El panorama que se abre ante este propósito es sumamente amplio y complejo en su desarrollo, por lo que metodológicamente en este apartado nos detendremos esencialmente en un aspecto: el contacto corporal de la religiosa con su entorno humano, es decir, sus hermanas, y los hombres que por una u otra razón tuvieron permiso para acceder al convento (especialmente confesores, devotos y médicos), que abordaremos centrándonos en las manos, vanguardia del contacto físico.

Será en el capítulo siguiente (Cap. IV), en el que nos detendremos en el vasto terreno con que la religiosa disciplinó y debió educar su cuerpo a través del castigo físico, obligado a recorrer un *via crucis* de dolor y sufrimiento, a cambio del gozo celestial y la salvación eterna.

3.5.1.- El entorno humano de la religiosa y el contacto corporal

Al referirse Casanova y Klein a las interacciones del ser humano en el espacio que lo circunda, señalan la existencia de un cuerpo interno y un cuerpo externo, y advierten que cuando hablamos de “nuestro propio cuerpo”: “...tal vez este cuerpo no sea tan “propio” como uno se lo imagina, por las tantas manos ajenas que lo modelan, los tantos fantasmas que lo visitan o pasajeros clandestinos que los ocupan”²⁸⁴. Trasladando este supuesto dentro de los conventos, es lógico pensar que el cuerpo de la religiosa estuvo

²⁸³ María Constanza Toquica, “Religiosidad femenina y la vida cotidiana del convento de Santa Clara de Santafé, siglos XVII y XVIII. Una mirada detrás del velo de Johann de San Esteban”, *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 37 (2001) pp. 152-186 [p. 164].

²⁸⁴ Graciela Casanova y Marc G. Klein, *El gesto y la huella...*, pp. 71 y 72.

afectado por la interrelación humana que, a pesar de la clausura, tuvo con los demás seres: “La consecuencia inmediata del voto de castidad era la estricta clausura. Se preveía que ninguna religiosa pudiera salir de la clausura del monasterio [...] De la misma manera se limitaba el que cualquier persona ajena entrase en los límites internos del monasterio”²⁸⁵.

La clausura fue pues, el instrumento con el que se intentó controlar estos contactos humanos, y la arquitectura conventual se dispuso de tal manera que pudiera garantizarla. De ahí que cuando Gómez de la Parra discurre “Acercas de la rigurosa clausura que se observa en este religiosísimo convento desde su fundación” en uno de los capítulos de su obra, se detenga con precisión en quiénes y por qué podían franquear esa clausura:

Desde su fundación, han observado y observa este convento tan estrecha y rigurosa clausura que la puerta para lo interior de la casa jamás se abre ni se ha abierto si no es para que entre el médico, cirujano o confesor... (F. P. S., p. 108).

Prosigue el autor describiendo cómo estas visitas, -y se verá que no se circunscriben únicamente a confesores- son recibidas por las clavarias y la prelada, cuyos rostros tapan con velos negros al tiempo que tocan una campanilla para que las demás sepan que deben alejarse y retirarse a sus celdas, y:

...de esta suerte llevan derechamente al que entra hasta donde está la religiosa enferma, guardando silencio, compostura y modestia, y de esta manera lo conducen y acompañan cuando sale, ejecutando todo esto también con los sirvientes y con el más desdichado indio, cuando suele entrar a limpiar la huerta (F. P. S., p.108).

²⁸⁵ Rosalva Loreto López, “Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas de la ciudad de Puebla 1765-1773”, en *I Congreso Internacional del monacato femenino...*, T. 1, pp. 201-216 [p. 206].

No obstante todos estos cuidados con las visitas que traspasaban la puerta del convento, existieron otros espacios en que la clausura, en su estricto sentido, podía verse vulnerada:

“La castidad y la clausura no significaban el aislamiento total de las religiosas dentro de los monasterios. Las monjas podían seguir en contacto con las familias por las cuales rezaban y, de las que recibían su sustento del terrenal mundo exterior. Las monjas podían recibir visitas, en el locutorio...”²⁸⁶.

Por ello, Gómez de la Parra es sumamente meticuloso a la hora de describir este lugar en el convento poblano, y la dificultad que ponía el diseño arquitectónico al sentido del tacto y al contacto corporal: *...los locutorios tienen dos rejas, una de la parte de adentro y otra de la parte de afuera, distantes y apartadas sin que pueda por sus aberturas caber una mano* (F. P. S., p. 108).

Subraya a este respecto Loreto López que:

“...ahí [en los locutorios] la religiosa debería estar acompañada por la *madre redera o escucha* cuya función era el vigilar que entre la monja y la visita mediaran dos rejas paralelas creando tal distancia que las religiosas no puedan dar ni tocar cosa alguna tocándose las manos”²⁸⁷.

La mano es la extremidad corporal que naturalmente se arroga el protagonismo de las percepciones táctiles; es por tanto, una parte del cuerpo que cobra un temeroso protagonismo en la vida conventual. Esto explica por qué, tratándose del recato y el pudor, en muchas pinturas de monjas, éstas no sólo son retratadas con los ojos hacia el suelo, sino también con las manos ocultas en las mangas de sus hábitos (remitimos a la Fig. 6).

Sigüenza y Góngora, no duda en señalar el particular voto que a este respecto hizo sor María Antonia, concepcionista ejemplar del Convento de Jesús María:

²⁸⁶ *Ibid*, p. 207.

²⁸⁷ *Ibid*.

Era modestísima aunque en extremo afable y, así hizo voto de no darle jamás la mano a hombre alguno fuese quien fuese; y lo mismo les persuadía a las religiosas cuando les ponderaba la dignidad que, por ser esposas de Jesucristo, se les había dado... (P. O., p. 321).

En efecto, en la realidad cotidiana, el sentido del tacto no sólo involucra lo que la religiosa podía tocar o negarse a hacerlo. Le sucedía lo que a todos los seres humanos:

“...el tacto, o sea el tocar o tantear con delicadeza; la relación táctil constituye por excelencia una interacción, ya que, a diferencia de las demás relaciones sensorio-perceptivas, es estrictamente reflexiva, o sea “activa” y “pasiva” al mismo tiempo: tocar siempre es dejarse tocar, exponiéndose, por el misterio de la piel –esta frontera incruzable y sin embargo cruzada-, a la interpresencia inmediata, irrepresentable y de cierto modo impensable, del yo y del no-yo”²⁸⁸.

Las manos de los demás, especialmente la de los hombres, eran las que más afligían a las religiosas; aun cuando se tratase de las de los galenos en las necesarias revisiones médicas. La cita que sigue es suficientemente explícita al respecto:

...lo que más sentía Leonor era que la pulsase el médico. Tanta como ésta era su gran pureza, de que acongojada se postró al suelo y cogiendo en la mano una medalla de Nuestra Señora de los Dolores, le dijo: “Señora, ¿es posible que ha de permitir que otra vez me haya de pulsar el médico? Pues, Señora, de aquí no me levantaré hasta que tú me sanes, mas ya, Señora, creo lo estoy. Doylo por hecho y por el beneficio te doy las gracias”, dijo, y levantándose sana y fuerte para no sentir en toda su vida el penoso accidente... (F. P. S., p. 369)²⁸⁹.

Sin adentrarnos en demasía en el tema de la enfermedad (que, como ya se ha señalado, será tratado con detenimiento en otro capítulo de esta tesis), el citado párrafo y otros que tomaremos de la vida de sor Mariana de Jesús Torres -cuya vida estuvo

²⁸⁸ Graciela Casanova y Marc G. Klein, *El gesto y la huella...*, p. 111.

²⁸⁹ En esta cita se ha entrecorinado -para diferenciar- la voz directa de la religiosa que en el original aparece en cursiva.

inmersa en un sinfín de desmayos y fragilidad física- nos permiten adelantar algunas precisiones que atañen al sentido del tacto.

La enfermedad y la salud estarán, en este marco de religiosidad, determinadas por decisiones divinas, de manera que la figura del médico aparece más para confirmar “científicamente” el carácter milagroso de las recuperaciones y sanaciones de las religiosas, que para intervenir activamente en la curación. Por ello, cuando luego de una visión de la “Reina del Cielo”, Mariana de Jesús,

permaneceu como morta ali no côro [...] Esgotados os meios que o amor das monjas lhes sugeria para fazê-la voltar a si recorreram ao médico [...] O facultativo empregou todos os recursos de sua ciencia, porém tudo foi inútil. Retirou-se dizendo que não se deveria importunar mais a uma alma daquele porte, pois os fortes remédios aplicados teriam sido suficiente para fazer voltar à consciência qualquer pessoa... (M.S. T. II, p. 137).

La enfermedad -en este caso las consecuencias de los estados de éxtasis de sor Mariana- provoca un estado físico que trae consigo y fuertemente asociado, el sentido del tacto y contacto corporal, porque la inmovilidad que generaban esta clase de episodios requería de los cuidados de sus hermanas que actuaban como enfermeras. Así cada vez que era posible -y habiendo visto lo complicado y vergonzante que suponía traer a los doctores al convento-, las religiosas los suplían: *As monjas se aproximavam, uma de cada vez, e a chamavam, friccionavam, moviam e abraçavam...* (M. S. T. II, p. 137).

Volviendo sobre el tema de las manos, cabe mencionar que en la autobiografía de Úrsula Suárez, hay un manejo ambiguo y particular al respecto. Sus escritos se engarzan en el discurso del recato, sin embargo es capaz de convertir su mano en objeto de seducción que primero exhibe para luego negar a sus endevotados. Serán varios los episodios que involucren el cruce de la mano por las rejas.

El primero ocurre durante su niñez y en su casa paterna, cuando engaña a un hombre que se acerca a coquetear a través de una ventana. Ella hablaba sin dejarse ver para que él creyera que se trataba de una mujer adulta, en tanto él insistía en hacerle obsequio de dinero. El hombre le pide que Úrsula pase su mano por la reja, pero ella no se la muestra para que éste no se percate de que se trata de una chiquilla, y le propone que sea él quien lo haga:

Por último, díjeme: “Si me da la plata, entre la mano en la ventana”; yo todo lo hasia por asegurarla y arrebatársela; entró el puñado de plata como se lo mandaba y doyle una manotada dejándome juntamente caer de la ventana con un patacón que sólo le pude arrebatat, que no cupo en mi mano más. (U. S., pp. 114 -115).

Úrsula suscribirá el discurso oficial del recato que deben tener las religiosas con el cuerpo, en especial las manos y los brazos. Y si bien son conocidos los galanteos que ella establece con sus endevotados, oficialmente deja constancia de su desagrado por los atrevimientos de los seglares para con las monjas. Referimos a continuación un episodio donde, para su sorpresa, un endevotado le pide la mano en el locutorio:

...y con no sé qué chansas me pidió la mano. Díjeme: “¿Qué es eso de mano?: no sea desvergonzado con su ama ¿no sabe que si yo con el rey me hubiera desposado, fuera su señora natural?; dijo él: “Claro está”; respondíle: “Pues sepa que soy más que reina, pues soy esposa de Jesucristo, y así no ser atrevido: bese esta manga de este hábito y téngase por indigno de tamaño favor”... (U. S., pp. 179-180).

En otra ocasión, relata que estaba recibiendo de mala gana a un seglar en la reja, cuando escucha un comentario de una religiosa que allí se encontraba, chascarrillo que toma por malicioso, pero que da pie para desarrollar el guión sobre el recato que se debía tener con las manos en el convento:

Trájome [el endevotado] no sé qué saine. Empesé a agasajarle, y una monja se hizo graciosa, diciéndole “Mas con todo eso que dise que lo ama,

no le permite entrar la mano en la manga del hábito, y juraré que si se la agarra o se la llega a tocar se ha d'enojar". Yo, así que la monja dijo de la manga, me dio rabia y la miré hecha una ira; él lo tuvo por cosa facilísima y dijo: "Bueno fuera que a mí me negase esa friolera" (...) desde el día que tomé el hábito, ni en veras ni en chansa he permitido que me entren las manos en la manga²⁹⁰ (U. S., p. 180).

De lo expuesto, nos atreveríamos a decir que Úrsula cultivó, ante todo –tomando por veraces sus anotaciones–, un carácter fuertemente narcisista y manipulador de su entorno, especialmente de sus endevotados, pero que, sin embargo, a la hora de relatar su vida, supo ajustarse a los cánones ejemplarizantes de la época. En Úrsula “de la mano” se habla y se escribe, es decir, se la presenta mediante el discurso y las escenas que con cierta teatralidad aparecen en su autobiografía, pero se retiran –también en el discurso– de la vista del lector, pues el modelo impone la ausencia de lo corporal y el ocultamiento de partes y miembros por lo distintivo de su propia femineidad. Por ello, al pasaje que venimos de citar, agregará sor Úrsula el siguiente comentario, que no es otra cosa que la cruda respuesta que recibe el insistente endevotado:

“Piense vuestra mersed que las monjas no sabemos querer: qué es amor no lo entiendo yo; jusgan que el salir a verlos es quererlos; viven engañados: que somos imágenes que no tenemos más de rostros y manos; ¿no ven las hechuras de armasón?: pues las monjas lo mesmo son, y los están engañando, que los cuerpos que les ven son de mármol, y de bronce el pecho ¿cómo puede haber amor en ellos?; y si salimos a verlos, es porque son nuestros mayordomos que nos están contribuyendo y vienen a saber lo que hemos menester” (U. S., p. 181).

²⁹⁰ Armando de Ramón asegura que Úrsula atribuyó al diablo las apariciones de endevotados en el convento. Los obsequios que muchas religiosas recibían de éstos eran a través de las mangas, por lo que en su estudio señala que las monjas: “Pasaban largos ratos en íntima conversación, oportunidad en que algunos se tomaban ciertas familiaridades, como la de meter su mano por la manga de la religiosa (de allí la “manga ancha” o la “manga angosta”, según los casos)”. (A. de Ramón, “Estudio preliminar”, p. 71).

Úrsula hace una reflexión que encaja perfectamente en el discurso obligado y esperado, donde se conjugan los sentimientos con la propia idea que existe sobre la corporalidad femenina y religiosa. Aquí ella presenta su propio cuerpo (y el de sus hermanas) metaforizado en la frialdad y la dureza que tiene la piedra y el metal, brindando al lector una autopercepción sumamente racionalizada y moldeada sobre el deber ser. Es, conjuntamente, el espacio oportuno que brinda la autobiografía y que permite a la religiosa limpiarse de sospechas y comentarios que, por su conducta con los seglares, se habían levantado en su contra.

Es un discurso que, como el de las demás plumas, presiona para delinear(se) y convencer(se) sobre la ausencia de lo corporal, esta vez no como sustancia angélica o etérea, pues las representaciones simbólicas de Úrsula van sobre una pesada materialidad, pero que se iguala al conseguir la misma categoría de no-humano. En otras palabras, el cuerpo de la religiosa quedará desintegrado en el aire o solidificado en la piedra o el metal, pero el mensaje último es que ellas están desprovistas de sensaciones táctiles al no existir ni la carne ni la piel, ni siquiera amor (si no es del espiritual), y a partir de allí se revela -a través de la ausencia corporal- la castidad conventual, o lo que viene a resultar lo mismo, la imposibilidad de pecar, ni con el cuerpo ni con el pensamiento.

En similar sentido Quevedo Alvarado alude a esa desaparición corporal de la religiosa a nivel místico recogiendo las reflexiones del filósofo e historiador francés Certeau:

“La mística, así, se convertía en el discurso del cuerpo que falta, como dice Michel de Certeau, discurso que necesita inventar un cuerpo, que primero lo inventa en el papel, existiendo allí como una presencia suprimida, sólo convocada en el signo, y que después lo inventa en el cuerpo social”²⁹¹.

²⁹¹ María Piedad Quevedo Alvarado, “El cuerpo ausente: el lugar del cuerpo místico en la Nueva Granada del siglo XVII”, *Memoria & Sociedad*, Vol. 9, (2005), pp. 69-79 [p. 77].



Fig. 12.- Rosa rechaza al pretendiente. Grabado de Cornelis Galle. S. XVII²⁹².

No obstante, hay una realidad y un contacto con los seculares donde resulta imposible la desaparición completa del cuerpo de la religiosa bajo el hábito, y de los brazos bajo las mangas.

3.5.2.-Hilar, bordar y escribir: la ejemplaridad en las manos

Las manos de las monjas, ya alejadas del contacto con otras manos, salen de debajo de las mangas para ocuparse en realizar tareas edificantes, propias de la mujer humilde

²⁹² Como le sucedió a sor Úrsula, varias fueron las religiosas que se vieron pretendidas por seculares quienes les solicitaban abandonar el hábito. La imagen de santa Rosa que reproducimos resulta elocuente por el protagonismo que -en un central y primer plano-, tienen las manos de los tres personajes: la casamentera al medio, intentado unir las manos de ambos jóvenes, las de éste, además de sostener un sombrero, que denota su clase, intentan alcanzar a la religiosa, y ésta, por su parte, adoptando el ademán propio con el que rechaza la tentación del matrimonio secolar. Asimismo, las posturas corporales acompañan el mensaje de la ejemplaridad de la santa.

y laboriosa. Gómez de la Parra, en reiteradas ocasiones nos da cuenta de dicha ejemplaridad a través de las labores que realizaban las religiosas en la vida cotidiana:

...cuidaba con extremado aseo de los ornamentos sagrados, esmeraba en labrar y bordar palias, en coser con curiosidad de vistosos deshilados los corporales, las albas y los amitos. Porque tenía muy buenas manos para género de costura y de labor en la almohadilla. (F. P. S., p. 190, vida de la venerable madre Teresa de Jesús).

Todo el tiempo que duró el trabajo de manos para ayudar con lo que ganaban al costo de la obra, ayudó mucho la madre Marina por ser muy diestra en todo género de curiosidad en coser, labrar, deshilar y bordar. (F. P. S., p. 207).

En el trabajo de labor fue mucho lo que, trabajando, ayudó en la almohadilla, y en hacer puntas de oro y de hilo fue muy curiosa y muy diestra, pero como amantísima y observantísima del silencio, jamás se le oyó una palabra, y hacía las puntas sin que sonasen los bolillos, por no quebrantar con el ruido de ellos el silencio. (F. P. S., p. 218, vida de sor María del Costado).

Estas tareas (bordar, hilar, tejer, etc.) tenían que realizarse, porque, como señala Ferrús y Girona, “las manos de las monjas debían de estar ocupadas para evitar la “mala ociosidad”, que podía conducir al “mal de manos”. Por eso las labores de costura y bordado, fueron constantemente promovidas en los conventos²⁹³, pues este tipo de tareas eran consideradas “tareas femeninas” en general y formaba parte de la educación de las niñas en el seno familiar, de manera que muchas religiosas entraron al convento ya familiarizadas con estas de habilidades manuales²⁹⁴.

²⁹³ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, *Vida de sor Francisca Josefa...*, Nota al pie (2) pp. 118 y 119.

²⁹⁴ De la autobiografía de la misma Úrsula sacamos un episodio que ilustra las costumbres de las familias en las que crecían las futuras religiosas. Cuenta que siendo todavía una niña es azotada por la maestra “de bordar y plegar” (tejer) debido a sus distracciones.



Fig.- 13. *Santa Rosa de Lima.* Anónimo S. XVII (izq.) y *Velo bordado por religiosas concepcionista de Sta. Inés,* hoy conservado en el convento (dcha.)

Comenta Loreto López que:

“En correspondencia con el esquema educativo colonial, las labores de manos dentro de los conventos femeninos tuvieron particular importancia. Después de asistir las religiosas al coro se dirigían a la sala de labor a trabajar, con el objeto de obtener algunos ingresos que sirvieran como complemento económico del monasterio; algunas cosían, otras bordaban, tejían canastos, hilaban o devanaban seda”²⁹⁵.

Por ello, en los claustros se intercalarán estas actividades entre los rezos y penitencias. De hecho, como lo demuestra la autobiografía de sor Francisca Josefa del Castillo, en algunos casos las propias autoridades eclesiásticas incentivarán el que se dedique parte del tiempo libre a estas labores:

El padre me trataba con severidad y hacía que trabajara de manos lo más del día, y si alguna vez le pedía licencia para gastar el medio día en

²⁹⁵ Rosalva Loreto López, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, 23 (2000), pp.67-95 [p. 82].

oración, me la daba, con condición que a la tarde doblara el trabajo. (F. J. C., pp. 118-119).

A las telas y la aguja, habría que añadir otras actividades manuales como la repostería, de la que se hacen eco Ferrús Antón y Girona Fibla²⁹⁶ y, sobre todo la escritura femenina, identificada como una “labor de manos” destacada según el concepto que acuñó Margo Glantz²⁹⁷.

La escritura conventual (eventualmente la copia de textos) era un mandato usual por considerarse que era un medio de dignificación de la religiosa. A propósito de esta actividad, hemos de retomar aquí el tema de la autobiografía o las biografías de autoría monjil, pues: “A medida que se han ido descubriendo nuevos textos históricos –o reimprimiendo otros- sobre la vida monástica, ha aumentado nuestra certeza de que las religiosas novohispanas escribieron abundantemente”²⁹⁸.

De esta manera, es posible hacernos una imagen mental de una escena que se repitió innumerables veces en las celdas conventuales: el cuerpo de una religiosa reclinado sobre el papel y deslizando la pluma con la que reconstruía los episodios de su vida o avanzaba en su diario espiritual. Esta imagen - que seguramente también se recreaba en la mente de las lectoras de la época- no resulta inocua, sino que incluye múltiples connotaciones que nos llevan a analizarla desde distintos planos.

El primero y el más directo, es el que se refiere a los padres confesores y/o directores espirituales, quienes a través de esta tarea, intentaron controlar simultáneamente el cuerpo y la mente de la monja escribiente. Un acto disciplinado que podía recrearse y dignificarse en los textos, porque ante todo, para el discurso del deber ser, se trata de una mano obediente que se correspondía con los votos profesados.

²⁹⁶ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 20.

²⁹⁷ Margo Glantz, “Sor Juana y otras monjas: la conquista de la escritura”, *Debate feminista*, 5 (1992), pp. 227-243 [p. 238].

²⁹⁸ Asunción Lavrin, “De su puño y letra...”, p. 43.

Además -recordando lo comentado en nuestras primeras páginas- la mano masculina que los rescribiera tendría la oportunidad de corregirlos y adornarlos, demostrando una vez más la superioridad intelectual del hombre sobre la mujer (la posición de *autoritas*), un recurso más de los tantos que existieron para mantener y replicar al interior del convento, el orden social que establecía la época.



Fig. 14.- Retrato de sor María de Jesús de Ágreda. Siglo XVII.

La *carta* que escribe la madre Mariana Santa Pazis y que prelude la vida de sor Antonia Lucía del Espíritu Santo, confirma la aceptación de las jerarquías intelectuales y de género que se establecían entre la escritura femenina y la masculina. Como la vida de la nazarena carmelita fue escrita por sor Josefa de la Providencia, la madre Mariana en consonancia con la mentalidad aceptable y aceptada, advierte al lector, al tiempo que ruega su benevolencia:

Puede suceder que la severidad de la crítica eche menos en esta historia la pompa de la eloquencia, la armonía de los sucesos, el método de las obras

*de este género, y los demás ornamentos con que viste sus discursos el arte de la retórica; pero será injusta la censura, si se atiende á los motivos que empeñaron a su autora a hacer esta relación, y la flaqueza de una mano femenina, que no hace competencia de los letrados, contentándose con la sencillez de la verdad, desnuda de adornos con que se avergüenza la modestia*²⁹⁹.

Margarita Peña considera que, cuando los “letrados” re-elaboraban los escritos monjiles, se trataba ni más ni menos que de plagios de autoría:

“La mujer-autora desaparecía. En cierto sentido, estaríamos ante lo que ahora se considera un plagio. Quedaba la monja, eso sí, como personaje, protagonista, para ejemplo (o escarmiento) de las señoras lectoras - generalmente el resto de las monjas de la comunidad-, que constituían un público cautivo”³⁰⁰.

Pero justamente ese *quedar* como personaje o protagonista permitió que el acto de escribir se volviera, en muchos casos, un ejercicio de poder, ahora para la monja. Ante la escritura impuesta, la religiosa desplegó un abanico de estrategias que supo usar tanto para servir a los requerimientos oficiales, como para utilizarlos también, soslayadamente, en beneficio de sus propios intereses. Para ser más claros, recordemos el “cuerpo narrado” como elemento participante del discurso del “camino de perfección” y de ahí podremos deslizarnos hacia terrenos colindantes: “conductas narradas” y “emociones narradas”, las que también fortalecen dicha ejemplaridad ante los ojos de los demás. En ese contexto imitativo de anteriores plumas, ellas manifestarán que la escritura es un castigo casi insoportable, pero al que se saben someter.

Úrsula, la religiosa chilena inicia sus escritos con la retórica habitual:

²⁹⁹ M. Mariana Santa Pazis, “Carta Pastoral” en *Vida de la Admirable Madre Antonia Lucía...*, p. 1.

³⁰⁰ Margarita Peña, “Monjas escritoras en la Nueva España. El habla sin habla”, *Revista de la Universidad de México*, 109 (2013), pp. 62-64 [p. 63].

“En el nombre de Dios Todopoderoso, cuya misericordia y auxilio invoco (...) para que yo cumpla con la obediencia de vuestra paternidad, y vena tanta dificultad y resistencia como tiene mi miseria en referir las cosas que tantos años han estado en mí sin quererlas decir, por ser mi confusión tanta y con tan suma vergüenza que me acobarda (...) con lagrimas referiré toda mi vida pasada, que anegada en el mar de mis lágrimas no sé como principiar” (U. S., pp. 89-90).

Por su parte, también con lágrimas, finaliza su autobiografía sor Francisca Josefa del Castillo:

Veo todo el tiempo pasado de mi vida tan lleno de culpas y tan descaminado, que ojos me faltarán para llorar en esta región, tan lejos de vivir como verdadera hija de Dios; y así, solo quisiera sustentarme de lágrimas: ¿y cuáles fueran bastantes a borrar tanta inmundicia? Solo la sangre de Nuestro Señor, a quien pido a mi amantísimo padre, me encomiende, para que no se pierda en mí el precio de su santísima Pasión y muerte. Amén. Jesús, María y José (F. J. C., p. 217).

Las lágrimas de ambas religiosas obedecen a que la escritura conventual, especialmente las autobiografías, traen consigo sentimientos (aparentemente) frustrantes, pues obligadas a escribir, deberán encontrar tiempo entre sus tareas habituales: “En su proceso de producción, la entrega de los manuscritos al padre espiritual no siempre fue rápida y periódica pues escribir representó una sobrecarga de trabajos a las labores conventuales asignadas a cada religiosa”³⁰¹. Asimismo, la autobiografía implica recordar, y luego dejar por escrito, los innumerables pecados que sienten haber cometido. Célebres y representativas, en este sentido, las palabras de sor Juana Inés de la Cruz: “Yo, la peor de todas”. Hasta aquí sabían que debían escribir para cumplir con el mandato masculino.

³⁰¹ Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Coeditado por Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación, 2002, p. 13.

No obstante, es a partir de esta retórica de la *humilitas* -que de una manera u otra se instaura del inicio al final de los escritos autobiográficos-, que la religiosa se libera a través de la pluma, libera la subjetividad, *su subjetividad*, la misma que ese modelo intentaba suprimir. Este tipo de conductas, emanan de un fenómeno social que Josefina Ludmer ha llamado muy acertadamente, las “tretas del débil”:

“La treta (otra típica táctica del débil) consiste en que, desde el lugar asignado y aceptado, se cambia no sólo el sentido de ese lugar sino el sentido mismo de lo que se instaura en él. Como si una madre o ama de casa dijera: acepto mi lugar pero hago política o ciencia en tanto madre o ama de casa. Siempre es posible tomar un espacio desde donde se puede practicar lo vedado en otros; siempre es posible anexar otros campos e instaurar otras territorialidades. Y esa práctica de traslado y transformación reorganiza la estructura dada, social y cultural: la combinación de acatamiento y enfrentamiento podían establecer otra razón, otra científicidad y otro sujeto del saber”³⁰².

Aún sobre la sumisa escritura de sor Francisca Josefa del Castillo, Lora-Garcés se anima a expresar que: “La vida de la madre Francisca Josefa, en el campo literario, fue una gran tarea, ardua y llena de tensiones. Su proceso creador se caracteriza por esa lucha permanente en la búsqueda de “su voz” y del “espacio propio” que la cultura patriarcal le negaba a la mujer de la época”³⁰³.

Estamos así ante una mano escribiente que se alza como escape, como fuga interior y como aliciente que quiebra la monotonía de las horas conventuales. La escritura, en muchos casos -y tal vez el más notable lo tengamos con sor Juana Inés de la Cruz- fue la oportunidad de liberar la palabra que reprimía el modelo.

Aunque igualmente controlada, la palabra escrita se permitió como un ejercicio menos peligroso que el habla verbalizada (asociado más al cotilleo mujeril), porque se

³⁰² Josefina Ludmer, “Las tretas del débil”, en Patricia González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, 1985, Río Piedras, Huracán, pp. 47-54.

³⁰³ Marta Cecilia Lora-Garcés, “El goce místico y la escritura en una monja de la Colonia”, *Poligramas* 22, (2005) pp. 21-40 [p.23].

la ubica en un contexto de introspección y reflexión personal, es decir, en el silencioso y profundo progreso espiritual. Así, taxativamente, la religiosa escribía siguiendo el imperativo modelo ejemplarizante. No obstante el esquema ideado y planificado para dicha ejemplaridad, falla por entre sus grietas, pues junto al discurso edificante, la religiosa entretejía sus propios pensamientos, aprendiendo a manejar con suma sutileza y precaución el espacio que le permitía expresar y liberar sus emociones y sus deseos, y sobre todo saberse sublimar a través de su propio cuerpo lacerado:

“La yuxtaposición de los cuerpos y corpus textuales de estas mujeres nos deja vislumbrar el espectáculo de un teatro de la crueldad que tenía lugar dentro de las paredes conventuales y cuyo protagonista –el cuerpo femenino- existía en un espacio liminal entre herramienta empleada para la edificación de una subjetividad femenina y arma blandida para desmantelarla”³⁰⁴.

Resulta, pues, que la pluma en la mano de la religiosa fue un arma de doble filo, porque esa subjetividad que muchas monjas desarrollaban, llegaba a perfilarse en los límites de la ortodoxia. Franqueado el difuso límite entre la ejemplaridad y la heterodoxia, algunas fueron condenadas por sus escritos.

Por eso, no nos debe extrañar el siguiente episodio que se lee en *Parayso Occidental*. Una religiosa “en extremo hermosa”, cuyas “ocupaciones se reducían al locutorio”, decide escribir a uno de sus endevotados, renegando así de los consejos de la venerable Marina de la Cruz. Dejándose llevar por el aliento de sus “execrables amigas”...*comenzó a escribir con la pluma y en el papel que le trajeron ellas*. El comentario inclemente de Sigüenza no se hace esperar:

¡Ah, pobre monja! ¡Ah, esposa –aunque indigna de este nombre-, del que tiene por uno de sus títulos el ser celoso! Aparta de ti ese papel, deja esa pluma, no sea que, mientras escribieres con ella locuras vanas, firme Dios

³⁰⁴ Stephanie Kirk “Padecer o morir: enfermedad, ejemplaridad y escritura en el convento novohispano”, *Estudios* 17:33 (2009), pp. 145-173 [p. 165].

con la de su justo enojo tu acelerada muerte. Así se lo gritaría su alborotada conciencia cuando, descargando Dios el azote temerosísimo de su ira, sin que acabase de escribir el primer renglón le quitó la vida. (P. O., p. 161).

El ejemplo sirvió para todas:

Pasmáronse las cómplices de su delito con tan horrendo suceso y, sin que la turbación les permitiese apartarle la pluma de la mano ni romper el papel, en cuyas pocas cláusulas se podía hallar la causa de aquel castigo, convocaron con desentonados alaridos al convento todo que, no ignorando, por lo que allí se veía, lo que había ocasionado tan impensada muerte, comenzaron a herirse los pechos y a pedirle a su ofendido esposo misericordia (P. O., p. 161).

Escenas como estas nos permiten concluir que las tareas manuales no se interpretaron de igual forma, si bien y de manera general, todas estaban recomendadas por los padres espirituales para mantener ocupado el pensamiento. La estampa mental de la religiosa escribiente, al contrario que la inofensiva monja costurera, adquirió un simbolismo socialmente más preocupante. La tinta, a diferencia del hilo, tenía la posibilidad de bifurcarse en caminos antagónicos: uno, el del deber ser, la escritura controlada y edificante; el otro, el tortuoso recorrido de las manos dirigidas por “malos pensamientos” y “yos” que pugnan soberbiamente por aflorar. Interesa justamente, el espacio intermedio de estos polos discursivos, pues generalmente en éste oscilaba el cálamo de las religiosas escritoras. Una pluma que, aun bajo el ojo vigilante, halló más libertad sobre el papel, que la que ofrecía la arquitectura y la atmósfera conventual que no permitía hablar, mirar, oler, gustar o palpar si no era bajo las rigurosas normas establecidas.

Capítulo IV

DE LA VIOLENCIA CORPORAL AL GOZO MÍSTICO: EL DOLOROSO VUELO HACIA LA PERFECCIÓN RELIGIOSA

“No existe santidad sin voluptuosidad del sufrimiento y sin un refinamiento sospechoso. La santidad es una perversión inigualable, un vicio del cielo.”

(E. M. Cioran, *De lágrimas y de santos*, 1937)

Hemos visto en el capítulo anterior que los sentidos fueron especialmente reprimidos con el objetivo de ponderar la ejemplaridad de la religiosa obediente, que aprendía con propiedad cómo debía manejar sus cinco sentidos además de la adecuada mortificación de los mismos. Recatar la mirada, comer insectos, oler miasmas, escuchar demonios, limpiar inmundicias, etc. fueron mínimas incomodidades que circunvalaban el cuerpo de las religiosas a través de la sensorialidad, pues todo lo que el entorno cotidiano ofrecía podía y debía ser aprovechado para demostrar las virtudes de las esposas de Cristo. Aunque algunas de estas experiencias resultaran, en efecto, bastante fuertes y desagradables, la mayoría de ellas no alcanzaban –para las lectoras destinatarias y para el conocimiento de los ilustrados- la suficiente conmoción pedagógica que requería la enseñanza de la ejemplaridad conventual. A lo sumo, la mayoría quedaban en los textos cual anécdotas tragicómicas que se enredaban más en la hilaridad y el asombro que en el miedo y el terror (verdaderos ingredientes de la didáctica conventual). En todo caso, las escenas más severas de degradación corporal, logradas con y a través de las percepciones sensoriales, podían interpretarse como los primeros escalones del camino de perfección. Es decir, muestras iniciales y preparatorias de un entrenamiento sistemático y gradual, dirigido hacia una escala de mayores dimensiones que involucraría un verdadero y desgarrador sufrimiento corporal.

Probablemente, muchas religiosas se quedaron en esos primeros peldaños, incomodándose, de tanto en tanto, con el sabor de alguna ingesta desabrida, soportando las tareas menos gratas del convento o entregando todo su tiempo libre a la casta labor de manos, de preferencia, aquella en la que no se trasluciera su subjetividad. Sólo con esto, apenas serán *vidas* que llegan a los archivos conventuales, donde nombre, fecha de profesión y muerte, constarán más por cuestiones administrativas que por virtudes. En el mejor de los casos, la monja participaría de manera anónima -“una hermana”, “una religiosa”- que, como elemento secundario, quedaba agregada a los episodios de los manuales ejemplarizantes. Recordemos que el mismo voto de humildad, si no era recogido y sublimado por un tercero, orillaba a la religiosa hasta hacerla desaparecer de las crónicas conventuales. Así fue que muchas religiosas, silenciosas desconocidas, se difuminaron en el tiempo, a diferencia de aquellas cuya fama y reconocimiento marcaron las crónicas, convertidas en materia prima de dichos manuales edificantes.

Popularidad, virtudes y una pluma generosa, eran los elementos necesarios para que la monja se librara del olvido, de la mella del tiempo y de la amnesia histórica. Las palabras del capellán Fernando de Valtierra -que prologan la obra de Sigüenza- son elocuentes:

Estrella es, en fin y a la verdad la buena estrella de este Paraíso el muy docto, y en tantas facultades sagradas y profanas erudito autor, que le destinó la providencia divina para que con infatigable trabajo y desvelo (de que soy buen testigo) sacase de las muertas ceniza de las antiguas memorias las vivientes estrellas, que nunca mejor astrólogo que hoy saca a la luz pública del mundo... (P. O., p. 39).

Trascender el anonimato, dejar huella y sobresalir de la cenicienta vida claustral era una elección en la que operaron tanto las ansias de notoriedad, como el miedo a no ser merecedoras de la gloria celestial. Esto supuso transitar un camino árido, para el que pocas (teniendo en cuenta la cantidad de conventos y religiosas de la época), estaban

preparadas o dispuestas: “...tengo por cierto no ser muy muchas las almas que esto consiguen...” (P. O., p. 166), constatan las palabras de Sigüenza, quien a propósito y muy a su pesar, también había observado épocas de relajamiento en el Real Convento de Jesús María.

El imaginario de la época y el canon de las hagiografías metaforizaron esta trayectoria como un vuelo del alma, y a las religiosas en seres alados, convertidas en materia angélica.

Escribirá Gómez de la Parra sobre la fundadora Ana de Jesús:

Habiendo pues ejercitado la venerable madre con tanta continuación y frecuencia el ejercicio santo de la oración, acompañada con ásperas disciplinas y mortificaciones, quién duda que con estas dos alas de la oración y la mortificación voló por el camino de sus relevantes virtudes al encumbrado monte de perfección, donde conseguirá regalos, favores y mercedes con que el Señor consuela, alienta y fervoriza a sus queridas siervas y amadas esposas (F. P. S., p. 164).

En tanto Sigüenza dirá de su monja predilecta:

Éstos fueron los grados o las seis alas seráficas por donde subió y con que se sublimó la V. M de la Cruz a la unión con Dios, hallándose con ella en aquella sabrosa y profunda paz que es consiguiente a esta unión, originada de haber ya llegado a aquel felicísimo estado (...) ora favorezca a una alma con deleites y con regalos, ora la ejercite con sinsabores y con tormentos, en todo lo cual es fuerza el que se experimente notable gozo... (P. O., p. 166).

Vuelo que la religiosa de Tunja describirá escogiendo las siguientes palabras:

...y sentía continuas las ansias de mi alma irse a su Dios, que parecía levantaba cada instante su vuelo o conocimiento a un bien sobre todo bien, a un ser sobre todo ser; cuando por algún espacio o causa se hallaba detenida o como impedida de aquella corriente o vuelo, en volviendo en sí, corría con más ímpetu como un río que ha estado detenido y volaba como el ave que se halla suelta de las prisiones (F. J. C., p. 228).

La liberación del alma, descarnada de la prisión y recibiendo finalmente las “mercedes” y los “regalos”, sólo se conseguía a través de una entrega total del cuerpo, como quedó escrito, gracias a los sinsabores, mortificaciones y disciplinas: “...la purga purificadora del alma que la libera de la tendencia horizontal y da alas, en la concepción barroca, para que el alma ascienda, libre de concupiscencia, y alcance primicias de visión beatífica”³⁰⁵.

Por todo ello la religiosa se dispuso a experimentar la desolación en toda su magnitud. Sufrimiento, padecimiento, suplicio, dolor y martirio... se vuelven sinónimos de una expresión físico-emocional. Esta directriz atravesó las *vidas*, y se fundió en un binomio recurrente en los textos que nos atañen: por un lado, la religiosa que asume el papel de víctima sufriente y que se entrega en sacrificio a su Esposo³⁰⁶; por otro, esta entidad divina demandante y evaluadora de esa ofrenda espiritual y corporal (la más de las veces irritable e insaciable, aun cuando aquellas muestras de entrega dejaran a las religiosas al borde de la misma muerte).

Las preguntas que de rigor surgen ante este paradigmático *pathos* conventual son: ¿Por qué el sufrimiento se convirtió en la vía más elocuente de manifestar la perfección religiosa? ¿Qué prácticas permitieron la construcción del cuerpo doliente? ¿Cuál fue la valoración simbólica que tuvo la experiencia del martirio en las comunidades conventuales? ¿Acaso el cuerpo sufriente fue un cálculo compensatorio en la estructura y ordenamiento de la mentalidad colonial? ¿Fue el cuerpo un espacio de libertad y de transgresión de la norma establecida?

³⁰⁵ José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*p. 426.

³⁰⁶ Quevedo Alvarado dirá que para la religiosa “... su cuerpo mismo se transforma en un espacio sagrado, cuando, al suplicarse, se constituyen de manera simultánea en altar, víctimas y sacerdotes, es decir, concentran en su corporeidad todos los elementos del sacrificio y de la víctima propiciatoria” (M^a. Pilar Quevedo Alvarado, “El cuerpo ausente...”, pp. 70 y 71).

Bustos Domínguez asegura que,

“...no hay dolor sin comprometer la relación del hombre con su entorno, es decir, sin una significación afectiva que traduce el deslizamiento de un fenómeno fisiológico al corazón de la conciencia moral del individuo. El dolor vivido no es jamás una pura experiencia sensorial, sino más bien una percepción compleja, una manifestación que se integra a la experiencia acumulada de vida de un individuo y en este sentido, simultáneamente sentida, evaluada e integrada en términos de significación y valor. El dolor, como experiencia humana, no es un simple hecho de la naturaleza, sino más bien una experiencia altamente simbólica, un hecho de la cultura”³⁰⁷.

Deshilvanar las respuestas a tantas interrogantes requiere, pues, analizar el dolor corporal dentro de una perspectiva histórico-cultural.

En primer lugar, existe una explicación de índole general: “Los distintos sistemas religiosos han intentado integrar el sufrimiento humano en sus explicaciones del universo. Buscarán justificarlo en relación a Dios, los dioses o el cosmos...”³⁰⁸. No profundizaremos en este terreno de estudio que evidentemente nos desviaría hacia profundas y largas reflexiones de las que ya se han ocupado distintas disciplinas como la sociología, la historia de las religiones, la filosofía o la antropología filosófica.

Cabe sí, avanzar en su esclarecimiento explorando en el cristianismo y su relación con el dolor y el sufrimiento, raíces identitarias con las que se funda y se erige como religión.

Con la pasión y la crucifixión de Cristo deviene una construcción hiperbolizada del padecimiento. A estos episodios de redención se les sumará el suplicio de los mártires cristianos, cuya sangre y tormento será rememorado en las hagiografías y la imaginaria plástica de los siguientes siglos. A grandes rasgos, durante la Edad Media, se inicia con

³⁰⁷ Reinaldo Bustos Domínguez, “Elementos para una antropología del dolor: el aporte de David le Bretón”, *Acta Bioética*, año VI, 1 (2000), pp. 103-111 [p. 108].

³⁰⁸ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 38.

fuerza un importante camino que traza el peso simbólico que tiene la experiencia sufriente dentro de la cristiandad.



Fig. 15.- *Crucifixión de Cristo*. Anónimo Cuzqueño. Siglo XVII.

Asimismo, en el siglo XVI, el Concilio de Trento polarizó aún más la división maniquea, ya existente, que separaba el alma del cuerpo. El sufrimiento fue la vía para expiar los pecados y las culpas del ser humano (de sí mismo y de los otros), y este sometimiento al dolor debía ejercerse principalmente sobre la carne si se quería la salvación del alma. La idea subyacente a estas prácticas es que -a nivel discursivo- el cuerpo y el alma están separados, porque obedecen a naturalezas diferentes (ontológicamente hablando). El primero, en un lenguaje platónico y agustiniano, es considerado -como ya se comentó- la prisión del espíritu; aun así, esta metáfora carcelaria los implica unidos, y con la posibilidad de afectarse recíprocamente:

“En el Barroco, humanismo y catarsis son formas encontradas de entender la naturaleza humana. El primero camina hacia una concepción unitaria, orgánica y armónica del hombre, aspirando, de facto, a superar la división de partes, carnal y espiritual, en una unidad simple. La segunda, desde las partes, desarticula al hombre yuxtaponiendo las dos naturalezas, y como su concepción del hombre es escatológica, y como esta dimensión sólo es alcanzable por la naturaleza espiritual, resultará que la otra es mero peso que se ha de arrastrar fatalmente, ajena, nociva y contraria al fin último, a la suprema catarsis que es la muerte; mientras tanto, la carne será instrumento para merecer...”³⁰⁹.

Por metáfora o por sinonimia, carne y cárcel serán términos entrelazados en el pensamiento colonial. Así queda reflejado en la escritura de sor Francisca Josefa del Castillo, quien eleva la agonía religiosa hacia su máxima expresión:

No dejaba de padecer grandes tormentos, que yo no sabía explicar. Ahora me parece era el verse el alma en las prisiones del cuerpo como en un cepo; y tener toda la vida y el mundo por una cárcel estrecha y triste, a donde llegaba como amenaza el enemigo... (F. J. C., p. 228).

Y para deshacerse de esa cárcel o escapar de ella, había que liberarse del propio cuerpo, un fenómeno que se convierte en *leitmotiv* de estas vidas. En el plano terrenal, el cuerpo se lacera y aniquila sistemáticamente para que el espíritu pueda culminar, espiritualmente, en el encuentro celestial. La época propicia que esos actos purgativos suban espectacularmente a escena, a través de la autobiografía o de la biografía, y que los cuerpos se conviertan en los protagonistas de las mismas; abrir un libro de perfeccionamiento espiritual era subir el telón: “[en] la espiritualidad barroca el cuerpo estaba concebido como un espacio teatral, y como tal, tenía un aparato escénico y un lugar de representación”³¹⁰. Función que, luego de ser exhibida cual *performance*, exigía quedar narrada, pues este teatro didáctico tuvo doble poder de acción y

³⁰⁹ José L. Sánchez Lora, *Conventos, mujeres...*, p. 417.

³¹⁰ Jaime Borja, “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares...”, p. 105.

persuasión, uno en tiempo real (cuando aconteció), otro, en la posteridad que revive el registro escrito, que adoctrinará cada vez que sea leído (con las posibilidades de sublimación, idealización, pero sobre todo de dramatización, tanto en la mano que lo escribe, como en la mente que lo lee). Un teatro que no sólo está en la idea que -con mentalidad contemporánea- nos hacemos de aquella época, sino que ya estaba integrada en los repliegues del imaginario cultural de la colonia. Por ello, cuando Sigüenza relata las desventuras de la vida de Marina de la Cruz escribe de:

...lo mucho que padeció en el Real de Jesús María, que fue el teatro de sus mayores afanes y en donde no se le perdonó ni a su cuerpo, ni a su espíritu, ni a su honra, ni a sus sentidos, ni a sus potencia, cuanto en todo esto fue atribulada, mortificada y oprimida cuanto no es decible (P. O, p. 170).

La presentación de Sigüenza se muestra en línea con el gusto barroco que utilizará todo el encanto de la retórica elegante y de sus recursos narrativos (metáforas, hiperbolizaciones, “latinazgos”, superlativos, cultismos, etc.), para describir con lujo de detalle y encumbrar con todo el esplendor posible, la experiencia del cuerpo sufriente: “En la retórica de la época, los tópicos se ajustaban para lograr el efecto deseado de elevación; es necesario buscar la ascensión del referente real a los niveles sublimes del referente metafórico”³¹¹.

Ahondar en el espíritu barroco, aunque fascinante, es una tarea desmedida para los propósitos de este trabajo que, en todo caso, pretende ilustrarlo a través de las crónicas conventuales y las imágenes plásticas (si bien significativas, apenas un segmento de la literatura y arte de la época). Por ello, nos quedaremos con los rasgos principales de la estilística barroca que con brillante criterio de síntesis ha escogido Álvarez Santaló para definir este período, y que nos permitirán, justamente, enmarcar los pasajes que tocan a este capítulo en un contexto caracterizado apropiadamente.

³¹¹ M^a Dolores Bravo Arriaga, *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, UNAM, 1997, pp. 96-97.

Según el investigador, podría señalarse cuatro “zonas de la religiosidad barroca”³¹². Estos cuatro rasgos son contrastados con citas ilustrativas que brinda el autor, pero aquí, a los efectos de demostrar lo extrapolable de dichos criterios, los corroboraremos con ejemplos tomados de nuestro corpus de estudio:

1.- “El síndrome de la batalla”: “Alude a la exigencia de configurar la vida como una batalla inmisericorde; una especie de dialéctica total, esquemática y definitiva por cuanto no tiene la síntesis como objetivo, sino la destrucción de la antítesis”³¹³;

Não temais vosso inimigos, sejam quais forem. Desafiai o inferno, certas do triunfo. Considerai que a infernal serpente perseguirá incansable a vós, mais de que a qualquer outra Orden, por serdes filhas da Imaculada Conceição de Maria Santíssima. Assim prometeu a maldita serpente, quando vossas Madres Fundadoras vinham da Espanha para a fundação desta instituição, tendo ainda feito o mar se escarapelar, tentando impedir a cegada delas a esta Colônia... (M. S., T.II, p. 145).

2.- “La saturación del miedo”: “Me refiero al miedo común, claro, al pequeño y cotidiano, pero sobre todo, al Miedo, arquitecto y motor, constructor de esquemas; el miedo irresistible y su cristalización en la angustia”³¹⁴;

...una noche me hallaba en sueños perseguida y acosada de muchos enemigos que me daban gritos, y seguían, y yo, llena de aflicción y espanto, buscaba algún refugio, y sólo hallaba una custodia en que estaba el Santísimo Sacramento [...] Andaba en medio de esto mi corazón tan triste, tan fuera de su centro, tan seco y lleno de amargura, como si jamás hubiera tenido alguna luz de Dios, solo me consolaba el mismo trabajo y padecer. (F. J. C., pp. 96 y 280).

3.- “El vértigo de los irresistiblemente prohibido y lacerante: la morbosidad”: “Sus formas más llamativas cristalizaron en el mundo de la percepción sensorial y en relación

³¹² León Carlos Álvarez Santaló, “La religiosidad barroca. La violencia devastadora del modelo ideológico”, en Miguel Luis López-Guadalupe y Juan José Iglesias Rodríguez (Coords.) *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 19-35.

³¹³ *Ibid.*, p. 25.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

sui géneris con el miedo y la violencia (...) Ejercicio de filo de navaja era natural que produjese bastante sangre y alguna locura”³¹⁵;

Hacia cuanta penitencia alcanzaban mis fuerzas, y despedazaba mi cuerpo hasta bañar el suelo y ver correr la sangre, etc. Era casi nada lo que pasaba de sustento y solo tenía alivio con los dolores corporales, etc. Así pasé aquellos días en los ejercicios de mi padre San Ignacio... (F. J. C., p. 109)

4.- “El hambre de maravillas y el festín de los prodigios”: “Milagros por doquier ‘garantizan’ la normalización cotidiana del modelo. Lo que antes era una interrupción del diseño divino de la naturaleza, en el siglo XVII pasa a ser ‘exigido’ como diseño normal y como diseño normal ‘concedido’”³¹⁶.

En especial me acuerdo de un Señor Sacerdote llamado Don...no supe su Nombre, que era tan sordo, que solo por escrito sabía lo que le decían, y habiendo entrado adonde estaba el cuerpo de la sierva de Dios, le aplicaron la mano de la sierva de Dios a los oídos, y al contacto, en menos de dos credos salió oyendo como cualquiera bueno, y sano, dando todo el concurso de gente mil gracias á Dios de tal prodigio, y milagro (J. P., pp. 143-144).

A estos cuatro rasgos barrocos, cabría agregar una herencia insoslayable que se introdujo en la vida conventual femenina. El sufrimiento por el Esposo coexiste con el amor hacia Él: *...así el continuo ejercicio del amor y padecer solo podría apartarme de mí misma y de todas las criaturas y sus aficiones, y unir el alma con Dios, con unión verdadera de amor y gracia...* (F. J. C., p. 244).

En efecto, ambas experiencias (amor y padecimiento) son pruebas convincentes de esa entrega fiel, pero requieren exteriorizarse en la geografía corporal, que es lo único de que dispone la religiosa, cuyo voto de pobreza la ha desprovisto de todo. El amor-

³¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

dolor, del que habla sor Francisca, nos permitirá entrar en la siguiente precisión para continuar encuadrando el martirio corporal de las siervas de Dios.

El amor sufriente no era una experiencia nueva por aquellos siglos de la Colonia, de hecho se trata de una expresión humana cuyos orígenes se remontan a la tradición clásica grecolatina, revitalizada posteriormente en el amor cortés medieval y luego en la poesía petrarquista del Renacimiento. Unos siglos más tarde, en la plenitud del barroco hispano, nos encontramos ante la poesía de Juan de la Cruz (1542-1591) y Teresa de Ávila (1515-1582), que llegará a las colonias españolas albergando esta trayectoria mutante de una misma esencia: el amor no se concibe si no es junto al dolor. Sigüenza da fe de la importancia de la literatura mística en los claustros, y los efectos que ésta tenía en las religiosas de la colonia quienes se empeñaban en seguirla e imitarla:

Por este tiempo corrían ya impresas las obras y admirable vida de la iluminada virgen Santa Teresa, a quien, aun cuando vivía, amaba la V. M. Marina con cordialísimo afecto, admirada con la noticia que de su doctrina y virtud se tenía por instantes en esta América (P. O., p. 159).

Pero además, la mística da un paso cualitativo cuando anula al ser amado de carne y hueso, y lo sustituye por un sujeto de materia divina: “La experiencia mística parte de una falta, la del cuerpo-Amado que ha sido sustraído [...] La mística se convierte en una puesta en escena particular: del ser, del fantasma y del amor”³¹⁷. Y le sigue otra distorsión no menos importante: la religiosa asume el papel del amante dolido y abandonado, que en la trama del amor cortés le corresponde al hombre. En efecto, “...en el amor cortés el sentimiento amoroso se manifiesta a una dama -de linaje generalmente superior al del amador- y casi siempre casada, lo cual hace de la pasión

³¹⁷ Beatriz Ferrús, “Cuerpos místicos, cuerpos que imitan a Cristo. De Agustín de Hipona a Francisca Josefa de la Concepción del Castillo”, *Quaderns de Filologia. Estudis literaris*, Vol X (2005), pp. 155-167 [p. 164].

una tragedia”³¹⁸. Tragedia que aterrizará nuevamente sobre la corporalidad. El amor-dolor no queda, pues, en un dolor interior (espiritual), a un nivel psíquico exclusivamente, la misma Teresa de Ávila lo expresó claramente: “No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartó”³¹⁹. A este respecto, dirá Nancy E. van Deusen que,

“de este modo, como volteando las páginas de un libro, el cuerpo servía como un conducto somático a través del cual el divino conocimiento podía ser transmitido, escrito y luego leído por sí mismo y por otros a través de un sistema de signos registrados en el interior y sobre el cuerpo”³²⁰.

Teatralidad barroca, cuerpo-cárcel, amor-dolor, *imitatio*..., todos estos elementos se registraron, con mayor o menos vigor, en las distintas capas de la sociedad colonial hispanoamericana, es decir, en la mentalidad de sus habitantes. No obstante, el cuerpo religioso femenino será, por antonomasia, el espacio propicio para el sufrimiento, y sus representaciones las que lo lleven hasta sus propios límites.

³¹⁸ Ángela Inés Robledo Palomeque, “La escritura mística de la madre Castillo y el amor cortesano: religiones del amor”, *Thesaurus*. Tomo XLII. Núm. 2, Centro Virtual Cervantes, (1987) pp. 379-389 [p. 384]. Disponible en red: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/42/TH_42_002_107_0.pdf. Consultado el 16/5/2014.

³¹⁹ Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. 29, 13. Disponible en red: http://www.mercaba.org/FICHAS/Santos/TdeJesus/libro_de_la_vida.htm Consultado el 2/6/2014.

³²⁰ Nancy E. van Deusen, “El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650)”, *Historias compartidas*..., pp. 163-176 [p. 168].

4.1.- LAS PRÁCTICAS DE MORTIFICACIÓN CORPORAL EN LOS CLAUSTROS COLONIALES

De esta forma, en las vidas de las religiosas, el sufrimiento se convirtió en virtud. La virtud, a su vez, se construía mediante una serie de actos que la religiosa practicaba, primero, dentro del seno familiar (empezando a mostrar de esta manera su llamado vocacional temprano), y luego ante su comunidad (para lo que el refectorio resultaba un lugar idóneo). Incluso, como se podrá advertir en las crónicas, muchos acontecimientos que catapultaban a la religiosa a ser figura reconocida y popular, esperaban contar con la presencia de testigos fuera del claustro (especialmente doctores, pero también benefactores y personalidades de la ciudad) que, además de dar fe de la verdad de los hechos, los contaban fuera del claustro y así se propagaban entre los seglares³²¹.

Si bien la virtud *stricto sensu*, entraña comportamientos que no necesariamente implican la mortificación corporal, en esta parte consideraremos aquellos que sí involucraron la violencia como elemento constituyente de dicha virtud.

Sin que sea el único criterio válido, podríamos distinguir dos niveles de mortificación física: a) la que estaba prescrita por las reglas y constituciones de la orden; b) aquella que quedaba a juicio de la religiosa que, pretendiendo alcanzar la santidad, consideraría insuficientes las observancias que regían en su comunidad. Así, en relación a la vida de sor Tomasina, Sigüenza escribe al respecto: “*No se contentaba con las disciplinas que le intimaban sus reglas, sino con otras que tomaba muy rigurosas...*” (P. O., p. 309).

Resultan igualmente ilustrativas las palabras de P. Manuel Sousa, cuando hace la siguiente anotación: *A regra das concepcionistas não prescreve penitências austeras,*

³²¹ Aunque el componente de “lo maravilloso” fuera parte de la realidad barroca, no faltaron aquellos que miraron con sospecha y escepticismo tanto milagro; por ello el P. Sousa advirtió: *Na vida de Madre Mariana de Jesus há fatos tão estupendos e extraordinarios que se não estivessem certificados sob juramento, pelos frades Menores, o médico e as religiosas, seriam incríveis para algumas pessoas; a saber, os prodígios de amor e sofrimento com que Deus Nosso Senhor presenteou e provou a esta esposa querida.* (M. S., T. I, p. 28).

porque poucas jovens quereriam abraça-la; permite que as alunas amantes as pratiquem conforme as insipirações divinas e segundo as vias a que estão chamadas.

(M.S., T.1, p. 14). Las concepcionistas fueron, en efecto, de las órdenes menos rigurosas a la hora de exigir disciplinas corporales a sus profesas.

La orden carmelita, por el contrario, era reconocida por la extrema severidad en las disciplinas corporales. De ahí que Gómez de la Parra -probablemente teniendo más “materia prima” que Sigüenza- pudiera escribir un capítulo dedicado puntualmente y de manera genérica (involucrando a todas las religiosas) a describir las mortificaciones que realizaban las carmelitas de Puebla. Y luego, incluso se permite diferenciar entre las mortificaciones exteriores (las físicas) en el *Notable III- De las mortificaciones primitivas y de las que al presente ejercitan las religiosas de este religiosísimo convento*; y las mortificaciones interiores (las del alma y el espíritu) en el *Notable IV- De las interiores mortificaciones que ejercitan las religiosas de este religiosísimo convento*.

En tanto que en las Constituciones de las Nazarenas Descalzas de Perú, que viven bajo las reglas teresianas, se prescriben las siguientes penitencias:

Lo quarto, así mismo para que se lleven por delante la viva Imagen de Jesus Nazareno, en cuyo obsequio é imitación son instituidas, deban cargar á hombros una cruz de leño, en el dia de Viernes todas las semanas, y en toda la Semana Santa, y en otros dias del año, y otros de Comunidad una vez señalados, por el Arzobispo de Lima [...] Lo décimo, del mismo modo tres veces en qualquier semana estén obligadas a mortificarse en comunidad con disciplinas sus propios cuerpos, y en la Semana Santa todos los días (J. P., s/p).

De ahí que las prácticas de mortificación corporal -en las que nos iremos adentrando-, pivoten entre lo dispuesto por las reglas y constituciones, y lo que la religiosa dispone para sí, de manera personal, como autocastigo extraordinario. Esto

último nos interesa más; como espacio propio e individual, tiene el toque sutil y rebelde, en el entendido de que ir más allá de la regla es, a la vez, salirse de la misma. Las reglas y constituciones igualaban unas religiosas con otras, en cambio, el ejercicio de la “mortificación personalizada” (por llamarla de algún modo) permite la diferenciación y la singularidad, logrando que la historia y las crónicas recordaran a las virtuosas para siempre. No deja de aparecer, una vez más, el juego soterrado del poder y de la emancipación del orden establecido. Entre líneas, siempre en la lectura desmenuzadora, hallamos estos fragmentos de libertad filtrados literalmente en las gotas de sangre de la religiosa, mimetizados en la ejemplaridad, colados por las fisuras del sistema que ponderaba la *humilitas*, pero promovía, inconscientemente, el despunte de la individualidad. Y la religiosa ejerció esa libertad sobre lo que tenía bajo el hábito, su propio cuerpo. Mc Knight señala que la auto-mortificación funcionaba como respuesta subversiva al poder masculino, y se instituía como uno de los pocos espacios libres que se abría dentro de los límites del sistema eclesiástico³²². La religiosa extendió esa libertad sobre las formas de ayunar, de dormir y vestir, de hacer uso de las disciplinas y cilicios, hasta las máximas expresiones de la imitación crística.

4.1.1.-Ayunos: el modelo de las “santas anoréxicas”

Los ayunos son prácticas ancestrales del ser humano y están revestidas de distintos significados que dependen de la época y el lugar:

“El ayuno es tan antiguo como la raza humana, se ha practicado desde el comienzo de la historia y, prácticamente, en toda cultura. Éste puede tomar varias formas: la abstinencia de ciertos alimentos, como carnes; la privación total de comidas y líquidos; o una dieta de un solo plato diario”³²³.

³²² Citada por Stephanie Kirk, “Padecer o morir...”, pp. 145-146.

³²³ Joanna Wurman, “El ayuno y las religiones”, *La palabra israelita*, (2004) p. 11.

Disponible en red: <http://www.cis.cl/lapalabra/1-%20octubre/11%20%281%29.pdf>. Consultado el 13/3/2015.

Bien se sabe que no sólo la religión cristiana lo ha integrado como ejercicio purgativo para controlar las “tentaciones de la carne”, pues también lo observamos en el las prescripciones coránicas (en el Ramadán de los musulmanes), en las abstinencias dispuestas en la Torá para el judaísmo, o los largos períodos de contemplación y privación alimenticia que pasan los yoguis y ascetas del hinduismo.

En los ayunos que se llevaron a cabo en los conventos de la colonia, intervienen diversos factores que deben ser analizados. Por un lado, como referimos anteriormente, estaban las limitaciones en la cantidad e ingesta de determinados alimentos de acuerdo a determinadas fechas o celebraciones litúrgicas, estipuladas en reglas y constituciones: “Las prácticas alimentarias estuvieron normadas por las disposiciones de la Iglesia y de las constituciones” dice Rosalva Loreto, añadiendo que, “esta normatividad estaba encaminada al sometimiento del cuerpo para hacerlo más obediente a Dios con verdadero espíritu penitencial”³²⁴. Nos permitimos enmarcar, entonces, los ayunos como una práctica de mortificación física, y sumarlos a las ya mencionadas formas de degradación del paladar con sustancias amargas, cuando no repugnantes.

No obstante, este espíritu penitencial estuvo, muchas veces, “favorecido” por la escasez de alimentos que sufrían los conventos. Tanto lo registró Gómez de la Parra como Sigüenza:

...con la profesión rejuveneció la madre Mariana, trocando y revocando la debilidad de anciana en la robustez de joven, ejercitando los ayunos, abstinencias que observaba la descalcez, comiendo pescado y manteniéndose con las débiles comidas que había en aquellos tiempos en que se estrecharon a sustentarse con las cortas limosnas, que daban algunos bienhechores. (F. P. S., p. 212).

³²⁴ Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000, p.154.

Fuera doloroso asunto de una tragedia expresar en alguna parte las calamidades de sed y hambre que generalmente padecieron las religiosas cuando, el año de 1629, se anegó México... (P. O., p. 293).

Elevadas a virtud las consecuencias de una realidad económica de estrecheces, cierto es también que muchas religiosas ayunaron siguiendo los famosos *exempla*, cuyas lecturas circulaban habitualmente en el entorno monástico. Aunque el primer referente está en la Biblia con el ayuno de Cristo en el desierto³²⁵, las hagiografías destacan a las italianas, santa Catalina de Siena (1347-1380) y la beata Ángela de Foligno (1248-1309), como arquetipos femeninos en cuanto al tema de la restricción alimenticia³²⁶. Ellas asumieron una práctica frecuente de las mujeres religiosas de la Edad Media, que incluso podía llegar a la privación casi total del alimento y en ocasiones hasta del agua.

Si bien hoy se catalogaría como una patología de orden psiquiátrico, en dicho contexto era una conducta admirada y reconocida: “Anorexia mirabilis, holy anorexia, or inedia prodigiosa means miraculous lack of appetite. This syndrome was popular among religious people in the Middle Ages”³²⁷.

En este mismo sentido, Reda brinda algunas explicaciones sobre estas prácticas y sobre la significación que tenía el cuerpo femenino en la Edad Media:

“En la Edad Media el control, las renunciaciones y las torturas del propio cuerpo se concebían no tanto como un rechazo a lo físico, sino más bien como una vía de acceso a lo divino. Progresivamente las manifestaciones de renuncia al propio cuerpo se convirtieron en una particularidad de las mujeres, lo

³²⁵ Refiere el Evangelio: “Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto, para ser tentado del diablo. Después de ayunar durante cuarenta días y cuarenta noches, tuvo hambre” (Mt. 4:1-2).

³²⁶ Uno de los pioneros en la investigación del tema fue Rudolph M. Bell en su *Holy Anorexia*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1985. Su obra se ha convertido en referencia para los actuales estudios de los desórdenes alimenticios, muchos de los cuales siguen teniendo connotaciones místicas.

³²⁷ Fernando Espi Forcen, “Anorexia mirabilis: The practice of Fasting by Saint Catherine of Siena in the Late Middle Ages”, *American Journal of Psychiatry* 170:4, (2013), pp. 370-371 [p. 370].

cual ha hecho que este periodo haya sido denominado como el de las “Santas Anoréxicas”³²⁸.



Fig. 16.- *La beata Ángela de Foligno*. Atribuido a Juan Pedro López. S. XVIII.

Abundando en el tema, Rodríguez Peláez fundamenta el porqué de la tolerancia social hacia las “santas anoréxicas:

“La ‘santa anorexia’ fue respetada por la sociedad medieval como un método que la mujer utilizaba para limpiar y purificar su espíritu. De esta manera, no hubo ningún intento de detener esta práctica socialmente bien considerada ni, por supuesto, era vista como una enfermedad”³²⁹.

³²⁸ Mario Antonio Reda, “Anorexia y santidad en Santa Catalina de Siena”, *Revista de Psicoterapia*, Vol. VIII, Nº 30-31 (1997), pp. 153-160 [p. 154]. Reda apunta que en la Edad Media hubo una verdadera “epidemia” de santas anoréxicas, manifestación que llega a presentarse también en santa Teresa de Jesús.

³²⁹ Diana Rodríguez Peláez, “La cárcel en nuestro propio cuerpo: los trastornos alimenticios y la “histeria” como elementos de transgresión y vehículo para expresar la subjetividad femenina a lo largo de la historia y la literatura: siglos XVII, XVIII y XIX”, *Trastornos de la conducta alimentaria*, 6 (2007), pp. 678-695 [p. 682].

En el caso de la santa toscana, bautizada con el nombre de Catalina Benincasa, es una decisión adoptada, en la niñez, el hacer el voto de castidad por el resto de su vida y entregarse a mortificaciones en solitario, en las que, además del uso del cilicio, practicaba el ayuno a escondidas de su familia. La privación de alimento en Catalina se acentúa primero como actitud de rebeldía ante una madre atea, que no comprende ni ceja ante las decisiones de su hija, luego, como muestra de resistencia y negación al deseo de sus padres de casarla con el viudo de su hermana fallecida. Sus propias palabras son ilustrativas:

“Os aconsejo olvidaros de vuestros manejos por lo que respecta a mi matrimonio terrenal, porque sobre este punto no obtendréis de mí obediencia ninguna, ya que es a Dios a quien debo obediencia, no a los hombres (...) si en cambio, me alejáis de vosotros debido a mi voto, no cambiaré por eso mi decisión. Mi Esposo es suficientemente rico y poderoso como para que no padezca ninguna privación, para darme todo lo que necesite mi persona”³³⁰.

Ángela de Foligno, nacida en la ciudad que le da su nombre y rodeada de lujos, se convierte en terciaria franciscana (1291) luego de la muerte de su esposo, su madre y sus hijos, e influenciada por el beato Crisi, cuestionado por una renuncia abrupta a sus bienes materiales. Las visiones y experiencias místicas de Ángela ocurren a partir de sus 35 años (entre 1285 y 1296) y fueron redactadas por su confesor (*Memoriale de fra Arnaldo*)³³¹. Su pensamiento está reflejado en el *Libro de la experiencia* (o *Libro de la vida*), en el que la primera parte es la autobiografía de la beata. En estos escritos, y en lo que al ayuno concierne, Ángela dicta: “...pero entonces será bendita la abstinencia, será

³³⁰ Citado por Reda, *Op. Cit.*, p. 157.

³³¹ Elizabeth A. Espósito, *Embodying mysticism: The utilization of embodied experience in the mysticism of italian women, circa 1200-1400 CE*, Universidad de Florida, 2004, p. 31. Disponible en red: http://etd.fcla.edu/UF/UFE0006840/esposito_e.pdf. Consultado el 18/5/2014.

bendita la aspereza del ayuno, será bendita la pobreza del vestido, serán benditas y vivas todas las obras, cuando se asienten sobre este fundamento...”³³².

Vistos estos dos modelos hagiográficos (que desde luego no fueron los únicos)³³³, la pregunta es ¿cómo se replicó la reluctancia hacia el alimento en los claustros de la colonia hispanoamericana?

En este sentido la imitación de sor Inés de la Cruz se identifica más con la vida de Catalina de Siena, donde el ayuno y la idea de castidad perpetua se consagran desde la infancia³³⁴. Se repite también el tono de rebeldía hacia la familia, porque Inés ocultaba a la suya sus mortificaciones físicas. Una vez más, las “bondadosas” autobiografías permiten escribir lo que, de otra manera, hubiera quedado “escondido” al entorno y, por tanto, fuera de la sumatoria de virtudes que se buscaba. Haciendo, pues, uso de dicha estratagema discursiva, la religiosa concepcionista describe sus hábitos alimenticios, basados también en las prácticas de los ermitaños:

...procuré abstinencia con achaque de que no podía comer ni caldo ni carne ni otras cosas guisadas, sino pan y cosas secas, que era lo que pudiera tener en el desierto; y porque no entendiesen que ayunaba me pasaba con lo que tenía sin procurar nada (P. O. p. 226).

³³² Ángela de Foligno, *El libro de la vida*, Traducción, Introducción y Notas de Fray Contardo Miglioranza Franciscano Conventual, Editorial Misiones Franciscanas Conventuales, s/f. Disponible en red: <http://www.catolicos.com/santaangelalibro.pdf>. Consultado el 18/5/2014.

³³³ Los casos de religiosas anoréxicas son numerosos para nombrar por extenso, pero ciñéndonos al ámbito americano los testimonios señalan entre ellas a Santa Rosa de Lima y a sor Juana Inés de la Cruz, quienes “sometían su cuerpo al hambre y a la tortura como vehículo para acercarse a Dios o como trasgresión de las normas impuestas socialmente” (Rodríguez Peláez, “La cárcel en nuestro propio cuerpo...”, p. 685).

³³⁴ Como señala J. Wurman, generalmente esta práctica del ayuno en las mujeres se conjuga con el deseo de perpetuar la virginidad y la renuncia a lo material: “Además, a menudo, se le asocia con otras austeridades, tales como la ausencia de relaciones sexuales y el abandono de todo tipo de lujos” (Wurman, “El ayuno y las religiones”, *Op. Cit.*, p.11). En esta misma línea argumentativa Behar sostiene que “desde la temprana cristiandad, los dogmas religiosos estipulan que la gula se relaciona con el pecado y la abstinencia de alimentos puede ser considerada tanto penitencia como redención. Además, la noción de virginidad, altamente valorada, destacaba el estado original del cuerpo y también la pureza del alma”. Rosa Behar, “Espiritualidad y ascetismo en la anorexia nerviosa”, *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, Vol. 50, N° 2, Santiago (2012), pp. 117-129 [p. 121].

Sin embargo, la vida de la gran protagonista de *Parayso*, Marina de la Cruz, parece alinearse más, en ciertos puntos, a la vida de Foligno. Seglares de familias pudientes³³⁵, casadas y madres ambas, por diferentes razones llegan a concretar sus anhelos espirituales y de martirio de manera tardía. En el caso de Marina, la práctica del ayuno y otras mortificaciones comenzaron estando casada: *...trataba la sierva de Dios al suyo no sólo como a enemigo, sino como a estatua de bronce, según lo afligía y maceraba con ayunos continuos...* (P. O., p. 137)³³⁶. No obstante, como en Inés de la Cruz, son conductas que comparten el silencio del secreto, ya que Marina lo ocultaba a su marido. Más adelante, en el convento continuará con los ayunos y las restricciones de alimentos, pues dice la crónica que contadas veces se dirigía al refectorio y *...no para comer en él, sino para mortificarse en aquel lugar público con extraordinarísima penitencias...* (P. O., p. 158).

En la reseña que Sigüenza hace de la vida de sor María Antonia de Santo Domingo, vuelve a presentarse el ayuno a temprana edad, y las estrategias que ingeniaba de niña para eludir la repreensión familiar:

Desde que supo lo que era el ayuno, muy raro fue el día que no lo hacía y, como por haber de comer a la mesa de sus padres no pudiese ejecutarlo con libertad, se concertó con una de sus hermanas y haciendo que comía con ella en un mismo plato, solía levantarse de la mesa sin probar bocado (P. O., p. 313).

Esta cita permite nuevamente pensar y corroborar el ejercicio del ayuno como espacio de libertad sobre el cuerpo, por ello, cuando está vedado el disponer del propio, aparecen estas estrategias para sortear la situación de control. Rodríguez Peláez sostiene, al respecto, que: “El alimento se convirtió en un elemento con el que las

³³⁵ En el caso de Marina de la Cruz no venía de una familia pudiente, pero sí logra, a través del matrimonio, convertirse en una dama de la oligarquía social.

³³⁶ Una vez más aparece la metáfora del cuerpo sujeta a la dureza y frialdad del metal, esta vez para sostener la fortaleza física de la religiosa frente a los castigos y flagelaciones.

mujeres fueron capaces de dominar, manipular, transgredir y tener poder, en virtud de su rebeldía y ruptura dentro del limitado espacio donde podían decidir sobre ellas mismas: sus cuerpos”³³⁷.

En concordancia a *Parayso Occidental*, en *Fundación y Primero siglo* también se repiten, casi como estribillos, la penitencia del ayuno, tanto en el convento como en las infancias de quienes entrarían a poblarlo.

Así, por ejemplo, al poco de nacer, el cuerpo de la futura madre Margarita de Jesús ya rechazaba instintivamente determinados alimentos,

...porque cuando la destetaron, dando principio a que comiese, cualquier cosa que le daban de ave o de carne, le causaba tanto fastidio que no la podía pasar y volvía cuanto le daban. Hubo ocasiones en que, porfiando a que comiese algo de carne, llegaba a estar de calidad que, si prosiguieran, se hubiera muerto. (F. P. S., p. 238).

Aparecerán también las referencias a lo maravilloso y prodigioso combinadas con los ayunos. Aquello que no comían las religiosas llegaba a la boca de los ángeles:

Los ayunos a pan y agua eran muy continuos, usando echar en la comida acribar (sic) y ceniza. Acostumbraban a dejar del mejor plato un bocado al Santo Ángel de la Guarda, y dice con graciosidad la madre Natividad, que cuando daban huevos duros en el refectorio se comían los ángeles las yemas, porque las dejaban en honor a los santos ángeles custodios. (F. P. S., p. 94).

Pese al tono general de permisividad y hasta de loa que rodeaba a los desórdenes alimenticios, en algunos casos, como el de la madre Francisca de la Natividad, alcanzó tal grado, que llegó a preocupar a sus superiores. Así, cuando el ayuno pasaba los límites de la salud, volvía a discurrir la disciplina correctiva:

³³⁷ Diana Rodríguez Peláez, “La cárcel en nuestro cuerpo...”, p. 680.

Los ayunos eran continuos, y mucho a pan y agua, tan mortificada en beberla, que se vieron obligados, la maestra siendo novicia y después sus confesores, a señalarle las hora en que la había de beber (F. P. S., p. 199).

Las consecuencias que sufría el cuerpo de las religiosas a causa de las prácticas de mortificación, no dejaron de ser señaladas por las crónicas. En este caso Sigüenza escribe: *Hallábase sumamente desflaquecida y extenuada, no sólo con la edad, que pasaba los 50 años, sino con varias enfermedades originadas de sus continuos ayunos y de las asperezas con las que trataba su cuerpo...* (P.O., p. 139).

De Marina de Jesús Torres, el padre Manuel Sousa nos dice que ayunaba de acuerdo a la regla; no obstante, la religiosa convierte la comida en gratificación con el que conmemora la resurrección de Cristo: *Os jejuns da Igreja e os da regra, ela observava rigorosamente. Aos domingos comia tudo o que lhe serviam no refeitório, inclusive a fruta que costumaba dar nesses dias, porque se rejubilava pela Resurreição do Senhor.* (M. S., T. I, p. 15).

Y en el convento limeño de nuestras crónicas consta que estaba prescrito, para las carmelitas nazarenas, que:

Lo nono, también tres días de la semana estén obligadas á ayunar, y en su tiempo de adviento, cuaresma, quatro temporas, y vigiliias de todo el año, alguna á lo ménos de aquella cuya fuerzas lo puede tolerar á discreción de la Prelada, deberán contentarse con solo pan y agua; de tal suerte, que en los dichos días siempre haya algunas, ó á lo menos alguna, que con esta mortificación atraiga á las demás á su exemplo” (J. P., s/p).

Este es, en fin, el ideal alimentario de las monjas, que en palabras de Ferrús y Girona: “...es el vivir sin comer, lograr la anorexia mirabilis, que mantiene vivo al cuerpo sólo mediante la ingestión de la eucaristía”, puntualizando que “Santa Teresa de Jesús y la monja mexicana María de San José superan la prueba; no lo logra la Madre

Castillo, quien, sin embargo, sí hace referencias continuas al ayuno y al rechazo alimentario”³³⁸.

En efecto, la monja tunjana escribirá sobre su inapetencia, a la que relaciona con sus miedos:

...eran unas congojas y penas tales, que despedazaban mi alma, y me traían en un horror y sombra de muerte; unas aprensiones tan vivas de cosas temerosas y horribles que ni me dejaban comer ni dormir, y así andaba flaca y traspasada [...] en viendo la comida, era morir... (F. J. C., p. 88).

Finalmente, cabe destacar que la palabra “ayuno” no aparece en ningún momento en la autobiografía de Úrsula Suárez, así como tampoco ningún tipo de mortificación que involucre al hambre como padecimiento. En lo disonante de esta autobiografía respecto a las de su tiempo, el único episodio en que se alude a algún desprendimiento de la religiosa chilena hacia la comida es cuando, siendo niña, la pide en su casa para darla a las criadas y necesitados. Así, con arremolinada redacción escribe la anécdota:

¿Quién nos dará cada rato pan, si la Uchula se va; que aunque nos da señora, es a sus horas; pero nuestra señorita nos daba todo el día” y yo así lo hasía, que iba por istantes a pedir pan para darles, disiendo que tenía hambre; de lo cual se admiraba mi madre, y desía: “Niña ¿tienes hambre canina, que no te satisfases?, que es imposible tengas hambre con tanto comer; yo aseguraré que lo pides para dar, anda a sacar” (U. S., pp. 137-138).

Como es de notar, en la conducta de Úrsula Suárez jugaron varios factores: la influencia de su clase social, las atenciones que le daba su abuela (que nada le dejaba faltar), y las comodidades a las que de niña estuvo acostumbrada. Si bien, fue un tópico en muchas *vidas* dejar constancia -en aquellas que venían de las elites sociales- de todo lo que poseían, para luego contrastar esa abundancia con la pobreza que asumían al

³³⁸ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio Preliminar”, pp. 32-33.

profesar, en la autobiografía de la religiosa chilena no se acude a este recurso. Es más, una vez que entra al convento de clarisas, su madre procura que en cuestiones alimenticias y de vestimenta, no le falte ni el lujo ni los privilegios a los que estaba acostumbrada:

Yo estuve disgustada de principio en el convento, echando menos los aseos de mi casa y el no comer en plata labrada, que ésta no quise yo traerla discurriendo que la habría en el convento; y aunque mi madre quiso darme que trajera para lo que se me ofreciera, estuve tan cansada que no hube remedio de traer plata labrada. (U. S., p. 140).

4.1.2.-El vestir y el dormir: las mortificaciones del hábito y el descanso

Es recurrente en las *vidas*, hacer alusión a la falta de recuperación física y a las pocas horas destinadas a dar reposo al cuerpo, porque éste, supliciado durante el día, tampoco debía hallar tregua durante la noche. Generalmente, las autobiografías y biografías enlazan la incomodidad del lecho con las asperezas del hábito de su vestimenta.

Como ejemplo de ello, la descripción de la pobreza de Tomasina sigue el esquema que referimos, en el que la virtud comienza por saber dejar los lujos mundanos:

En lugar de las delicadas holandas que había vestido, hizo una túnica de estameña que le sirvió de camisa y, por los colchones y sábanas cuyas pequeñas arrugas le lastimaban el cuerpo, no tuvo otro lecho sino dos tablas en donde no ponía cabezal alguno ni se hallaba más ropa que una delgada colcha con que se tapaba el cuerpo sin desnudarlo... (P. O., p. 309).

Asimismo, encontraremos innumerables descripciones de vestimentas que aluden a la austeridad, al frío, a la incomodidad, a la sencillez, y al desprendimiento de toda gala. El vestido de sor Isabel de San Joseph resulta ilustrativo: *Su hábito fue una estrechísima túnica de jerga blanca, la toca de lienzo, el velo de burato, la camisa cotense y la imagen del pecho sin ningún adorno. (P. O., p. 277).*

La dignidad con que debía llevarse el hábito debía ser tal, que tuviera espacio en la escritura compositiva. Loreto López recoge la leyenda de un tríptico del convento de Santa Mónica en el que se lee los siguientes versos:

*Apartadas del mundo aquí vivimos
vestidas de un sayal tosco y grocero
siñéndonos los cuerpos de acero
con que las tiernas carnes aflijimos*³³⁹.

Aunque a veces este orgullo de la pobreza es vencido por ella misma o por la solidaridad, y los hábitos llegan a convertirse en objetos que se desechan para entregar a hermanas más necesitadas; porque en el discurso moralizante, el rechazo por lo material llega hasta el desprendimiento de lo poco que se tenía. Inés de la Cruz relata, por ejemplo, el rechazo de Ana de la Concepción hacia lo material: *Era observantísima y de tan gran caridad que se quitaba la ropa para sus más contrarias súbditas; así, cuando salió de oficio, no tenía qué vestirse...* (P. O., p. 238).

Similar discurso ofrece Gómez de la Parra en relación a la madre Melchora de la Asunción, que regala su hábito ya gastado, con tal de cambiarlo por uno más lastimoso, porque así mortificaba su propia estima:

Del voto de pobreza no sólo fue amantísima sino cuidadosísima. Su hábito era el más deshechado, la túnica más remendada era de su mayor estimación. Si veía en alguna religiosa el velo maltratado lo trocaba por el suyo; su breviario, el más usado. Era tan pobre que aún de las cosas que necesitaban las religiosas carecía (...) y para tal vez remendar su hábito o vestuario pedía prestada una aguja. (F. P. S., p. 187).

También la madre Luisa de San Nicolás asume su cuerpo como depósito de los desechos de las demás, espacio donde llega lo más raído y deslucido, incluso aquello que rozó la muerte:

³³⁹ Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, p. 135.

Cuando necesitaba de hábito, de túnica o de otro género de vestuario de lo que otras desechaban, lo componía y remendaba para ponérselo. En muriendo alguna, cogía la ropa que dejaba para que le sirviese, ejecutando todo esto porque, en su estimación por su profunda humildad, se tenía no sólo por la más ínfima de todas sino que le parecía era el desecho de todo el mundo. (F. P. S., p. 205)³⁴⁰.

Y esta actitud es compartida por la madre Beatriz, una de las fundadoras que: *Cuando se hacían hábitos y vestuario interior a las religiosas, escogía para sí lo peor...* (F. P. S., p. 163).

Las Constituciones de las nazarenas carmelitas también eran muy estrictas en cuanto a la vestimenta. El hábito articula de manera muy denotativa la mortificación de Cristo, y su diseño se debe a una visión que tuvo sor Antonia Lucia. Su biógrafa transcribe la visión de la venerable, que fue registrada por el P. fray Blas Suárez, su confesor:

...y preguntándole yo (prosigue dicho Confesor) que de donde le habia venido á la mente el vestir el traje que traxo nuestro Señor y Padre Jesús Nazareno, habiendo en el mundo otros; me respondió la sierva de Dios, que ella nunca lo habia pensado: que estando una noche en oración, vio que el Señor vestido con su Túnica morada llegaba á ella, y le cortaba las trenzas de los cabellos, y le ponía una Túnica morada, a Soga al cuello, y la Corona de espinas en la cabeza, diciendole: mi Madre ha dado su traje de pureza para hábito, á otras almas, y yo te doy a ti mi traje, y habito con que anduve en el mundo: estima mucho este favor, que a nadie he dado mi santa Túnica, y volviendo en sí la sierva de Dios, se vió vestida de Nazarena. (J. P., p. 13).

Dos ideas cogimos de la cita: primero, la rivalidad que debía existir entre las órdenes (en la cita hay una alusión al hábito de las concepcionistas que visten como la

³⁴⁰ En estos episodios aparecerá también el toque milagroso, pues en el convento poblano, gracias a la intervención divina, apareció un sayal más de los encargados: *Cuando el oficial trajo lo hábitos, habiéndosele dado sayal para sólo cuatro, y habiendo el sastre cortado también sólo cuatro, al entregarlos hallaron ser cinco los hábitos. Admiraron todas el suceso y teniéndolo por milagro portentoso...* (F. P. S, p. 55).

Virgen María), puesto que el hábito nazareno aparece como una gracia especial del Señor para la orden; y segundo, el poder de las religiosas que con las visiones que decían tener alcanzan a reglamentar la vestimenta de una comunidad además de, como se ha señalado anteriormente, condicionar la ejecución de obras escultóricas o pictóricas.

Fiel a las percepciones experimentadas por la fundadora, en las constituciones se dispondrá:

Lo tercero, también estén obligadas á andar vestidas con hábito y túnica hasta los pies de color morado , ceñidas con una cuerda por cingulo , con corona de espinas en la cabeza , sandalias en los pies, y cuerda pendiente del cuello. (J. P., s/p).

Nada se deja sin regular, de manera que hasta la calidad de la tela es objeto de atención, en la ropa de la nazarena: *...se vestirá de ropa de lana, honesta, pobre y humildemente, sin que le quede una cinta de seda; y vestida con tal moderación, se vestirá la Túnica morada de lana, de suerte que esté mas larga, que corta... (J. P., p. 32).*

En este caso, el hábito nazareno implica unas connotaciones que probablemente no se reflejen en los hábitos de otras órdenes. Se trata de “habitar”, literalmente, el sufrimiento del Redentor, pues la *imitatio Christi* llega al extremo de incluir en la vestimenta los elementos evocadores de los tormentos de Jesús: *...una soga en memoria de la con que ataron, y llevaron preso al Señor [...] La soga que traen pendiente del cuello, y garganta es gruesa, y llegan hasta las rodillas sus dos puntas, esto es dando un nudo de la suerte que está delante del pecho (J. P., pp. 32 y 33).* Y también: *La corona de espinas se trae en la cabeza en todos los actos de comunidad, y el Lunes, miércoles y Viernes todo el dia (J. P., p. 33).*



Fig. 17.- *Camino del Calvario*. (Ca. 1660) Juan de Valdés Leal (izq.) y *sor Antonia Lucía del Espíritu Santo* (dcha.)

Con ello, cada día, las nazarenas asumían un doble dolor, el corporal (en el cuello y cabeza), y el del alma, con la remembranza espiritual de la Pasión y Crucifixión.

Usualmente la referencia al vestido en los manuales de perfección, incluye el calzado, donde lo más frecuente era la alusión a los “chapines” confeccionados con corcho. Sigüenza señala en la vida de Felipa de Santiago que: *Su hábito era un andrajo de jerga blanca y sus zapatos y chapines el duro suelo* (P. O., p. 296). Similar esquema sigue para Mariana de la Encarnación: *...quitóse los chapines, no vistió lienzo, esmeróse en la observancia y entregóse a la penitencia, andando tan fuera de sí, que ni comía ni dormía...* (P. O., p. 258).

No obstante la incomodidad del calzado, su rusticidad o el frío del descalzado total, las religiosas “más exigentes” diseñaron (o copiaron y adaptaron) otras formas que mortificaran más sus pies, al punto que las plumas eruditas se impactaban al escribirlo. Así consta la manera de calzar y sufrir de Tomasina, *... que ponía de ordinario menudas piedras y algunas veces -horrorízanseme las carnes al escribirlo- esparcía por*

ellos agudos clavos (P. O., p., 309). Y también consta, en *Fundación y Primero Siglo*, similar práctica entre las monjas carmelitas, mortificación que se suma a las del hábito: *Metían, en las alpargatas, piedrecillas, y en las calzas, que usan de sayal, echaban chinches, cuyas mordeduras son molestísimas...* (F. P. S., p. 94).

Aunque las normas pretendían homogeneizar a las religiosas, el estatus y la clase social no desaparecieron de los conventos, así el vestido y el calzado muchas veces servían para recordar las diferencias entre unas y otras. Al respecto señala Arias Cuba que:

“Según las normativas eclesiásticas, ser esposas de Jesús significó renunciaciones permanentes, una de ellas fue el vestido ornamental que resaltara su belleza y su estar en el mundo, pues con el hábito poseía un nivel básicamente funcional: cubrir el cuerpo, disciplinarlo para que se olvidara de las cosas mundanas. Sin embargo, en el día a día, el hábito era un signo de su estatus en el interior del monasterio”³⁴¹.

Asimismo, además de sufrir las incomodidades del hábito durante el día, a la noche la religiosa tampoco encontraría sosiego en la cama, pues ésta se procuraba dura y fría.

En el undécimo inciso, la regla de las nazarenas del Perú dicta que: *...por cama no tengan más que un entablado corto con dos cobertores de lana, y almohada y colchón del mismo material áspero (excepto en caso de enfermedad)...* (J. P., s/p).

Por ello, bajo esas disposiciones, se dice de sor Antonia Lucía que: *Su cama era una tarima, una frezada arriba, y otra abaxo, y una cruz grande en medio, en la qual los brazos le servían de cabecera, y un Santo Cristo, con que se abrazaba.* (J. P., p. 41). No obstante, para las nazarenas, se permitieron ciertas licencias con el hábito a la hora de descansar, pues se prescribe lo siguiente: *La soga se trae continuamente al cuello de modo que solo para dormir se la quitan, y esto aun no siempre...* (J. P., p. 33).

³⁴¹ Ybeth Merly Arias Cuba, *Cuerpo y poder en los monasterios limeños durante la época borbónica: la Encarnación y la Concepción (1750-1821)*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional de San Marcos, Lima, 2009, p. 217.

En las crónicas conventuales, tablas y tablones fueron las referencias habituales. En *Fundación y Primero Siglo* se lee que la madre María de la Asunción ejercitaba la mortificación *durmiendo sobre unas tablas* (F. P. S., p. 203), y se dirá de la M. Leonor: *con bizarro esmero su espíritu se opuso a la comodidades de la carne, dando a su débil cuerpo por cama el suelo; por cabecera, o una piedra o un leño, y en el convento feriabán el jergón por la tabla* (F. P. S., p. 379).

Las descripciones de las noches se vuelven, en ocasiones, muy detallistas, y procuran hacer una sumatoria exagerada de suplicios. Sigüenza describe los de Marina de la Cruz:

Siempre durmió vestida recostándose en un tablón, reclinada la cabeza sobre una piedra y sin que jamás se le viese extendido el cuerpo, así porque la aspereza de los cilicios se lo estorbaba, como por los incesantes y vehementísimos dolores que padecía... (P. O., p. 195).

Precisión descriptiva en la que redunda también la pluma del citado Gómez de la Parra, al hablar de la sierva Leonor de San José, quien desde su infancia:

...parece había hecho pacto con su cuerpo para no darle en esta vida descanso y por esto, a sus disciplinas, cilicios, ayunos, añadió dormir, siempre que podía, en el suelo, poniendo por cabecera o una piedra o una vigueta (F. P. S., p. 364).

En concordancia a estos cánones establecidos, así lo hizo el P. Sousa, en la biografía de Mariana de Jesús:

Dormia só três horas por noite, sempre sobre uma pele de carneiro lisa e em cama dura, porque jamais conheceu a suavidade de um leito, e tratava seu corpo com tal rigor, como se este fosse enemigo. (M. S., T. I, p. 15).

Las recientes citas permiten inferir el bagaje simbólico que cargan las plumas de los escritores, y que responden a la mentalidad de aquellos siglos. Al referir esa particular relación que tiene la religiosa con su propio cuerpo mortificado, se plantea una

disociación entre las partes de un todo. El cuerpo -“el enemigo”- se exilia de la mujer que lleva el hábito, dejándola desprovista de corporalidad. Sólo así, escindida (un ser absorbido por el alma), puede proponer esta especie de contrato con y contra el cuerpo físico, para lograr su salvación y la gloria. Además de la ya consabida idea de cuerpo-alma como elementos distintos, hay ahí una evidente objetivación de lo corporal, una separación y un alejamiento que permite, como decimos, el ensañamiento con él, tanto por el día como por la noche. Volviendo sobre ella, *la noche* implica una pregunta, y consecuentemente, merece discurrir una respuesta tentativa.

¿Por qué en estas *vidas* se vuelve a poner, una y otra vez, el acento en la incomodidad del dormir, en el frío y la dureza de la cama, en los implementos de mortificación de las religiosas, y el poco tiempo que destinaban al descanso?

Esta exhibición de maltrato nocturno, no es otra cosa que un discurso que solapa un profundo miedo propio de la época, en cuyo imaginario, las noches dentro de los claustros estaban plagadas de amenazas, que aunque también acechaban durante el día, en la nocturnidad se redoblaban. En el plano que toca el mundo sobrenatural existió la angustia por las inquietantes visitas de las ánimas del purgatorio (otras religiosas, padres espirituales, familiares, etc.) y pavor por las apariciones diabólicas. De ahí, ya no quedaba tan lejos el horror terrenal, la tentación de la carne y la concupiscencia, es decir, el de la pérdida de la castidad. Si el cuerpo femenino *per se* era un terreno abonado para el pecado durante el día, la noche se presentaba como el interludio propicio para que el mal, confabulado con la oscuridad, se apoderara del sueño de la monja. Se reproduce así un miedo que compromete la moralidad de la sociedad toda, y permanece latente en la pluma de los cronistas y miembros de las jerarquías eclesiásticas, conscientes todos que, durante la noche -a diferencia del día-, había un “vacío jurisdiccional” sobre el cuerpo de la religiosa; un hueco incontrolable que

comenzaba con la última campanada y el último rezo del día. El transcurso de esas horas, sin el ojo vigilante y corrector, era interminable. Es así que ante el pánico de dejar a solas a la religiosa con las sombras, el discurso se apiada convenientemente, acostándolas con hábitos ásperos y arrugados, rodeándolas de tablones y cilicios, y trasnochándolas con otra serie de avatares³⁴².

En ocasiones, el desvelo era consecuencias de las arremetidas implacables de los tormentos del alma y el desasosiego espiritual. En este sentido la escritura de la monja tunjana es elocuente, tras lamentarse de su habitual penar al acostarse -*Una noche de este tiempo que me recogí con estas penas...* (F. J. C., p. 115)-, reconoce: *Pocas noches podía irme a acostar, detenida de aquella fuerza de mi alma* (F. J. C., p. 119);

Otras, porque las religiosas eran requeridas para atender a las hermanas enfermas:

En llegando la noche, que era la hora de recogerme a algún descanso, le daban a la enferma unas ansias, que lo más de la noche estaba dando gritos y llamándome; esto era lo que más me quebrantaba... (F. J. C., p. 139); *una noche, que me hallaba más rendida que otras, por haber muchas que no tomaba descanso, y andaba traspasada de aflicción y pena, con muchos dolores de estómago etc.; pues esta noche digo, deseaba más algún descanso, cuando empezó de nuevo a apretar el dolor y achaque de la enferma, y a pedir a toda prisa hiciesen varios remedios...* (F. J. C., p. 238).

Demandada en la misma tarea la carmelita Lorenza de San Juan, Gómez de la Parra escribe:

Si era necesario, no cogía ella el descanso acostumbrado en la noche, ni se desnudaba en toda ella por atender con más presteza a la enferma [...] y apenas amanecía, ocurría luego a alentarla y servirla, y en esta tarea

³⁴² Señala Rosalva Loreto que "...se buscó evitar el contacto corporal en la vida cotidiana, por lo que se ordenó que monjas y prioras durmieran en dormitorios donde las camas de las religiosas estuvieren 'separadas unas de otras en competente distancia', prohibiendo, la abadesa o priora que durmieran dos en una misma cama, el dormitorio siempre debía tener 'lámpara encendida' [...] Para evitar el contacto corporal por la falta de camas se prohibía, que sin licencia del obispo durmieran niñas o criadas en los mismos dormitorios que las monjas. En el siglo XVII la privacidad monacal en cuanto al manejo del cuerpo se redujo a usar cortinas de brin o cotense para dividir las camas". (R. Loreto, *Los conventos femeninos...*, p. 289).

caritativa continuó hasta la última hora de la religiosa enferma. (F. P. S., p. 357).

O bien la mención que hace a la venerable Juana de Jesús María, que incluía la atención a las pacientes entre otras tantas tareas que realizaba en la madrugada:

Su ordinario régimen de todos los días era levantarse a las dos de la mañana; su ejercicio era castigar el cuerpo con una rigurosa disciplina. Acabada ésta, leía un punto de meditación y se ponía en oración, luego salía de su celda a visitar las enfermas, que había, para darles y ministrarles alguna bebida o la medicina que necesitase; les componía la cama y aseaba las celdas y, en dando las cinco, tocaba la campana para la oración, que siempre tuvo este oficio de campanera en esta hora, por aliviar la comunidad de este trabajo (F. P. S., p. 256).

Este autor las tratará de “abejitas laboriosas”, de modo que el convento se convierte, simbólicamente, en un panal de incesante actividad y virtuosos movimientos de las siervas de Dios, así de día como de noche:

Porque unas ocupan las horas de la mañana; otras, las de la tarde, conforme tienen sus ocupaciones. Algunas se quedan en oración desde que acaban de hacer colación hasta las nueve de la noche, que empiezan maitines. Otras, después de maitines, se quedan hasta la una y las dos de la madrugada, como lo hacía y lo hizo siempre la venerable Ana de Jesús, la primera de las venerables madres fundadoras. De esta suerte, repartida la comunidad por las veinticuatro horas del día, están siempre las religiosas en continua oración... (F. P. S., p. 89).

Ahora sí, las plumas eruditas podían confirmar que las religiosas con las mortificaciones o la oración, estaban controladas en todo momento; y con ello, y para tranquilidad de todos y todas, salvaguardada su castidad. Al menos así fue para la lupa literaria, que tantas veces tuvo a bien disolver las angustias clericales y las seculares también³⁴³.

³⁴³ Se puede consultar al respecto, el artículo de Patricia Martínez i Álvarez, “La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús”, *Revista Andina* (2004), pp. 201-223; en él la autora esboza cómo

4.1.3.-Disciplinas y cilicios: refinamiento y voluptuosidad en el castigo corporal

Será entre los distintos instrumentos de flagelación, especialmente el cilicio y la disciplina, donde el espectáculo de la violencia física campe a sus anchas en los manuales de perfección. Pasajes de macabra intensidad recorren extensos párrafos, convirtiendo al cuerpo de la religiosa en el espacio más significativo para señalar y enseñar la pedagogía de la virtud. Es éste, a nuestro entender, el espacio en donde la escritura conventual se despliega hacia sus máximas expresiones de crueldad y ensañamiento, otorgándole al cuerpo de esta manera, un protagonismo evidente y triunfante. En tal tarea, el andamiaje simbólico se puso en marcha para describir todo aquello que se relacionara con el sufrimiento corporal de la religiosa.

La violencia fue plasmada con denudado y creativo esfuerzo por los escritores de la época, al punto que estos ejercicios de dolor involucraron tanto la imaginación terrenal, como la fantástica versión sobrenatural. Basta para comenzar a ahondar en esta reflexión, echar una lectura sobre lo que apunta el P. Manuel Sousa del convento quiteño:

Madre Catarina da Conceição viu que os Anjos do Céu instalavam nos claustros e nos pátios do Mosteiro umas rodas, e se postavam em diversas partes do Convento. Aproximando-se as religiosas dessas rodas, os próprios Anjos as giravam, torturando as monjas até despedaçá-las. Eles então lhes entregavam a palma e a coroa, com que suas almas voavam para o Céu. Isso feito, outros Anjos punham novas rodas... (M. S. T. I., p. 57).

Los mecanismos descritos para la tortura corporal de la religiosa -en esta ocasión diseñados por lo ángeles, pero pensados por la mente humana- ilustran un imaginario que alberga y desarrolla, justamente, una violencia instrumentalizada y sistemática, que opera con los referentes hagiográficos. No es casual, pues, el nombre de Catalina que

las voces masculinas plantean la perfección femenina. Entre los ejemplos cita, justamente, a Sigüenza y la negación que hace del cuerpo de sor Marina de la Cruz.

lleva la religiosa que visualiza a los ángeles poniendo ruedas. La escena rápidamente evoca el martirio que sufrió santa Catalina de Alejandría (287-305), que si bien salió ilesa de una máquina construida con ruedas provistas de afiladas cuchillas, con la que la pretendieron torturar, moriría luego decapitada bajo las órdenes de Majencio. Sus atributos de santidad en consonancia serán la rueda, la espada, la palma y la corona³⁴⁴.



Fig. 18.- *Martirio de santa Catalina*. Círculo de Fernando Gallego, c. 1470.

La violencia es especialmente misógina y se respalda en una época que le daba insistentemente un lugar meritorio y sobre todo salvífico, evitando de esta manera caer estrepitosamente en pasajes esperpénticos, extravagantes, cuando no grotescos. Una vez más, el concepto de lo absurdo debe ser mirado conforme a la época, lugar y circunstancias particulares en donde se desarrolla. Por ello, en el barroco colonial, estas

³⁴⁴ C. Leonardi *et al.*, *Diccionario de los Santos, Volumen I*, España, San Pablo, 2000, p. 447.

escenas, además de impactantes, resultaban creíbles, pues están elaboradas en una cultura donde el poder y la hegemonía patriarcal se combinan con el ingrediente maravilloso que apuntaba Álvarez Santaló. Esta violencia, pues, pergeñada para envilecer el cuerpo femenino de la religiosa, nace en las honduras más profundas del pensamiento dominante, masculino y clerical, pero también es suscrita por la mujer.

Por ello el biógrafo portugués deleitaba su pluma con descripciones de este estilo:

A candida pomba, destroçada e banhada em sangue, passava toda a hora de silêncio na altíssima contemplação dos tormentos de Jesus, e tocando sino para Vésperas, saía de sua cela dirigindo-se para o Coro, como um rosto de bem-aventurada, em tão profundo recolhimento, que até mesmo os Anjos a admiravam. (M. S., T. I, p. 15).

También Sigüenza se destaca por la meticulosidad de sus descripciones en lo que a mortificación se refiere. Especialmente señalará las de Marina de la Cruz, quien *en los brazos, en los muslos y en la cintura se amarró cilicios de cerdas y cadenas de acero, y se cubrió los pechos y las espaldas con escabrosos rallo...* (P. O., p. 309). Pero será para el final de esta *vida*, donde el novohispano decide dar rienda suelta a la narrativa más escabrosa y sórdida que pudiera dar a su obra, con el fin de que el texto alcance el tono preceptivo de la pedagogía conventual³⁴⁵. Morbosos detalles, pues, recorren la arquitectura corporal de una moribunda Marina de la Cruz, que se niega a ser desnudada de su hábito, bajo el cual el instrumental que acostumbraba a usar para mortificarse, se había ido fundiendo con su propia carne a lo largo de los años:

Nimias fueron las persuasiones con que recabaron de ella se quitase el hábito, para que tuviese algún alivio en la cama tan trabajado cuerpo, y muchos más nimias las súplicas para que rindiese las armas de los

³⁴⁵ Sigüenza deja para el fin de la vida de Marina los detalles más impactantes, así como Gómez de la Parra deja para relatar también al final de la obra, la vida de la monja más singular del convento poblano: *Como esta vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación es más que notable, me pareció conveniente no escribirla en este lugar sino ponerla a lo último como corona de todas las religiosas que florecieron en este primer siglo de fundación...* (F. P. S., p. 210); en muchas oportunidades, como se aprecia, se recurrió a la correspondiente figura retórica, que deja la tensión y el clímax para lo último con el fin de alcanzar un mayor impacto en las lectoras.

asperisimos cilicios que la abrumaban. Halláronla entonces no sólo ceñida desde la cintura al pecho con una cadeneta en extremo gruesa, sino lastimadas las piernas, los muslos y los brazos con coracinas de hierro y punzantes rallos, cuyas correas fue necesario se cortasen con tijeras y con cuchillos por estar cubiertas de carne las ligaduras. Creo el que más sentía su espíritu le quitasen del cuerpo aquellos instrumentos de merecer, que aun el mismo cuerpo, siendo así que se le arrancaban pedazos suyos entre los rallos y cadenas con vehemente dolor. Vistiósele una camisa y, a ruegos y lágrimas suyas, se le sobrevistió su hábito y, recostándose sobre unas almohadas, con notable valor y entereza esperó la muerte. (P.O., p. 189).



Fig.19.- Dos versiones de una misma escena: *Santa Rosa disciplinándose ante el altar.*

A veces (aunque no muchas), la salud fue el límite que tuvo la mortificación corporal. Sigüenza lo apostilla cuando dice de la M. Isabel de S. Pedro: *Añadía a todo esto grandes ayunos y mayores disciplinas, lastimándose el cuerpo, mientras la salud se lo permitía con cuatro cilicios de cadenas.* (P. O., p. 302).

Gómez de la Parra, por su parte, considerará tanto el límite de la salud como el de la edad, cuando sobre sor Gertrudis escribe el siguiente comentario:

En la mortificación y penitencia, causaba, más que admiración, asombro a la comunidad, porque, sin faltar en su crecida edad a las mortificaciones ordinarias y extraordinarias que acostumbraba la Sagrada Reforma, todos los días, tomó disciplina, y el achaque le cogió cargada de cilicios (F. P. S., p. 325).

En este sentido, resulta de interés observar la particular diferenciación que entre el cilicio y la disciplina deja escrito sor Mariana de Jesús para su convento, teniendo en cuenta la afectación que dichos instrumentos ejercían sobre el cuerpo:

“A flagelação.- E para evitar isto é que vos prescrevo que jamais deixeis a oração mental, a mortificação interior sem interrupção, e a mortificação exterior sempre que possais, porque jamais a esposa de Jesus Cristo deve viver sem castigar seu corpo. Por certo que durante o tempo em que Deus Nosso Senhor vos provar com a doença, não podereis usar os cilícios, porque impedem a circulação além de outros inconvenientes, mas a disciplina podereis tomar com vantagens física e morais” (M. S., T. II, p. 211).

Dolor sí, pero enfermedad no; toda disposición llegaba también con sus propios límites y matizaciones. En este sentido, son muy específicas las advertencias que se observan en los *Ejercicios Espirituales* dispuestos por san Ignacio de Loyola, los cuales comportan, claramente, la interiorización de un saber que entiende de anatomía:

“...lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia, es que el dolor sea sensible en las carnes y que no entre dentro de los huesos, de manera que dé dolor y no enfermedad; por lo qual parece [sic] que es más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause dentro enfermedad que sea notable”³⁴⁶.

Margo Glantz, ha señalado esta metodología casi alquímica, que calcula centímetro a centímetro la dosis de sufrimiento corporal, promovida por santos como el citado fundador de la Compañía:

³⁴⁶ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales en Obras completas...*, Primera semana, quinto ejercicio: meditación del infierno, adicciones para mejor hacer los ejercicios, adicción décima, p. 229.

“Manual de táctica espiritual, manejado como una práctica, es decir, como un conjunto de ejercicios cotidianos, al estilo de los que preconizaba san Ignacio de Loyola. Ese tormento que se inflige sobre uno mismo es una técnica ascética para preparar el alma para la santidad; un ejercicio de dolor; una técnica para producirlo; un método cuyos instrumentos se adecúan para conseguir como máximo objetivo una producción cotidiana de dolor”³⁴⁷.

Y aunque los ejercicios de Loyola fueran lo bastante meticulosos sobre el control de la mortificación, las interpretaciones fueron libres, y cada religiosa buscó ese refinamiento del dolor, sobre su cuerpo y a su manera; como lo hizo la madre Natividad *que en las mortificaciones extraordinarias que acostumbraba la Sagrada Reforma, las adelantó inventando nuevos modos de mortificarse, siendo ella la primera que los experimentaba* (F. P. S., p. 200), de ahí que,

En honor y reverencia de los acerbísimos dolores que padeció nuestro redentor, cuando en el Calvario al desnudarle la túnica con violencia renovaron todas sus heridas, dejaba que luego de disciplinarse se pegase la ropa a la carne lastimada, y estando ya seca tiraba de golpe la túnica para que le renovasen las aberturas que habían hecho los golpes de la disciplina. En retirándose a tener ejercicios, derramaba mucha sangre disciplinándose, y en uno de ellos llegó a tomar nueve disciplinas correspondientes a los nueve cilicios que tenía repartidos en el cuerpo. (F. P. S., p. 200).

En esta carrera de exhibición del sufrimiento corporal, la demostración de la virtud se adentra en las profundidades del cuerpo y lo desmiembra para el tormento, buscando cada recoveco por donde es posible lacerarlo y recrear el espectáculo del martirio. De principio a fin, toda la corporalidad se abarca, sin dejar resquicio libre para el alivio. Así vuelve Gómez de la Parra ahora para describir y enumerar las mortificaciones de sor

³⁴⁷ Margo Glantz, “Las monjas como flor...”, p. 99.

Catarina de Cristo, quien “confiesa ella misma que le puso el Señor tres géneros de vestidos...”:

El primero fue de dolores crueles y terribles, desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza que la solían dejar como muerta. Sentía que después de haberse molido todos los huesos, penetrando los dolores hasta las médulas, parece que entre el cutis y a carne le ponían un betún de sal y pimienta por todo el cuerpo, pareciéndole que estaba toda desollada de los pies a la cabeza. Jamás, dice, pudo entender cómo eran estos dolores, porque los padecía sin enfermedad y sin calentura... (F. P. S., p. 198).

El discurso didáctico recuerda siempre esta mortificación necesaria para alcanzar el cielo y la gloria, porque está impreso en el imaginario simbólico, en un ir y venir entre la imaginación y el aterrizaje de ésta sobre la realidad. Así lo vislumbró sor Isabel de la Encarnación, cuando el Señor “se lo dio a entender”:

Aceptó con humildad y confianza en el favor divino y entonces le mostró, como en un mapa, todo el camino de su trabajosa vida. Vio un camino largísimo, lleno todo de abrojos y agudas espinas, en cuyo remate había una luz tan pequeña, que apenas la divisaba el cuidado, y oyó una voz que le dijo: “Éste es el camino que has de andar y, para llegar a gozar de la luz y descanso, has de pasar por él hecha pedazos, dejando las entrañas en estas espinas”. Aquí la carne flaca tembló al horror; pero vigorizado el espíritu, se ofreció pronto a emprender camino tan difícil... (F. P. S., p. 429)³⁴⁸.

³⁴⁸ En el original que manejamos aparece en cursivas para diferenciar la voz directa, lo que hemos transcrito entrecomillado.



Fig. 20.- Arriba *cilicios*, abajo *disciplinas de sangre* (izq.) y *disciplinas simples* (der.) conservadas en el convento concepcionista de Santa Inés. Fotografía: A. Durán.

Y así, lo debieron entender todas. La metáfora del mapa se decodificó en la geografía corporal, donde los abrojos y espinas se convertían en las puntas de los cilicios y en las terminaciones de las disciplinas. La imagen del cuerpo destrozado se asumía sin que mediara una traducción simbólica: *A esposa amante se compadecia de seu Senhor desfalecido, dilacerando-se como três espécies de atrocíssimas disciplinas, para imitar a Jesús, que foi fustigado com três tipos de crudelísimos açoites* (M. S., T. I, p. 15).

Quebrando los códigos de silencio, los azotes zumbaban sobre el cuerpo; una vez más el oído recababa ejemplos de virtud. Y en el convento poblano,

Hubo también quien, oyendo los crueles golpes de una recia disciplina en una celda inmediata, saliese de ella y diese aviso a la prelada para que reprimiese el rigor de tan cruda penitencia a Leonor, diciendo a la madre prelada: “Madre nuestra, Leonor se está matando” (F. P. S., p. 379).

Como también se escucharon las mortificaciones de Antonia Lucía en el convento limeño. Su biógrafa y la comunidad pudieron medir, con la escucha atenta, el prolongado ejercicio: *Las disciplinas que hacía extraordinarias, las oíamos que eran muy largas...* (J. P. 62).

Otro uso acostumbrado en los conventos, para lograr un dolor más eficaz, o al menos reflejar escenas que emularan más los tormentos padecidos por Cristo, fue el que las monjas pidieran a las criadas y sirvientas que las azotaran. Así en el convento de Tunja, la M. Josefa del Castillo escribe: *Despedazaba mi carne con cadenas de hierro: hacíame azotar por manos de una criada; pasaba las noches llorando; tenía por alivio las ortigas y los cilicios...* (F. J. C., p. 152).

Una práctica que también repitió la venerable del convento de Quito. Así se cuenta que Mariana de Jesús Torres,

Não satisfeita com o rigor com que se martirizava, fazia-se açoitara por mão alheia. Para isto valia-se de uma mulher robusta que vivia no Convento, chamada Martina Ceferina de la Vega. Esta jovem foi ensinada e doutrina em nossa fé pela Madre Mariana de Jesus e recebeu no Mosteiro o Santo batismo, aos doze anos de idade; ela era a confidente para suas penitencias (M. S., p. T. I, p. 14).

Criadas que tampoco faltaron en el convento Jesús María de México, dispuestas también a aplicar las disciplinas sobre las espaldas de las monjas. Escribe Sigüenza de María de S. Joseph que *sus penitencias fueron grandes, así en ayunos como en cilicios y disciplinas que tomaba, para que fuesen más sensibles, de mano ajena, valiéndose de una criada a quien para esto tenía muy pronta con regalarla* (P. O., p. 277), o la religiosa Francisca de S. Lorenzo que, *pareciéndole algunas veces el que no castigaba a su cuerpo como debía, se valía para este ministerio de las sirvientas que juzgaba de mayor fuerza, las cuales lo ejercitaban como si fuesen verdugos* (P. O., p. 301).

Pero un acto de mortificación y humillación era ejemplarizante, sólo si era ofrecido y exhibido, tanto porque la humillación para construirse como tal requiere de la mirada desorbitada de las espectadoras, así como éstas son necesarias para transformar una conducta en lección ejemplarizante. Elocuente resulta el espontáneo, y sobre todo inocente comentario de Josefa de la Providencia, respecto a las mortificaciones de la M. Antonia Lucia: *Esto es lo que hacia en nuestra compañía, y en comunidad: lo que en oculto hacia, como no quedó nada escrito, no lo puedo saber; solo oíamos en la huerta en un ranchito que hizo hacer para irse á hacer oracion entre dia, largas disciplinas.* (J. P., p. 64).

Como señala Borja, en esta entrada a la Modernidad, "...la teatralidad se mantenía reservada a lo privado, para transitar lentamente hacia lo público"³⁴⁹. De ahí que el refectorio y el momento de la comida se convirtieran en el espacio y el instante interrumpido para celebrar el teatro del sufrimiento. Y del refectorio al manual de perfección. Nuestras crónicas presentarán escenas como las que se siguen; en las que se echa una mirada sobre los refectorios de Puebla, Lima y ciudad de México, respectivamente:

Por eso el traje de pecadora arrepentida muchas veces y particularmente cuando cada año entraba en ejercicios. Vestíase de un saco grosero, quitábase el velo como que fuese indigno de él, cubría de ceniza la cabeza y la coronaba de espinas, y en este penitente traje, entraba en el refectorio, y en presencia de toda la venerable comunidad decía sus faltas...(F. P. S., p. 395, vida de sor Leonor).

Así mismo eran tan crueles las disciplinas que usaba, que no se las daba solamente en las partes acostumbradas del cuerpo, sino en todo él, siempre hincada de rodillas: los viernes eran de sangre, y los demás días

³⁴⁹ Jaime Borja, "Cuerpos barrocos y vidas ejemplares...", p. 105. El investigador que estudia especialmente las vidas de las neogranadinas Josepha de Castillo y Jerónima Nava, reflexiona acerca de los espacios elegidos para el sufrimiento. Señala que en la vida de Josefa, ella "elige y escenifica los lugares donde transcurre su experiencia corporal, esto es el tránsito de la casa de sus padres al convento, espacios siempre representados por lo oscuro y sombrío. Desde su infancia, el cuerpo se ubicaba en los lugares más apartados, preámbulos a la vida de clausura..." (*Ibid.*, p. 10).

ordinarias, con todos los demás instrumentos de penitencia que usaba de ordinario, y muchas mortificaciones y penitencias que hacia públicas en el refectorio [...] Se ponía un saco de xerga, y atada con una sogá, y encenizado el rostro, y con una mordaza en la boca iba en comunidad al refectorio: se hincaba de rodillas, decia sus culpas (...) Otras veces salía teniendo disciplina en las espaldas y llena la cara y brazos de silicios (J. P., pp. 41 y 62).

...entraba disciplinándose las espaldas con rigor notable; otras andando con pies y manos como si fuese bestia y arrastrando unas pesadas piedras que le lastimaban el cuerpo cuanto no es decible y, como si todo esto fuese muy poco, con palabras muy ponderativas y abundantes lágrimas se acusaba aun de sus más levisimos pensamientos (P. O., p. 195, en referencia a Marina de la Cruz).



Fig. 21.- Refectorio de monjas carmelitas. Anónimo.

Y sin duda que la ejemplaridad funcionaba, pues algunas se atrevieron a dejar de ser asombradas comensales y a pasar al plano central del refectorio. Porque el caso anteriormente citado tuvo su repetición tiempo después, cuando María Isabel de San Joseph:

...quitándose el velo y hábito entraba en el refectorio todos los viernes, disciplinándose crudamente, diciendo aun sus más levísimas imperfecciones con muchas lágrimas. Otras veces, imitando a la V. M. Marina de la Cruz y resucitando su ardiente celo, cubierta de un cilicio y con un Santo Cristo en la mano, se entraba en el mismo lugar, donde les decía tan admirables cosas que, interrumpiendo la comida, se trasladaban todas las monjas al coro a llorar sus culpas (P. O., p. 277).

Con dos últimos testimonios de otras concepcionistas del Jesús María, confirmamos el lugar protagónico que tuvo el refectorio en dicho convento:

...sentía mucho mortificarme en público, procurando satisfacer a las que tenía agraviadas, según ellas pensaban (P. O., p. 245, en referencia a la M. Inés de la Cruz).

...entraba con una mordaza en la boca y cubiertos los ojos con un cilicio y en donde, con palabras ponderativas, se confesaba de sus culpas leves, como si fuesen sacrilegios muy execrables. (P. O., p. 301, en referencia a la M. Francisca de San Lorenzo).

Los cronistas sublimaron tanto la mortificación personal del *exempla* individualizado (el de las religiosas de las que se deja constancia de su nombre), como también ponderaron aquellos cuerpos que de manera anónima no dejaban de agraviarse. Gómez de la Parra -en el *Notable III*- dedica extensos párrafos dominados por el uso del plural, para mostrar lo habitual que resultaba el uso de la disciplina por parte de las religiosas:

Era tanta la variedad de cilicios de cerda y de alambre que usaban, que hubo religiosas que traían siempre repartidos en el cuerpo ocho cilicios. Las disciplinas sobre ser sangrientas eran muchas, unas se disciplinaban tres veces al día; otras cuatro, y algunas hubo que llegaban a cinco. No contentas con este rigor por imitar a su santa Madre, dieron en usar ortigas, que las había en la huerta, disciplinándose con ellas el cuerpo, y muchas veces los brazos que se hinchaban y ponían encarnados, durando el escozor y ardor que causaba veinticuatro horas (F. P. S., p. 94).

Hasta aquí se habrá podido apreciar el recuento de cilicios, disciplinas, cadenas, rayos, etc. que conformaban el arsenal para la mortificación; tan emblemático, copioso y recurrido, que algunos conventos dispusieron de lugares específicos para su guarda.

En la descripción del convento poblano San Joseph, el autor se detiene a detallar este espacio:

...y enfrente un aposento pequeño donde están las cruces, coronas de espinas, mordazas y sacos de penitencia, con otros instrumentos de mortificación de que usa la sagrada descalcez carmelitana para las penitencias ordinarias y extraordinarias, que acostumbran las religiosas.
(F. P. S., p. 79).

El detalle que reproducimos a continuación, que se corresponde a una de las muchas versiones pictóricas de las mortificaciones de Rosa de Lima, permite visualizar la descripción del texto antecedente, con su ordenada panorámica del “ajuar” de tortura de una religiosa con aspiraciones a santidad.



Fig. 22.- *Penitencias para vencer el sueño* (detalle) Laureano Dávila. S. XVIII.

Por último llamamos la atención sobre esta corporalidad, que advertimos va asomando poco a poco hasta protagonizar el sufrimiento sublime, señal inequívoca de virtud. No obstante, protagonistas y narradores estuvieron ante un gran dilema que

debían resolver: ¿dónde poner el límite a esa exhibición de “santa anatomía” cuando, por otra parte, se exigía recato y humildad? ¿Dónde, pues, quedaban los hábitos que escondían hasta las manos, y los velos que tapaban los rostros? Insistiendo en retomar reflexiones anteriores, nos hacemos aún otra pregunta: ¿Cómo convive, en el mismo discurso, la religiosa etérea que se difuminaba en su sustancia angélica, con la de carne y hueso cuya sangre aflora, derramada, para sobresalir en virtudes? O, por permitimos analizarlo desde otro ángulo, ¿Se trata de un dogma con varios discursos que, inevitablemente, terminan contradiciéndose entre sí? De esa posible contradicción devendrán situaciones cargadas de ambigüedades, donde la opción clara y correcta, -en la que todos trataban de alinearse para su salvación- no está a la vista, y donde ir tras una virtud equivaldrá el desmedro de otra.



Fig. 23.- *Rosa sobre la cruz cargada de cilicios* (detalle). Anónimo, s. XVIII.

La imagen de Santa Rosa que reproducimos (Fig. 23) -locuaz representación del uso de instrumentos de mortificación-, refleja esa paradoja que afectó al discurso de la

época, repercutiendo tanto en las expresiones plásticas, como en la literatura conventual. En esta pintura queda parcialmente resuelta la contradicción, con una santa Rosa que aparece desnuda hasta la cintura, pero a su vez con el torso cubierto de cilicios y cabellos³⁵⁰. No olvida el pintor desconocido, volver a colocar el candado en la religiosa, esta vez no en la boca, sino en la cintura, y agregar además, una falda que -mediante veladura- le tapa hasta los tobillos³⁵¹.

La literatura - como decíamos- también refleja este callejón sin salida, que nace de dos discursos contrapuestos, pero necesarios ambos para un rígido ordenamiento que no estaba dispuesto a renunciar a ninguno de sus componentes. La crónica, pues, se vio dispuesta a alcanzar cierta conciliación, a remendar las perforaciones que el discurso se hacía a sí mismo; y por ello, en *Fundación y Primero Siglo*, la narrativa solventa lo que también, seguramente, debió resolverse en el discurrir cotidiano. Así leemos a propósito de las mortificaciones de una de las venerables:

En todas sus penitencias fue siempre la madre Natividad muy recatada, procurando ocultarlas; mas como viniese a ser prior de este convento de religiosos descalzos el reverendo padre fray Antonio de los Apóstoles su padre espiritual, le dijo que siendo prelada no debía poner todo cuidado en esconderlas, antes sí debía dar a entender a las súbditas que ejercitaba la penitencia, para darles buen ejemplo. Y así le mandó que tal vez dejase caer una cadenilla de las que traía por cilicio, y que no lavase ni limpiase la sangre que vertía disciplinándose; cuyo preceptor confiesa lo cumplió con grande sentimiento suyo (F. P. S., p. 200).

³⁵⁰ En este sentido describe Margarita Peña lo que acostumbraban a hacer las religiosas y que, como se puede apreciar, tuvo su traducción plástica: "...a menudo los senos se vendaban fuertemente para eliminar la connotación sexual del cuerpo; lo mismo la cintura, signo de feminidad, duramente castigada con cilicios y puntas" (M. Peña, "Prólogo" a *Parayso Occidental*...p. 26).

³⁵¹ Concepción de la Peña Velasco señala esa disyuntiva en las artes plásticas y el problema al que se vieron enfrentados los artistas: "Si el desnudo se impone en la representación del martirio, el decoro se demanda en los decretos del Concilio de Trento y constituye uno de los aspectos cuidados por los artistas y vigilados por la Inquisición. Las imágenes se debían presentar con circunspección, respeto, *decencia* y adecuación, acatando la ortodoxia católica" (C. Peña Velasco, "La imagen del mártir en el barroco: El *Ánimo Invencible*", *Archivo Español de Arte*, LXXXV, 338, (2012), pp. 147-164 [p. 157]).

4.1.4.- Violencia y santidad: las humillaciones y las prisiones del cuerpo

Conviene hacer una reflexión en torno a las escenas de violencia que aparecen relatadas en los manuales de perfección, pues los cuerpos agredidos no fueron solamente los de las religiosas hacia sí mismas. No obstante, lo que ahora se abordará no es ajeno, ya que lo que intentaremos en este apartado es poner de manifiesto, cómo esas prácticas de flagelación auto infligidas se insertaban en otras conductas que también tienen que ver con la mortificación física, pero especialmente con la agresión ejercida sobre otros cuerpos en un contexto de violencia generalizada. Expresado en otros términos, el cuerpo supliciado despliega otros campos de dolor ejercidos a través del poder. Sobre el tema de la violencia y el cuerpo hay abundante bibliografía, por tanto nos limitamos a señalar el artículo de Elsa Blair, “El espectáculo del dolor, el sufrimiento y la crueldad”, que permitirá encuadrar los pasajes de este capítulo. La socióloga determina que éstos son componentes sustanciales de la violencia “y que tienen contenidos o dimensiones simbólicas no muy visibles pero muy importantes que funcionan a través de *la mise en scène* de complicados rituales donde están comprometidos la víctima, el victimario y no pocas veces los espectadores de la violencia”³⁵². En efecto, esa búsqueda de dolor a través de terceras, aunque parte de un acto volitivo, implica la reproducción de un complejo sistema de violencia y dominación. El solicitar una “mano ajena” que mortifique, generará insoslayablemente la construcción de una victimaria. Un papel complejo que solía recaer en criadas, que se veían prácticamente obligadas a ejercer la violencia, para que la religiosa que recibía los azotes pudiera mostrar su ejemplaridad, por lo que la victimaria no deja de ser a la vez víctima de su propia condición social o racial. Y todo este entramado de agredidas y agresoras es un retrato de un espacio de aprendizaje y reproducción de ejercicios de

³⁵² Elsa Blair, “El espectáculo del dolor, el sufrimiento y la crueldad”, *Controversia* N° 178 (2001), pp. 83-99 [p. 84].

poder como código cultural, al menos aquí, en el microcosmos conventual. Este esquema triangular se ajusta a muchos episodios de nuestro *corpus*, entre la monja que ejemplariza violentamente a una segunda, y lo hace ante los ojos de las demás hermanas de comunidad. Asimismo, estamos ante un discurso que pondera la humildad y con ella la humillación, ésta última, aunque muchas veces fue buscada (como esas entradas al refectorio que vimos anteriormente), también se producía por una evidente y desavenida convivencia al interior del convento. Donde hay seres violentados, también habrá quienes los violentan, y si hay víctimas de la humillación, también hay victimarias que la producen. En este sentido, sólo cupieron tres posibilidades en la compleja interrelación de la comunidad: la religiosa que era humillada, la religiosa que violentaba, la religiosa que replicaba en otras las agresiones recibidas³⁵³. Dichas opciones llegaban a la narrativa de las crónicas conventuales, y allí se componían y trasmutaban en ejemplos de virtud -cualquiera de las tres-, dependiendo de dónde se quería poner el acento y desde qué ángulo quisiera mirarse. Insistimos en que esto ha de leerse, una vez más, en clave de ejemplaridad: tanto en la reconducción de esa tercera persona que es castigada, como la de la religiosa que castigando, puede mostrar su lealtad a la regla y su adhesión al orden establecido. En otras palabras, se trata de comprender en el marco de una atmósfera generalizada de violencia, el fondo de crueldad inserto en los conventos de la época y que explica cómo ésta era llevada sin tapujos a los manuales edificantes. En sus páginas, lejos de intuirse una malicia contenida, se encuentra una manifestación explícita de truculencia y de control corporal, pues el discurso que persigue -“la ejemplaridad”- es capaz de enmascarar las conductas más bárbaras, para exhibirlas y realzarlas como grandes virtudes.

³⁵³ En este sentido, estas conductas están mediadas por el sistema de jerarquías, donde por lo general, quien violenta está por encima de quien es violentado, de lo contrario, se pondrá a la receptora de dicha agresión como ejemplo de docilidad, humildad y tolerancia.

Antes de proseguir con esta reflexión, trataremos de ilustrar lo dicho hasta aquí con algunos clarificadores ejemplos, como los que encontramos en *Fundación y Primero Siglo*.

El primero se refiere a la M. Mariana de Jesús Nazareno, quien, aunque siendo novicia, procuraba demostrar suma obediencia, cuidando de hablar con la maestra “lo muy necesario” y con la prelada “raras veces”: *Con toda esta observancia, le solía decir la maestra que había quebrantado el silencio, y después de reprenderla la solía tener postrada con la boca en el suelo mucho tiempo...* (F. P. S., p. 230).

Otro, de mayor sadismo, alude a lo sucedido a una joven cuya vocación *no era ser religiosa, sino que eligió este medio para que la llevasen a Salamanca, por no tener ocasión de verse con un mancebo igual a ella, en la calidad y en los años, que era colegial*. Aunque extenso, bien vale la pena leer lo sucedido a propósito de su “fingida vocación”, según el relato de Gómez de la Parra:

Llegando pues el día señalado para su ingreso en la religión, no rehusó, con la dolorosa intención de salirse después [...] A la noche, la priora, con otras religiosas, pasó al noviciado, y entrándose en la celda de la novicia, después de haberle preguntado cómo le iba en la casa nueva, a que respondió con agrado, mostrando en el semblante estar gustosa entonces la prelada le dijo cómo venía a despojarla de los vestidos interiores, que le habían quedado del siglo, para vestirla del penitente y santo sayal carmelitano, y juntamente quitarle el cabello. Oyendo esto, se declaró, diciendo que no había de permitir ni lo uno ni lo otro, porque no había entrado con ánimo de perseverar, y que había sido fingida su vocación para irse a su casa el día siguiente. La prelada y las religiosas, entendiendo que fuese tentación del demonio, procuraron sosegarla; mas viendo que no bastaban sus razones, prosiguiendo ella en mantener lo que había dicho, encendida en celo santo de la religión, la priora, como verdadera hija del santo profeta Elías, sin atender ni mirar humanos respetos, por no dejar sin castigo el agravio que, con fingida vocación, había hecho al santo hábito y también al convento, hizo que la tuviesen dos religiosas y, quitándole todo el pelo de la cabeza, mandó que trajesen sus

*galas y, reprendiéndola con severidad, le dijo: “Hacer burla al santo hábito carmelitano es agravio a la Sagrada Reforma, que no puede quedar sin castigo, y si ahora tan solamente va castigada con haberle quitado el cabello, tema y tiemble el riguroso castigo de la mano de Dios, aquí quedan sus vestidos, desnúdese el santo hábito, que no merece, y póngase la profanidad de sus galas, que por la mañana avisaré a sus padres para que se la lleven” (F. P. S., pp. 259-260)*³⁵⁴.

Claro está que la joven, coaccionada y amenazada hasta con las condenas divinas, lloró desconsoladamente, se hincó de rodillas ante sus hermanas y priora, pidió perdón y solicitó que la admitiesen en la compañía, *y permaneciendo en religión fue ejemplarísima Carmelita descalza*. Aunque ya quedaba explícito y claro el castigo que sobrevénía para aquellas que quisieran burlarse de la orden y ofender a la religión, no olvidará el autor convertir el episodio en parábola y “gracia”, con doctas consideraciones: *...tenemos que admirar y venerar los medios maravillosos y extraordinarios de que se vale Dios, Nuestro Señor, para llamar las almas y conducir las a la eterna salvación* (F. P. S., p. 260).

Más adelante, la pluma edificante de Gómez de la Parra vuelve a deleitarse en señalar la obediencia de sor Leonor, demostrada por el estoicismo con que soportó las dolorosas indicaciones de su superiora:

Parecióle a otra novicia que una mancha pequeña, que tenía Leonor en un colmillo, era de neguijón y que, cundiendo a los dientes, dañaría toda la dentadura, dijolo con buen celo a la prelada, y creyéndolo ésta fácilmente, mandó luego llamar al barbero, y luego a Leonor, que acudiendo pronta, le mandó la prelada sentarse para que le sacaran el diente, a cuyo repentino mandato, que le cogió de nuevo por hallarse con toda la dentadura sana y fuerte, sólo dijo esta palabra: ¿Qué diente? Y haciendo juicio la prelada que se hacía de nuevas por no ponerse al rigor del barbero, le mandó se

³⁵⁴ La cabellera femenina tenía connotaciones muy preocupantes, por ser señal de esa feminidad que tanto se intentó anular: “El cabello, símbolo de ornato y vanidad, es cortado en el momento de la toma del velo. Pero aun antes puede ser objeto de repulsa Ynés de la Cruz se lo corta sin haber ingresado todavía al convento, y sabemos que lo mismo hicieron María Anna Águeda de San Ignacio, sor Juana Inés de la Cruz y la misma santa Rosa de Lima” (Margarita Peña, Prólogo a *Parayso Occidental*, pp. 25-26).

sentase para que le sacasen el diente. Descarnó el oficial, metió el gatillo y echólo fuera. Ya se ve con qué dolor de la paciente por estar el diente, como sano y fuerte, bien arraigado, y así lo conocieron todas cuando vieron el diente en la mano, blanco por todas partes y sin lesión alguna, sirviendo sólo tan cruel ejecución de mortificar a esta sierva de Dios y de mostrar su rendida obediencia, de que quedaron bien edificadas las religiosas (F. P. S., pp. 374-375).

Admitido hasta por el mismo escritor que se trató de una “cruel ejecución”, veremos que no fueron pocas las veces que lo irracional y morboso se propagó por las páginas de los manuales de perfección para mostrar alguna virtud, por terrible que el episodio fuera³⁵⁵.

Asimismo, fueron habituales las disputas entre las hermanas, las agresiones verbales y hasta físicas, al punto que muchas veces debían interceder religiosos para poner freno a las riñas y el maltrato. Este fue el caso de sor María de San Francisco, que aunque había recibido *algún aire [que] le lastimó el cerebro de calidad*, siguió asistiendo al oficio:

Pero como veían que faltaba en algunas cosas de religión fuera de su estilo y perfección, la mortificaban mucho y le daban ásperas penitencias, hasta que un religioso de la Compañía de Jesús la trató y comunicó por el confesionario y le dijo a la prelada cómo tenía dañado el cerebro, y que así no la mortificase sino que la tratase con caridad y suavidad como enferma y falta de juicio (F. P. S., p. 300).

Acosada por sus hermanas fue igualmente sor Marina de la Cruz, y estos hostigamientos llegaron al punto de repercutir en lo orgánico, de manera que estas conductas se vuelven asimismo otra forma de instrumentar la violencia sobre el cuerpo físico. Así lo deja escrito Sigüenza: *A tan estruendo tropel de persecuciones y a las injuriosas palabras con que por instantes mortificaban las que arriba dije a la humilde*

³⁵⁵ Sobre algunos testimonios que ofrece Parayso, M. Peña señala que con ellos se “abre una rendija a uno de los aspectos de la obsesión por la tortura física: el de la relación entre dolor y placer, de carácter claramente masoquista” (M. Peña, *Op. Cit.*, p. 29).

monja, comenzó en ella a atemorizarse su flaca naturaleza... (P. O., p. 153). Las agresiones fueron subiendo de tono, en la medida que sor Marina no se rendía en su empeño de endurecer el cumplimiento de las reglas del convento; y así los ánimos se caldeaban y se traducían en un espeso clima de tensa convivencia. Tales debieron ser las presiones a la religiosa que el biógrafo novohispano consideró que podía ser objeto de un capítulo, el XII. *Extraño camino por donde Dios la lleva y gravísimas persecuciones que por ello pasa:*

Pero como quiera que continuamente se le aumentaba su celo y las que primeramente habían sido palabras de ternura y de suavidad pasaban a ser amargas reprehensiones a las que hallaba a sus amonestaciones incorregibles, comenzaron éstas a escabrosearse concibiéndole odio mortal a la que no procuraba otra cosa de ellas sino su bien. No faltó quien, respirando cólera y sentimiento, le propusiese a la abadesa ser indecentísimo el que una lega (...) tuviese avilantez de corregir tan imprudentemente a las que si estuvieran en el siglo quizás no la recibieran en su familia, ni aun por criada; que era monstruosidad se tomase la autoridad y ejercicio de la cabeza la que no era ni aun pies en el Real Convento... (P. O., pp. 151-152).

La rigurosidad con que la religiosa quiso aplicar la regla le trajo serios inconvenientes, por ello Sigüenza se empeñó en describir las mortificaciones que, desde comentarios hirientes hasta empujones, debió soportar la venerable:

...acordábanle la muerte desgraciadísima de su hija, atribuyéndola a muy justo castigo de su soberbia, censurábanle también sus inculpables acciones por afectadas y maliciosas hipocresías; y algunas a quienes les había revelado y corregido aun sus más ocultas acciones y pensamientos la zaherían de bruja, de nigromántica y de hechicera, evitando su presencia en ceremonias y con melindres como de quien tenía pacto con el demonio. Mientras oían aquellos castísimos oídos lo que quizás me estorba la vergüenza que no refiera, se acompañaban los desaires con las risas, con los empellones, las mofas y con los apodos los vituperios (P. O., p. 155).

Era tan generalizado el convencimiento de que una vez dentro de los conventos se sufrirían este tipo de persecuciones, que el imaginario las propondrá como ocasión de padecer y camino de salvación. Así se deduce de las palabras directas de Inés de la Cruz:

Llegados a México, me desconsolé viendo no había ocasión de ser mártir ni convento de descalzas ni de entrar luego monja por venir mi padre pobre (...) estuve haciendo trazas para, sin ser conocida, entrar por criada de alguna y mudarme de nombre (...) y estaría humillada y me tratarían muy mal pensando que era alguna mala mujer (P. O., p. 229).

Las concepcionistas le brindaron con “generosidad” esas mortificaciones que tanto anhelaba. Ya dentro del convento vuelve a escribir: *Por primer paso se me ofreció una mortificación de mala sospecha en las religiosas, de que el llevarme tan aprisa era por librarme de algún mal recaudo que hubiese hecho. Así lo supe de una de ellas... (P. O., p. 232).* Y luego cuenta que: *En una ocasión en la sala de labores leía yo (...) no sé qué cerca de esto y, con grande enojo, me arrebató de las manos el libro una monja grave... (P. O., p. 235).*

En el convento de Quito, el despotismo de algunas superiores hubiera llegado literalmente hasta los golpes si no fuera por la intercesión de M. Mariana. Así una prisionera (*a capitã*) se salvó de un severo castigo:

Todas se escandalizaram e a Superiora, que tinha um genio violento, chegou perto e fez menção de dar-lhe um golpe, exclamando: “Atrevida” Madre Mariana porém se interpôs, e evitou o golpe que seguramente a capitã teria recebido (M. S., T. I, p.100).

Dos citas más de nuestro corpus de autobiografías alcanzarán para terminar de ilustrar los incontables agravios que recibían las religiosas, y que en la literatura y en

ellas mismas, se convierte en esa otra forma de mortificación, factible de ser sumada a todas las demás flagelaciones.

Del relato de sor Francisca Josefa del Castillo resulta sugestivo el siguiente párrafo, pues esclarece cómo terminan por trastornarla tantas agresiones de terceras, al punto que las conecta con la agudización de sus propias mortificaciones. Todo se vuelve un círculo vicioso que gira de manera descontrolada y enfermiza en torno al sufrimiento psíco-físico; no es desestimable pensar que muchas llegaron al borde de la locura:

Las preladas me reprendían y una llevaba ortigas a coro para amenazarme con que me daría con ellas; otras se reían y burlaban, y yo me apuraba más que todas, aunque no me dejó Nuestro Señor impacientar con este trabajo. Hacía todas mis diligencias; me clavaba alfileres en la boca y no los sentía; tiraba a arrancarme los cabellos de la cabeza, y me quedaba con la mano pendiente y sumida en aquel letargo; ponía los nudos del cordón debajo las rodillas cuando me arrodillaba, y nada sentía; tomaba verbena y otras cosas amargas en la boca y me las echaba en los ojos, untándolas de tabaco, y nada de esto era remedio; hacía a las novicias que mientras rezábamos el oficio, me estuvieran torciendo y apretando los dedos de las manos, mas no aprovechaba, aunque ellas lo hacían con harta fuerza como yo se lo mandaba. (F. J. C., p. 163).

Este "...y nada sentía" de la monja tunjana bien puede entenderse como el inicio del desprendimiento de lo corporal, de la cárcel insufrible del cuerpo, que se simboliza o siente en un estado anestesiado de las sensaciones y percepciones sensoriales. Las mortificaciones (tanto las propias como las ajenas), en cierta manera, hacen llegar a los límites de lo humanamente resistible. Luego queda trascender el cuerpo, colocando el "entendimiento" fuera de él. Es tal la introspección y el constante monitoreo corporal que hace la religiosa, que llega a escribir: ... *me iban faltando las fuerzas y mi alma se iba como desmayando o deshaciendo, de modo que yo no podía tenerme, si no es arrojándome o echándome, (...), me costaba mucho trabajo porque era como gobernar un cuerpo muerto.* (F. J. C., p. 162). Y admite, ya confusa: *Yo no sé si era el alma o el*

cuerpo el que se dormía. Muchas causas tuve para pensar que era enfermedad corporal, y muchas al contrario... (F. J. C., p. 162).

La autobiografía de Úrsula Suárez se extiende también sobre las amonestaciones y agravios que recibió en el convento de clarisas, al iniciar su vida conventual, por no entenderse muy bien con la superiora:

Parece que con lo que yo apaciguaba más se enojaba, y tomó conmigo rabia, tratándome de invencionera y artilosa; que qué necesidad tenía de ser monja: “No lo será, que hoy te he de llevar”. Yo empecé a llorar y haserle clamores que me dejara; diome un tirón de la manga, que no pudo alcanzar a más, porque no quería yo llegar a la puerta, y me hiso dar de bruses sobre ella, cayendo la mitad de mi cuerpo fuera. (U. S., p. 144).

No faltaron entre los castigos de las religiosas, las penas de encarcelamiento dentro del convento; por ello comentaremos aquí, esta mortificación del cuerpo, reducido a un espacio pequeño, además de los otros sinsabores que rodean el castigo de la condena a prisión.

Foucault ha profundizado a propósito de la relación entre el cuerpo y la cárcel, entendiendo esta última como punición: “...la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio (...) son realmente penas ‘físicas’...”³⁵⁶; y si bien lo distingue del castigo físico directo -el suplicio-, no deja de reconocer que, igualmente existe una mortificación de la persona:

“El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones”³⁵⁷.

³⁵⁶ Michel Foucault, *Vigilar y castigar...* p. 18.

³⁵⁷ *Ibid.*

La reducción del espacio y de las libertades se plantea así, en la escritura conventual, como una conducta ejemplar más, capaz de demostrar virtudes, como la paciencia y el estoicismo, con que la monja se edifica en este vuelo hacia la perfección³⁵⁸.

El cuerpo, en un área reducida y privado de ciertos movimientos, ya se advertía en las celdas que habitualmente ocupaban las religiosas (aunque bien se sabe que las hubo grandes al punto de albergar familiares y criadas). No obstante, el discurso insiste en la estrechez de las mismas, como al parecer fue la celda a la que destinaron a sor Antonia Lucía, cuando ingresa a su primer beaterio. Su biógrafa abunda en diminutivos para engrandecer el voto de pobreza, mismo que se observa y extiende hasta en los pequeños enseres que tenía la religiosa: *Celdita tan pequeña, que no cabía en ella mas que un estradito en que dormía la Sierva de Dios, de poco mas de una vara, y una mesita muy pequeña y una papelerita de media vara en quadro, y no otra cosa...* (J. P., pp. 11-12).

En el convento de Jesús María, ya cansadas las religiosas de la rigurosidad con que Marina de la Cruz las pretendía corregir, se decidió apartarla de la comunidad y destinarla a una celda ubicada en una torrecilla. Sigüenza debe modular este episodio y traducirlo al lenguaje de la “gracia”. Así lo explicará bajo el siguiente título “*XIV. Concédele Dios un lugar retirado para su asistencia...*”. Y aunque justifica que *quiso Dios que se encumbrase su sierva sobre todas (...)* y, así, dispuso se le diese para su habitación de entre día la eminencia de una torrecilla, se cuelan a través de su cálamo sus propias dudas al respecto:

Si esto fue espontánea voluntad de los superiores no lo sé, ni tampoco si lo recabó de ellos con humildes ruegos la V. M. Puede ser que esto fuese o que compadeciéndose la prelada al ver la suma paciencia con que se portaba su súbdita (...) Séase lo que fuere, lo cierto es haber oído Dios los ruegos de su humilde sierva y concediéndole no ya el más despreciable

³⁵⁸ Recordemos que muchas de estas mujeres sufrían la privación de libertad antes de entrar al convento, por sus padres en ocasiones, otras por los maridos en el caso de las que fueron casadas, incluso por ambas partes como fue el caso de sor Tomasina, ya comentado en el capítulo II de este trabajo.

rincón de la casa que ella pedía, sino un lugar muy a propósito para que, mediante su soledad, únicamente se emplease en él en contemplar a su amado (P. O., pp. 157-158).

Pero el castigo de la cárcel era peor que apartar a la religiosa en un recinto alejado de la comunidad, pues la cárcel traía consigo más castigos que la estrechez del espacio y el aislamiento, entre ellos la vergüenza. Esto vuelve a plantear una nueva contradicción ¿por qué van a la cárcel las religiosas ejemplares? El discurso las quiere encerradas, mártires que exhiben otra forma de mortificación corporal y emocional, sin embargo esto agrega una mácula en las conductas de las venerables y la virtud comienza a desdibujarse. Veamos como, narrativamente, le toca componer la situación a Gómez de la Parra, en relación a la M. Mariana de Jesús Nazareno:

...estando en recreación, le mandó la prelada que se fuese a la cárcel, mandando a todas que ninguna se llegase a hablarle. Estuvo algunos días en este encerramiento hasta que, satisfecha la priora, fue ella misma a sacarla y como religiosas santas, la una a la otra se pidieron perdón con rendimiento, y llevándola a la recreación, la tuvieron muy gustosa y pidieron licencia a la prelada para abrazar a su querida hermana y compañera. (F. P. S., p. 233).

En ningún momento se menciona por qué dicha religiosa fue encerrada, y el autor busca suavizar al máximo la actitud -bastante injusta, al parecer- de la prelada. El resultado es el que se refleja en la cita siguiente:

Supónese o adviértase que ni de parte de la prelada ni de parte de la presa hubo culpa, sino que permitía el Señor estos lances para que la prelada castigando y la súbdita padeciendo, quedasen mortificadas, labrándose unas a otras la corona (F. P. S., p. 233).

La venerable Mariana de Jesús Torres fue encarcelada en varias ocasiones por decisión del prelado como consecuencia de las rencillas suscitadas entre las españolas y las criollas (“las inobservantes”): *...mandou um auto ordenando que se encarcerasse*

Madre Mariana por três dias, que lhe tirassem o véu, que fosse conducida todos esses dias ao refeitório, onde lhe seria dada uma disciplina em público, e que comesse no chão (M. S., T. I, p. 52). Luego, el castigo llegó para las que apoyaban la causa de la venerable Mariana de Jesús, y todas sus seguidoras fueron encarceladas durante algunos días:

Assim, as cândidas pombas foram presas nesse cárcere baixo e escuro, privadas dos Sacramentos, da Santa Missa e do Ofício Divino [...] As vítimas saíam apenas para o refeitório. Iam como noviças, e faziam-nas comer em terra um pouco de alimento, em meio a desprezos e escárnios. Depois voltavam ao cárcere para seguir a sua via dolorosa (M. S., T. I, p. 52).

El P. Sousa dedica un apartado a la descripción minuciosa de la cárcel (*Descrição do cárcere*)³⁵⁹, recinto que justifica para todos los claustros: *Este lugar tão necessário e tão sagrado para todas as Comunidades religiosas, que nunca pode faltar nas de verdadeira observância...* En su explicación va detallando las características del recinto desde fuera hacia adentro, haciendo hincapié en la imposibilidad de salir del mismo: *Tem por fora uma porta bem forte, resistente e dupla (...) fecha-se a segunda folha correndo-se um grande ferrolho de ferro e passando-se depois a chave. Ninguém por maior violência que fizesse poderia abri-la.* Constata también la entrada de luz, la cual *não e muita, obviamente* (M. S., T. I, p. 91).

Ya dentro de ella, explica los enseres que allí se encuentran: una cruz redentora en un nicho a la izquierda, y cercano a ella un banco de piedra *servindo de leito para o descanso da religiosa presa.* También se halla una *linda pintura de Nosso Senhor Jesus Cristo encarcerado e atado com grossas correntes, dois anjos em pranto olham-no com ternura...* P. Sousa recuerda el mensaje edificante y corrector que se debe deducir de

³⁵⁹ Las citas textuales de este apartado están comprendidas en el Tomo I, pp. 91-93, entre las que se incluye un dibujo de la cárcel (el único que tiene esta fuente) y que reproducimos en este trabajo.

ella: *Cristo incita à ternura ao amor e ao arrependimento de todos os pecados que se tenha cometido durante a vida.* Además copia las palabras inscritas al pie del cuadro (*La muerte es eco de la vida*) y la cuarteta anónima que le sigue, en la que la vista vuelve a tener su protagonismo en forma de amenazadora mirada de Dios:

*Mira que te mira Dios,
Mira que te está mirando,
Mira que debes morir,
Mira que no sabes quando.* (M. S., T. I, p. 91 y 93).

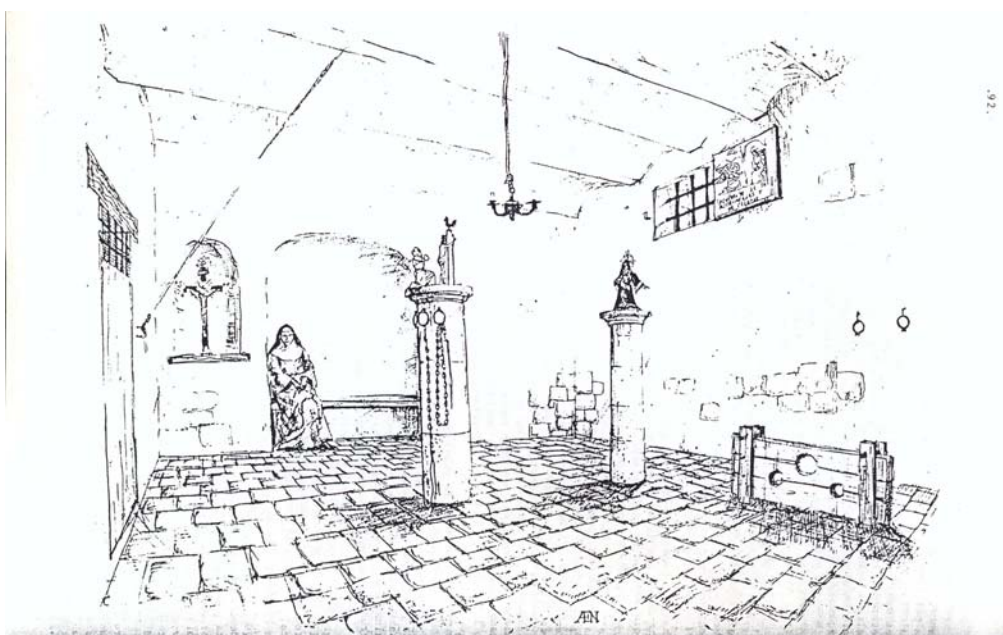


Fig. 24. - Imagen de la cárcel del Real Monasterio de la Inmaculada Concepción de Quito.

Otra imagen está a la vista de las religiosas presas: *uma bela estatua de Maria Dolorosa*, la cual incita ao amor, à ternura, à compaixão e à dor pelos pecados. Y claro está, no faltarán la arquitectura y artilugios dispuestos para supliciar el cuerpo encadenado:

Num dos lados desse pilar de pedra há três argolas de ferro das quais pedem três longas correntes também de ferro, dotadas nas extremidades de uma espécie de algemas de ferro flexíveis que se fecham com chave nos pés, mãos ou cintura da prisioneira. Estas algemas são de vários tamanhos

para serem aplicadas às culpadas segundo a necessidade ou natureza das faltas (M. S., T. I, p. 93).

Otro párrafo ilustra que hasta privadas de la libertad quedó un resquicio para que la religiosa dispusiera de su cuerpo de acuerdo a su conciencia, como lo hiciera la religiosa biografiada:

O outro lado desta coluna é liso; serve para que a presa a ela se ate voluntariamente, se quiser, para fazer penitencia e rezar com Cristo doloroso e sofrido. Tanto a coluna como o piso em torno acham-se ensanguentados pelas penitências que a grande Madre Mariana aí fazia nas repetidas vezes em que foi encarcerada. Sangue também das penitências das santas espanholas, suas companheiras de virtude e de cárcere (M. S., T. I, p. 93).

4.1.5.- *Imitatio Christi*: la seducción de la sangre

Con el anterior relato de la cárcel del convento quiteño, queda manifiesto el énfasis con el que se replicó el sufrimiento de Jesucristo, el cual se estableció como signo identitario de la monja ejemplar: "...la *imitatio Christi*, el esquema de la vida y Pasión de Cristo, el mandato de emularlo que tienen todos los cristianos, cobra en las vidas un significado polisémico..."³⁶⁰. Nos detendremos, pues, en este apartado, con el propósito de entender esta experiencia tan recurrente en los claustros coloniales, así como la consecuente dimensión hiperbolizada que adquiere la sangre -tanto la divina como la de las religiosas- en los manuales de perfección.

Aranguren Romero señala, a este respecto, la paradójica situación en la que queda expuesto la corporalidad de la religiosa: "...el cuerpo de la mujer tendrá así cualidades ambivalentes: por un lado es un escenario plausible para la connivencia con el mal y por

³⁶⁰ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, "Estudio Preliminar", p. 20.

otro, sus propiedades fisiológicas le permiten revivir dentro de sí las experiencias del cuerpo de Cristo”³⁶¹.

Lavrin explica la *imitatio* como mecanismo que sublima y eleva a la religiosa que lo ejercitaba: “En esa simbólica mimesis de la crucifixión, la religiosa se hace así sujeto protagónico del momento más culminante de la vida de Jesús y queda ella misma implicada en la pasión”³⁶².

Por tanto, el cuerpo femenino, a través de la imitación, tiene la posibilidad de franquear los límites impuestos por el orden eclesiástico: “Si la figura de Cristo supone la recuperación del cuerpo para la religión, la mujer en tanto “depositaria del cuerpo” verá en su imitación una posibilidad de reivindicación, que es también un lenguaje, un modo de escapar a la falsilla de escritura impuesta...”³⁶³.

Las reglas y constituciones ya establecen una base firme, que legitima y enraíza desde la norma, y que permite esta experiencia en las comunidades de monjas:

El Instituto Nazareno y vida de las nazarenas, es vivir con cruz; es caminar con cruz, siguiendo a Jesús; es vivir y morir crucificadas con Christo, y por Christo; es padecer, trabajar, sufrir y callar, ha de ser con una libre, y espontanea voluntad, y solo por Jesús y por su honra y gloria...(J. P., p. 26).

Asimismo, las procesiones fueron una oportunidad para que, de manera conjunta, las religiosas recorriesen los pasos del dolor de Cristo y, siendo de órdenes diferentes a las nazarenas, recogen los elementos que éstas, de costumbre, llevan como hábito:

A la hora que se ha de hacer la procesión, se junta toda la comunidad en el coro bajo. Sale por delante la cruz alta, con ciriales, lleva una religiosa el incensario, y las demás religiosas llevan cruces a los hombros, coronas de espinas en las cabezas y sogas en las gargantas, y algunas vendas y silicios (sic) en los ojos... (F. P. S., p. 242).

³⁶¹ Juan Pablo Aranguren Romero, “Subjetividad y sujeción...”, *Op. Cit.*, s/p.

³⁶² Asunción Lavrin, “Espiritualidad en el claustro...”, p.165.

³⁶³ Beatriz Ferrús, “Cuerpos místicos, cuerpos que imitan a Cristo...” p.158.



Fig. 25.- *Procesión del Via Crucis de las Monjas Agustinas*³⁶⁴. Anónimo.

“La cruz sobre los hombros” será una fórmula escrita, pero también una imagen mental, que aparece innumerables veces en las crónicas conventuales; con las variaciones y particularidades que darán las distintas autobiografías y biografías.

El imaginario se despliega de tal manera que, en ocasiones, es el Señor quien deposita la cruz sobre los hombros de la religiosa. Así aconteció en el convento carmelita de Puebla, donde una religiosa (Isabel de la Encarnación) “ve” como se destina una cruz para la madre Francisca:

...viendo la venerable madre Isabel de la Encarnación a Jesucristo, Señor nuestro, con la cruz sobre sus hombros, visitando a todas las religiosas que actualmente estaban en el convento, el año de 22, siendo la última, a quien

³⁶⁴ Alejandra Araya, “Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: Autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego Convento Espiritual, *Revista Chilena de Literatura*, (2008), 73, pp. 5-30 [p.19], reproduce la imagen con la descripción: Visión de Santa Clara de Montefalco (1275-1308). S. XVIII. Óleo sobre tela 53x73. Museo de Arte Religioso Santa Mónica, Puebla, INAH.

visitó con la cruz sobre sus hombros, salió su Divina Majestad sin ella. (F. P. S., p. 236).

Este gesto es un favor, una distinción especial entre sus hermanas, pues con ello está *señalándola el Señor entre sus queridas esposas con el singularísimo cariño de dejarle su cruz.* (F. P. S., p. 236).

Pero habitualmente era la religiosa la que se señalaba a sí misma, y, ante las demás, rememoraba el sufrimiento del Hijo de Dios. Recordemos las entradas espectaculares de sor Marina de la Cruz ante las demás: *Bajaba muchas veces al refectorio cargando en algunas ocasiones una cruz en extremo pesada sobre sus flacos hombros...* (P. O., p. 195); cuando no era su propio cuerpo el que se transformaba en una cruz en momentos de oración: *Su ordinario modo de orar era estando en cruz y, siendo en su oración tan perseverante, bien se puede echar de ver lo que padecería su cuerpo con tan violenta postura.* (P. O., p. 195).

Pero en el convento mexicano no fue la única que expresó su mortificación con la cruz. Sor María Antonia de Santo Domingo, además de establecer junto a otras religiosas *las penitencias públicas que ya no estaban en uso* e introducir las estaciones de la vía sacra, se sintió motivada por las lecturas que llegaban a sus manos y de esas páginas aprendía y copiaba:

No tenía otro libro en qué leer sino el de Cristo crucificado y, como en él estudiaba los modos de padecer, se alegraba cuando en alguna manera se parecían sus dolores a los tormentos de Cristo; como ningunos otros le hacían mayor fuerza que los que padeció en aquellas tres terribles horas que pendió en la cruz su delicado cuerpo... (P. O., p. 319).

Y si no se carga la cruz o se pende de ella, se contempla, y por ello se reciben favores, como le sucedía a María de San Nicolás: *Sus ordinarios entretenimientos eran con una imagen de Cristo Nuestro Señor con la cruz a cuestras, que de continuo le*

hablaba con grande amor y por cuya boca se le revelaron misterios grandes. (P. O., p. 274).

La fuerza que tuvieron las imágenes, en este caso la de Cristo crucificado, se mezcla con el discurso escrito de los manuales edificantes, como dos poderosas herramientas de coacción y persuasión. La monja tunjana describe los coloquios que tiene con la figura de Cristo y los efectos que le producen:

Había traído una imagen de Nuestro Señor con la cruz a cuestras, y estando en ejercicios me apretaban tanto aquellas palabras: “No me dejes solo en esta cruz”, que prorrumplía en llanto, diciendo: “No te dejaré, Dios mío”, y proponía con todas veras tomar el hábito y profesar y morir aquí. (F. J. C., p. 112)³⁶⁵.

Y no sólo la pasión y crucifixión serán recreadas, pues el recurso del milagro alcanza a replicar, en el cuerpo de la religiosa, la resurrección de Cristo. El P. Sousa dedica un breve, pero específico, apartado que intitula *A ressurreição de Madre Mariana*:

Chamado o médico, Sr. Sancho, este entrou no quarto e perguntó: “O que aconteceu?”. Respondeu a Madre Maria: “Madre Mariana esta viva”. “Esta morta”, replicou; e entrando apressadamente na cela, encontrou-a viva com suas costumeiras faces rosadas. Asusstado deu dois passos para tras, pensando tratar-se de uma ilusão. (M. S., T. I, p. 21).

Recuperada y vuelta a la vida, se repite al tiempo y de manera similar un episodio mortal, al que el biógrafo llama “morte mística”. Agoniza primero durante unos días y su cuerpo se convulsiona al punto de desfigurarse el rostro: *Inclinou ligeiramente sua cabeça sobre o Cristo e dando un suspiro morreu* (M.S., T. I, p. 33). El siguiente título

³⁶⁵ Burke señala los efectos que tienen las imágenes plásticas para la sociedad que las produce y usa, así como el interés que revisten para el estudio de la historia de las mentalidades: “El hecho de que las imágenes fueran utilizadas en las diversas épocas como objetos de devoción o medios de persuasión, y para proporcionar al espectador información o placer, hace que puedan dar testimonio de las formas de religión, de los conocimientos, las creencias, los placeres, etc., del pasado” (Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Ed. Crítica, Barcelona, 2005, p. 17).

del P. Sousa será *Sua ressurreição*, en el cual relata que por la mañana las monjas se llegan al coro y encuentran a la venerable rezando. Mariana las abraza y las dice que no teman, pues al verla, las religiosas, se asustaron y comenzaron a correr. Ella les cuenta como luego de ver su cuerpo muerto y su padecimiento en un “purgatorio místico” *parmaneceu nesse sofrimento até às três horas da madrugada de domingo e que na hora em que Nosso Senhor ressuscitou, sua alma voltou ao corpo...* (M.S., T. I. p. 34). La imitación llega al extremo -como se desprende del episodio- de ajustar las horas y el día de la resurrección de la religiosa a las de Cristo.

Como señala Beatriz Ferrús:

“Serán estas extensiones metafóricas las que permiten a la mujer llegar a la *imitatio Christi*, pese a su ‘inferioridad corporal’ y a su ‘incapacidad para el sacerdocio’, puesto que sus carnes pueden hacer aquello mismo que Cristo: sangrar, nutrir, morir y dar la vida por los demás; pero esta imitación requiere del seguimiento del modelo específico”³⁶⁶.

Cabe aclarar que, sucesos de doble resurrección como el caso de la M. Mariana, son bastante excepcionales en las crónicas. Por lo general, como veremos más adelante, la muerte es un fenómeno que merodea alrededor de la religiosa agonizante hasta concluir en un fallecimiento definitivo y sin retorno (en todo caso los momentos de arrobamiento se asemejarán en algunos efectos físicos a los que produce la muerte).

Volviendo sobre la revivificación del sufrimiento de la Pasión, -que es una emulación que no necesita del componente milagroso, pues la religiosa las evoca con las disciplinas-, la sangre es un fluido que adquiere un carácter y un simbolismo sumamente hiperbolizado (tanto en el texto escrito como en la plástica barroca), por lo que merece un espacio de reflexión.

³⁶⁶ Beatriz Ferrús, *Heredar la Palabra: Vida, escritura y cuerpo en América Latina*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia, 2005, p. 151. Disponible en red: <http://roderic.uv.es/handle/10550/15243>. Consultado el 24/6/2014.



Fig. 26.- *Alegoría de la Preciosa Sangre de Cristo.* Miguel Cabrera. Siglo XVIII.

La sangre es, en efecto, un elemento muy frecuente en el imaginario colonial. La hemos encontramos, en varios fragmentos de nuestro corpus, especialmente en el que nos referimos a los cilicios y disciplinas. Agregaremos a ellos la referencia al castigo corporal de la M. Francisca de San Lorenzo para retomar el tema: *Sus disciplinas fueron siempre tan continuadas y rigurosas que dejaba el suelo y las paredes llenas de sangre...* (P. O., p. 301).

Pero el flujo sanguíneo transvasa las *vidas* y protagoniza distintas circunstancias, además del que producían los instrumentos de mortificación:

El cuerpo estaba rendido a un mortal pavor y temblor (...) Con pequeña causa se ponían las carnes de mi cuerpo como si las vistieran de terciopelo negro, muy oscuro. En tocándome las manos que tantico las apretaran, reventaban sangre, y sin ninguna causa parecía el cuerpo como mordido a bocados, lleno de cardenales, que en parte reventaba la sangre [...] Viendo que echaba alguna sangre por la boca, y que el temblor y flaqueza del

pulso era grande y tal, que decían los médicos que era vida sobrenatural la que vivía... (F. J. C., p. 303).

No obstante su relevancia indiscutible, la sangre se inscribe en un espectro más amplio, en una *simbología de la liquidad* -expresivo término utilizado por Rodríguez de la Flor³⁶⁷-, que admite la existencia de otros fluidos. El siguiente fragmento, escrito por la M. Santa Pazis ilustra cómo las distintas emanaciones líquidas que produce el cuerpo, pueden entrelazarse mutuamente para instrumentar y reproducir la imitación. La religiosa insiste en que se releen determinados capítulos pues en ellos “*se dibuxa el plan de vida que hace a las Religiosas Nazarenas y forma la copia de las piadosas mugeres que acompañaron a nuestro Divino Nazareno...*”:

Ellas le siguieron compasivas por el camino del Calvario y Calle de la Amargura, regando con el llanto de sus ojos la tierra que el Nazareno iba anegando con su sangre preciosísima. Otra le salió al encuentro, á enxugar la sangre que destilaba de la corona de espinas, que penetraba con sus punta sus sacratísimas sienes, y empañaban la hermosura de aquel rostro soberano (...) Otras con la penitente Magdalena secuaces de la Dolorosa Madre que no se apartaba de la cruz, de que estaba pendiente con duros clavos el fruto precioso de su vientre virginal, rodeaban aquel cadalso, anegadas de amargura con la consideración del doloroso suplicio que padecía... (J. P., s/p).

Con la sangre, la religiosa revive la mortificación de Cristo, con las lágrimas, la de la Virgen María. Así, estos dos líquidos -no los únicos, aunque sí probablemente los de mayor peso simbólico- se introducen y “anegan” las páginas de los escritos conventuales: “...el cuerpo femenino sellado, cercado por el hábito, encuentra en los fluidos: sangre, leche y lágrimas una manera de resignificarse ante el poder, un lenguaje propio...”³⁶⁸; Y a esta cita de Ferrús y Girona, cabe sumar las palabras de Rodríguez de

³⁶⁷ Fernando Rodríguez de la Flor, *Era melancólica. Figuras del imaginario Barroco*, Barcelona, Ed. José J. de Olañeta y Universidad de las Islas Baleares, 2007, p. 287.

³⁶⁸ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 35.

la Flor: “Uniendo lágrimas y sangre es como se configura la imagen máxima de lo disciplinar y penitente”³⁶⁹. Hay por tanto, una dimensión simbólica para la sangre y otra para las lágrimas, que, aunque juntas en los mismos episodios, se dirigen a señalar espacios diferentes y que conectan, por tanto, con emociones y valores propios.

El llanto se enlaza con el “don de lágrimas”, con el espíritu femenino, considerado flaco y débil, y con todo el registro que la historia cristiana tiene con mujeres que han inspirado esta “retórica del llanto” o “poética de llanto”³⁷⁰. La construcción de la religiosa perfecta debe, entonces, introducir el desconuelo de manera habitual. Isabel de San Pedro, *lloraba cuando la trataban con títulos honorificencia y lo mismo era cuando sus parientes (...) le enviaban las saludes que se usan...* (P. O., p. 300); y Maria Antonia de Santo Domingo fijaba sus ojos en una “devotísima imagen” *sin tener otra cosa de vida sino llorar sin intermisión y sollozar dolorosamente de rato en rato*. (P. O., p. 323).

El espíritu barroco se apropió de este universo quedando inserto, profundamente, en la mentalidad de la época, al punto que Rodríguez de la Flor habla de una *tristitia* como emoción dominante de aquellos siglos. Ésta alcanzó, como no podía ser de otra manera, la pluma de los eruditos y cronistas barrocos que no dudaron en incrustar lágrimas por doquier. Lamentará, pues, Gómez de la Parra que los ángeles no pudieran presentarse durante la pasión y muerte del Redentor, por “el estado que gozan”, y mostrar “compasivos sentimientos”; *pero si pudiera caber en ellos este sentimiento lacrimoso, lo manifestaran, pues cómo puede caber que estos espíritus soberanos (...) vertiendo de sus ojos perlas dolorosas de lágrimas...* (P. O. p. 245).

³⁶⁹ Fernando Rodríguez de la Flor, *Era melancólica*, p. 287.

³⁷⁰ La tradición bíblica ya menciona en el Antiguo Testamento (Jer. 31,15) las “lágrimas de Raquel” vueltas a recordar en el Nuevo Testamento (Mt. 2, 18). Encontramos también, además de las ya aludidas Magdalena y la Virgen, otros ejemplos como el de Santa Catalina de Siena, así como el impulso que adquiere la temática del llanto con las disposiciones tridentinas y con ella los escritos de algunos autores italianos, como por ejemplo *Le lagrime di San Pietro*, de Luigi Tansillo (1510-1568).

Y así, con la historia de Tomasina que *en la ordinaria del mes lloraba sangre* (P. O., p. 309), regresamos al fluido rojo que tiñe los escritos conventuales. Pues la sangre, tiene una fascinación propia y única, distinta a la que puedan producir las lágrimas, que más se orientan hacia la conmoción y la piedad. La sangre permite generar el discurso verdaderamente impactante que colorea y aviva las imágenes mentales de las lectoras de estas *vidas*, posibilitando la morbosidad barroca que subrayaba Álvarez Santaló. El siguiente episodio (la muerte de sor Antonia Lucía) servirá para ir suscribiendo esta idea. Relata la M. Mariana de Pazis:

...llégase al cuerpo un devoto Cirujano, que le picó con la lanceta en la frente, y fue abrir un manantial, que brotó un caño de agua, que corrió por todo el día tan clara como el agua de la fuente; la que se estancó cediendo a otra avenida de sangre que saltó en un caño grueso en la cantidad de un dedo, y en la elevación de una pulgada, que corrió hasta el día siguiente con admiración de un gran número de Pueblo, que asombrado de tan singular portento, que solo tiene ejemplar en la fuente de agua y sangre que manó del costado de Jesús, herido con la lanza de un soldado...(J. P., s/p).

La sangre de la religiosa, permite volver una y otra vez sobre las heridas de Cristo y sobre los fluidos que por ellas se derraman, y así (con la exhibición-transmutación de sangre humana por sangre celestial) puede acercar su propio cuerpo al de Él, sintiendo que con ese padecimiento llega, finalmente, a la identificación emocional y corporal que buscaba. Paradójicamente, al llegar tan lejos con la manipulación de sus propios fluidos, la religiosa queda demasiado próxima al cuerpo de Cristo, y con ello vendrá la necesidad de poner freno a la osadía y recatar la copia. O mejor, borrarla cuando es posible, como se hizo en el convento poblano:

Las disciplinas no dejan de ser frecuentes y sangrientas, pues cuando llega el tiempo de que haya de entrar el prelado a visitar la clausura en las elecciones, tiene cuidado la prelada de que se blanqueen los lugares donde acostumbran hacer este ejercicio por estar el suelo y las paredes rubicadas con la sangre, que vierten en las disciplinas. (F. P. S., p. 95).

Ante estas conductas -que desvelan astucias y tretas de las monjas-, podríamos manejar varias interpretaciones, lo que implica indagar, nuevamente, en el universo simbólico de la mentalidad colonial. Aparece, pues, otra versión de la misma paradoja que ya hemos señalado. Así, aunque el plan de vida conventual y las hagiografías lanzan a las religiosas a ese derramamiento de sangre, a esa exhibición de cuerpos lacerados, la sociedad sigue proponiendo, de manera contundente, el decoro y la mesura. Por ello, lo que blanqueaba la prelada de aquel convento no era sólo sangre, sino lo que ésta representaba: la subversión de las religiosas al sistema que, en la búsqueda personalizada de la flagelación y en el uso de deliberada libertad de sus cuerpos, iba más allá de la norma. Y sobre todo hacer desaparecer, lo que manaba de los cuerpos femeninos, pues aunque Eva fuera reconvertida en Ave, parafraseando la cántiga de Santa María de Alfonso X³⁷¹, la madre del Redentor, con su aceptación de la voluntad divina, no logró borrar la mácula primigenia, el pecado de la carne, aunque el lenguaje plástico, como mostramos en la imagen siguiente, proclame su triunfo.

³⁷¹ Alfonso X, *Cántigas de Santa María*, 60: “Esta é de loor de Santa María, do departamento que á entre Ave Eva”. Citamos por la edición de Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986, p. 204.



Fig. 27.- *Alegoría de la Inmaculada Concepción.* Gregorio Vázquez. S. XVII.

Esta disyuntiva es claramente explicada por la investigadora Araya Espinosa cuando señala que: “El problema está en la naturaleza ambigua de la mujer, en tanto es salvación y perdición al mismo tiempo”³⁷², deteniéndose con minuciosidad en analizar el simbolismo de la sangre femenina en el contexto de la colonia:

“Los orificios del cuerpo simbolizan puntos especialmente vulnerables. Cualquier materia que brote de ellos es evidentemente un elemento marginal. El esputo, la sangre, la leche, la orina, los excrementos o las lágrimas, por el solo hecho de brotar, han atravesado las fronteras del cuerpo. La sangre tiene un lugar importante en esta red de simbologías, porque ella se relaciona con la procreación...”³⁷³.

³⁷² Alejandra Araya Espinosa, “La pureza y la carne...”, p. 77.

³⁷³ *Ibid*, p. 78.

Más adelante, ya dentro del mundo conventual, precisará la dimensión que adquiere la sangre de la religiosa enfrentada a la “tragedia humana” -en palabras de Araya- y que la dejaba, como mujer, obligada a redimirse o ser castigada:

Veamos que debía hacer una monja para revertir ese destino. Las monjas son la morada de Dios; para lograrlo, debían dejar de ser cuerpos y lugares de tentación y de putrefacción. La castidad, en este caso, no es guardada para el esposo y sólo abrir el cuerpo para procrear, sino que es morir en un sentido total a lo que las hace mujeres. Incluso, la sangre menstrual de las monjas se interrumpe por ayunos y mortificaciones; es una sangre que remite al hedor como origen del mal [...] Las monjas transforman la sangre putrefacta de la mujer en sangre de sacrificio, flagelándose como Cristo padeció y sangrándose como consta de las constituciones que rigen los conventos en los siglos XVII y XVIII...³⁷⁴.

A partir de esta cita entendemos porqué el P. Manuel Sousa describe la prisión quiteña señalando la sangre perenne de la M. Mariana, pero no se comprendería el episodio del blanqueamiento de la sangre de la prelada poblana. Queda, como posibilidad, pensar en que la mentalidad de la época albergó, inconscientemente, esa referida ambivalencia del cuerpo femenino, por lo que tanto se atrevía a exhibir la sangre como bien prefería no dejar rastro de ella. Quizás también, porque aunque las crónicas dibujaran a las religiosas elevándose como seres angélicos hacia la perfección, hubo entre ellas quienes en su percepción propia, sabían que ni el hábito ni el discurso oficial, las desprendía de su naturaleza, femenina y terrenal.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 79.

4. 2.- LA MARCA DIVINA: VISIONES Y ÉXTASIS

La mística es un fenómeno que, en su sentido laxo, abre un amplio espectro de representaciones a nivel histórico, geográfico y cultural. Por ello, por ser una vivencia que se manifiesta en varias religiones en las que opera el encuentro con la divinidad, centraremos el tema en el tiempo y espacio que nos concierne, tomando, evidentemente, los antecedentes inmediatos; y lo haremos a partir de su definición, en tanto experiencia de lo divino y su retrato literario, al que se añade el componente secreto u oculto que define al “éxtasis” como experiencia primordial y contenida dentro de dicha vivencia³⁷⁵.

El fenómeno es sumamente complejo, y señalaremos apenas dos nudos que *a priori* se interponen en su comprensión. El primero tiene que ver con una cuestión metalingüística e interpretativa, pues hay investigadores que han generalizado el concepto de éxtasis englobando en él los arrobos, los raptos, las fugas, etc.; y otros han preferido distinguir, entre ellos, espacios semánticos propios³⁷⁶. Este primer reparo es consecuencia inmediata de un dilema anterior, que se plantea durante el barroco, pero que ya venía de disquisiciones anteriores al período, entre quienes teorizaron e interpretaron acerca del fenómeno místico, lo hubieran vivido o no³⁷⁷. Aquí estaría el segundo meollo de la cuestión. Sin ahondar en las definiciones platónicas, en las que los especialistas señalan que se encontrarían los primeros indicios occidentales de

³⁷⁵ (Del lat. *mystīca*, t. f. de *-cus*, místico). 1. f. Parte de la teología que trata de la vida espiritual y contemplativa y del conocimiento y dirección de los espíritus. 2. f. Experiencia de lo divino. 3. f. Expresión literaria de esta experiencia. (RAE).

³⁷⁶ Néstor Perlongher, por ejemplo, distingue el éxtasis -“literalmente, salir de sí, dislocar, llevar hacia afuera, modificar alguna cosa o estado de cosas”-, del arrobó: “Otro estado es el arrebato, que se diferencia del éxtasis porque es brusco, repentino y muy intenso: es un raptó violento irresistible acompañado de profundas modificaciones orgánicas y que puede empezar por un sentimiento de espanto, de ser juguete de una fuerza superior” (Néstor Perlongher, *Antropología del éxtasis*, ensayo incluido en *Prosa Plebeya*, Osvaldo Baigorria y Christian Ferrer (comp.), Buenos Aires, Excursiones, 2013. Disponible en red: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/8-Perlonguer>. Consultado el 1/12/2013.

³⁷⁷ Janeth Rodríguez Nóbrega señala que “La teología mística plantea el progreso espiritual como un movimiento ascendente desde el alma hasta Dios. Esta vía de ascensión mística es larga y compuesta de diversos grados que varían según cada místico y doctrina” (J. Rodríguez Nóbrega, *Arte y mística en Venezuela. Las visiones y el éxtasis en la pintura de la provincia de Caracas*, León, Universidad. Secretariado de publicaciones, 2008, p. 22).

misticismo, señalaremos algunos puntos para contextualizar el tema. En este sentido, es inexcusable mencionar, entre otros, a los tratadistas como Alonso de Madrid (*Arte para servir a Dios*, Sevilla, 1521), Francisco de Osuna (*Abecedario espiritual*, 1.^a parte, Sevilla 1528; 2.^a parte, Sevilla 1530; 3.^a parte, Toledo 1527; 4.^a parte, Sevilla 1530; 5.^a parte, Burgos 1542; 6.^a parte, Medina del Campo 1554³⁷⁸) o Tomas Kempis con las repetidas ediciones de *La imitación de Cristo*, todos ellos leídos por Teresa de Ávila y presentes en la espiritualidad carmelitana. Del místico alemán, como nos dice Rubial García, toma la mística ignaciana esa posibilidad de comunicarse con Dios, que la diferencia de los postulados de Eckhart, que planteaban la vida interior “por medio de la vía negativa, y prescindían de las sensaciones y de sus derivados (sueños, ensueños, visiones, imaginación)...”³⁷⁹. Cercanos al imaginario conventual colonial, tenemos especialmente a San Ignacio de Loyola con sus aludidos *Ejercicios Espirituales* y a los grandes místicos españoles -san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús-, para los que: “...el cuerpo era el lugar a través del cual uno podía acceder a la marca divina de Dios”³⁸⁰. Son varias las obras del carmelita en las que se propone explicar el derrotero a seguir hasta el encuentro con la divinidad. Entre sus metáforas, es particularmente sugestiva el concepto de la “noche” (*Noche oscura*, 1584), que siguiendo a Rodríguez Nóbrega es “activa y pasiva, dependiendo de la presencia de la intervención divina en el proceso de purificación a través del espíritu santo”³⁸¹. De la religiosa abulense no puede faltar la referencia a *Las Moradas*, obra en que plantea siete grados de oración: los primeros consisten en un proceso de purificación que va desde un “alma atada al mundo”, a una fase de contemplación de la divinidad en la quinta morada. Sigue la

³⁷⁸ Una útil y breve aportación sobre autor y obra nos la ofrece Mariano Quirós García, “Los poemas abecedarios en lengua castellana de fray Francisco de Osuna”, *Castilla: Estudios de literatura*, 22 (1997), pp. 155-178. Disponible en red: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=136238>. Consultado el 22/6/2014. Más completa resulta la de Saturnino López Santidrián, *Introducción*, a la obra: *Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna. Introducción y edición*. Madrid, BAC-592, 1998.

³⁷⁹ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p.178.

³⁸⁰ Nancy E. Van Deusen, “El cuerpo femenino...”, p. 164.

³⁸¹ Janeth Rodríguez Nóbrega, *Arte y mística...*, pp. 28-29.

sexta en la que “se llega a la unión plena o extática y se escuchan hablas interiores y exteriores, a la vez que se experimentan las desolaciones espirituales, porque a mayores mercedes, mayores trabajos”. Cristo le va revelando algunos secretos a través de las visiones, hasta culminar en la última morada, en la cual “se llega a la transformación en Dios a través del desposorio y matrimonio místico”³⁸². Esta postrera fase -aclara Rodríguez Nóbrega- “refieren a una unión ya indisoluble con la divinidad. Por ello el alma adquiere un olvido total de sí mismo, quietud, seguridad, y se incrementa el deseo de padecer y servir por amor a Cristo”³⁸³.



Fig. 28.- Ilustración de la cuarta Morada según la narración de santa Teresa³⁸⁴.

Siguiendo esta línea argumental y lo ya expuesto a lo largo del capítulo, ha quedado sustentado con suficiente claridad que el recorrido de la perfección religiosa se trazaba mediante una aniquilación del cuerpo (comprendida en las primeras Moradas) que, bajo

³⁸² El texto íntegro de *Las Moradas del Castillo Interior* está disponible en red: http://es.catholic.net/catholic_db/archivosWord_db/las_moradas_teresa_de_avila.pdf Consultado el 24/06/2014.

³⁸³ Janeth Rodríguez Nóbrega, *Arte y mística...*, p. 28.

³⁸⁴ La imagen forma parte de *De las representaciones de la verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las siete moradas de Santa Teresa de Jesus... careadas con la noche oscura de... S. Iuan de la Cruz*, compuesta por Fr. Juan de Rojas, publicada en Madrid en 1679. Disponible en Biblioteca Digital de Castilla y León: http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1008828&posicion=1 Consultado el 18/05/2015.

todas las formas posibles de martirizarlo, se iba destruyendo poco a poco hasta liberar al alma, para que ésta pudiese acercarse a Dios.

La investigadora Mejías Navarrete señala dicha trayectoria, que puede visualizarse en sus distintos momentos. Después de ese rechazo del propio cuerpo viene una sensación de desprendimiento corporal, que interpreta como un “estado angélico”, y finalmente el éxtasis que incluye manifestaciones sensoriales:

“Después de este proceso de negación, castigo, mortificación del cuerpo (a través del cual la monja se sitúa en una posición sobrenatural, en un estado angélico), después de cruzar este camino de perfección se llega al éxtasis, al arrobo, momento en el cual aquella feminidad porosa se vuelve presa de lo sagrado abriendo sus sentidos a esta sacralidad que se manifiesta a través de visiones, fragancias y voces”³⁸⁵.

En efecto, esa marcha autodestructiva dejaba a la religiosa físicamente al borde de la muerte; pero a nivel espiritual, la acercaba primeramente a la experiencia mística (éxtasis o arrobo y visiones) y luego igualmente a la muerte, comprendida como un fenómeno que sobrepasa lo natural, una puerta que se traspasa y permite llegar finalmente al ser amado -esto último lo veremos en el capítulo VI en el que abordaremos la muerte de la religiosa-. No obstante, el éxtasis no deja de ser colindante a la muerte física, pues sucede de cierta manera fuera de la vida: “La experiencia mística no es un suceder de extraños eventos, sino un método de vida o más bien de separación de la vida”³⁸⁶.

A continuación, tomando tanto los planteamientos de los místicos como las interpretaciones de los especialistas contemporáneos, reflexionaremos sobre la corporalidad que adquieren algunas de estas visiones (que son las más abundantes en las crónicas); y luego finalizaremos con el abordaje del éxtasis, entendido como el

³⁸⁵ Elizabeth Mejías Navarrete, “Cuerpos consagrados a Dios...”, p. 3.

³⁸⁶ Antonella Roccati, “El éxtasis místico”, *Archivum*, Nros. 46-47 (1996-97), pp. 301-407 [p. 301].

momento de unión con lo Absoluto (la *vía unitiva* a la que se llegaba luego de haber pasado la *purgativa* e *iluminativa*, claramente explicadas por san Juan de la Cruz), donde el cuerpo se alza, literalmente, alcanzando un contundente protagonismo.

4.2.1.- Las visiones: otro apunte para el estudio de la corporalidad

El mundo visionario del barroco fue tan variado y vasto en este tipo de experiencias religiosas, que muchos teólogos y místicos se ocuparon de categorizarlas en sus distintos tratados u obras. Según Rodríguez Nóbrega hubo visiones bíblicas, extrabíblicas y beatíficas, aquellas en las que se ve el rostro de Dios y sólo pueden suceder cuando acontece la muerte física³⁸⁷, pero más allá de esta clasificación sobre lo que se ve, desde san Agustín, hay coincidencia en ordenar las experiencias visionarias en tres categorías: corpóreas, imaginativas e intelectuales³⁸⁸. Rodríguez Nóbrega las explica del siguiente modo³⁸⁹:

- a) visiones corporales: “aquella que es percibida con el sentido de la vista en un estado de conciencia pleno [...] Es la visión más baja, propia de los principiantes [...] Una imagen con colorido, volumen y proporciones que el ojo puede percibir” Estas a su vez se clasificaron de acuerdo al *objeto* de la visión en visiones celestiales, santas o infernales.
- b) Visiones imaginarias: es cuando “lo que se presenta está solo en la imaginación, y nada se ve con los ojos del cuerpo”³⁹⁰.
- c) Visiones intelectuales (o espirituales): “sólo es percibida por el entendimiento independientemente de los sentidos interiores y exteriores [...] la visión se

³⁸⁷ Janeth Rodríguez Nóbrega, *Arte y mística...*, p. 32.

³⁸⁸ Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram* lib. 1. VII y XII XII, yVII, n. 16. Disponible en red: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm Consultado el 25/7/ 2014.

³⁸⁹ Janeth Rodríguez Nóbrega, *Arte y mística...*, pp. 33-40.

³⁹⁰ En la descripción de las visiones continuamos teniendo presente a Nóbrega y en este caso reproducimos la frase que ella misma utiliza de Fr. Antonio Arbiol y Díez. Cfr. Fr. Antonio Arbiol y Díez, *Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección*, Madrid, Imprenta de Andrés de Soto, 1784, p. 580.

constituye totalmente en una revelación, porque a través de Dios descubre verdades al entendimiento humano de manera infusa”.

Como se desprende de la propia clasificación, las experiencias visionarias son muy complejas por todas las circunstancias que las pueden generar y por la cantidad y calidad de imágenes que pueden contener. Además, para la época, hubo otro ingrediente que terminaba por hacerlas más confusas de aprehender, pues salvo las visiones intelectuales (a las que muy pocos llegaban), las otras dos podían ser “...ilusiones del demonio o fantasías locas e imaginaciones varias que nos quiebran la cabeza, y llenan de vanidad y curiosidad”, como repetidamente señala el jesuita M. Godínez³⁹¹.

Más significativo para nuestro trabajo que una clasificación de visiones, resulta comprender qué estatus conseguía la mujer que decía tener visiones y la corporalidad que llegan a adquirir muchas de ellas. Rubial García ha señalado a este respecto que “junto con el ascetismo, la otra vía que tenía la mujer para liberarse de su condición ‘inferior’ era la de las visiones”³⁹². Juicio, por lo demás, coincidente con algunos religiosos del Siglo de Oro que se empeñaron en señalar la especial propensión mujeril a este tipo de experiencias. Así el citado Godínez advierte: “esta materia de revelaciones y éxtasis está muy sujeta a grandes engaños, mayormente en mugeres, que tienen la cabeza y complexión muy flaca y pierden muy pronto los sentidos”³⁹³. Sobre esta abunda el canónigo Gaspar Navarro en su *Tribunal de superstición ladina*, en concreto

³⁹¹ Miguel Godínez, *Práctica de la theología mystica*, Pamplona, Juan José Ezquerro, 1704, p. 198. Disponible en red:

<http://books.google.es/books?id=5mgkuDI49c8C&pg=PA1&lpg=PA1&dq=Miguel+God%C3%ADnez,+Pr%C3%A1ctica+de+la+theolog%C3%ADa+mystica&source=bl&ots=SEr1TUUDMA&sig=x10tuVcMitSxqATeR-t-AvArxI&hl=es&sa=X&ei=okbTU7mjGK-b1AWa0oHoDA&ved=0CDIQ6AEwBA#v=onepage&q=mugeres&f=false> Consultado el 5 /7/2014.

³⁹² Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 176.

³⁹³ Miguel Godínez, *Práctica de la theología mystica*, p 374.

en la Disputa XIII: *De las circunstancias que en las revelaciones se han de notar, particularmente en las mugeres*³⁹⁴.

Enlazando con el sentir de Rubial, ya hemos aludido anteriormente cómo a partir de determinadas visiones, la religiosa podía ordenar -con el poder que daba la intermediación entre Dios y los mortales- la confección del hábito de la orden, o la iconografía de obras plásticas; en particular, hemos mencionado, la ejecución de la Virgen del Buen Suceso que, a pedido de la venerable Mariana de Jesús Torres, se ejecutó en el convento quiteño de la Concepción. Volveremos sobre este episodio, pues encontramos varias razones que lo hacen interesante para su estudio. En primer lugar, queda claro que se trata de una visión muy potente, además de recurrente³⁹⁵, que experimenta la religiosa y que la lleva, como se ha dicho, a insistir en que se construya la obra tal y como la ha “visto”. En segundo lugar, interesa comprobar cómo ella queda presa en esa imagen, y la corporalidad de la Virgen se mezcla con su propia corporalidad. En tercer lugar, porque la visión como tal hace participar a los sentidos: al tacto, con lo que regresamos a la mano de la religiosa, y al oído, involucrando un interesante diálogo entre sor Mariana y la Virgen, de tal manera que el ingrediente sonoro construye también dicha imagen.

Los requerimientos y exigencias que tuvo la aparición de la Virgen quedaron así narradas por la pluma del P. Sousa: *“Agora é preciso que, dócil às minhas exortações, mandes executar com presteza a minha santa Imagem, tal qual me vês, e te apresses a*

³⁹⁴ Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca, Pedro Blasón, 1631, pp. 32-35. Disponible en red:

<http://books.google.es/books?id=0HQaHRqXUuoC&printsec=frontcover&dq=Gaspar+Navarro+en+su+Tribunal+de+la+superstici%C3%B3n+ladina&hl=es&sa=X&ei=D1DTU8eXCajL0QWVuIGgCQ&ved=0CCEQ6AEwAA#v=onepage&q=mugeres&f=false> Consultado el 4 de julio de 2014.

³⁹⁵ En el Tomo I se le aparece tres veces (Cap. XVII *A Santíssima Virgen do Bom Sucesso começa a pedir a Madre Mariana a execução de sua Imagem para governar o Mosteiro-Segunda aparição desta soberana Emperatriz*; Cap. XXII...*Terceira aparição da Santíssima Virgen do Bom Sucesso à Madre Mariana de Jesús*); y dos relatadas en el Tomo II (s/c *Quarta aparição de Nossa Senhora do Bom Sucesso à Madre Mariana de Jesús Torres*; Cap. I.- *Quinta aparição da Santíssima Virgen do Bom Sucesso, a 2 de fevereiro do ano do Senhor de 1610, à Reverenda Madre Mariana de Jesus Torres*).

colocá-la no lugar que te indiquei” (M. S., T. II, p. 9). La preocupación de la religiosa y que trasmite compungida a la madre de Cristo era que, siendo ella una “imperceptível formiguinha”, no podría referir al artista (que advierte ninguno tendría la capacidad de realizar una imagen celestial) ni las bellas facciones ni la estatura de ella. La solución viene inmediatamente, ya que la Virgen, además de ponerla en conocimiento de que los arcángeles ayudarían en la obra, le da el nombre del artista al que debía encomendarse la imagen:

“Nada disto te preocupe, filha querida. A perfeição da obra corre por minha conta. Gabriel, Miguel e Rafael, com toda a angélica natureza, tomarão a seu cargo secretamente a fabricação de minha Imagem. Tu deverás chamar Francisco del Castillo³⁹⁶, que entende de arte, e dar-lhe uma sucinta descrição de minhas feições, exatamente como me viste, hoje e sempre, pois como esa finalidade apareci tantas vezes a ti” (M.S. T. II, p. 9).

Así siguen las instrucciones para que la medición de su cuerpo sea perfecta: *Quanto à minha estatura, traze cá a corda que te cinge, e mede-me sem temor, pois a uma Mãe, como Eu, agrada a confiança respeitosa e humilde de suas filhas*” (M.S., T. II, p. 9). Se presentó un siguiente problema, que la Madre Mariana vuelve a exponer a la Virgen, pues siendo ella de pequeña estatura, no alcanzaba a poner la punta del cordón en la frente virginal para conseguir tomar el largo de su cuerpo. La Virgen vuelve, a solucionar la cuestión: *“Filha querida, põe nas minhas mãos uma das pontas da tua corda e Eu a colocarei na minha fronte, enquanto tu aplicarás a outra no meu pé direito”* (M. S., T. II, p. 9). Así, efectivamente, se realizó y las medidas quedaron

³⁹⁶ Poco se conoce de Francisco de la Cruz del Castillo, salvo el “milagroso encargo” y ejecución en 1611 de la talla de la Virgen del Buen Suceso. Vargas asevera su existencia, identificándolo con el propietario que vendió parte del sitio en que se edificaría el convento de las clarisas de Quito, y atribuyéndole las imágenes del Señor Atado a la Columna y de la Virgen Dolorosa, que en su día estuvieron en la cárcel del monasterio concepcionista. José María Vargas, *Arte quiteño colonial*, Quito, Imprenta Romero, 1945. Disponible en Biblioteca Virtual Universal: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/132311.pdf> Consultado el 4/05/2015.

tomadas. Finalmente la Virgen levantó la mano derecha, le dio la bendición y *à filha do se Coração (...)* voltando a si, o seja, ao uso dos sentidos, viu que eram três horas e meia da manhã. (M. S., T. II, p. 10).



Fig. 29.- La venerable M. Mariana de Jesús mide a la Virgen con el cordón de su hábito.

Por los objetivos que albergamos en este estudio, no podemos extendernos en la experiencia de las visiones de este tipo, solo cabe mencionar que son muchas las que recorren nuestro corpus, y que, como se habrá podido apreciar, son sumamente significativas para el abordaje de lo corporal en las vidas de monjas porque abundan las que se extienden más allá de las monjas, entretejiendo consigo facciones y rasgos corporales de los seres celestiales, como ocurre en el caso citado.

4.2.2.-El éxtasis místico: el cuerpo femenino y la materia divina

*“El éxtasis es una presencia total sin objeto, un vacío lleno.
Un estremecimiento atraviesa la nada, una evasión de ser en la ausencia absoluta.
El vacío es la condición del éxtasis, como el éxtasis es la condición del vacío.”*
E. M. Cioran, *De lágrimas y de santos*, 1998.

Según Rodríguez Nóbrega “más allá de las visiones, existe otro tipo de acercamiento a la divinidad que puede ir acompañado de visiones o locuciones. Tal es el éxtasis, raptos o arrobamiento”³⁹⁷. Sin hacer mayores distinciones entre estos términos que los que han ofrecido los autores ya citados, es claro que estos estados místicos eran entendidos como una “gracia”, que confirmaba que la monja se iba elevando espiritualmente en el vuelo hacia la perfección religiosa.

Por otra parte, sin volver sobre los castigos corporales -ya tratados-, sí cabría ver una de sus mayores consecuencias, pues junto a la negación del cuerpo, concomitaba el fenómeno de la despersonalización o desdoblamiento³⁹⁸. Las palabras de sor Francisca Josefa son muy significativas: *Tenía un horror a mi cuerpo que cada dedo de las manos me atormentaba fieramente, la ropa que traía vestida, el aire y luz que miraba.* (F. J. C., p. 167). Tomando en consideración esas mismas palabras, Ferrús y Girona ponderan la enajenación de la religiosa que la va desprendiendo de su corporalidad:

“Este es el relato de una desapropiación, de una esquizofrenia, pero nunca de una pérdida. La ‘ropa que traía vestida’ metaforiza poderosamente ese extrañamiento doloroso hasta transformarlo en una fuente de horror. La identidad prendida a un cuerpo temido, negado, extraño, construye un

³⁹⁷ Janeth Rodríguez Nóbrega, *Arte y mística...*, p. 40. La investigadora, como hemos hecho anteriormente en este trabajo, se detiene en distinguir también el uso generalizado del término, así como aquellos que han “hilado fino” y lo han separado del arrobamiento o raptos.

³⁹⁸ Con David Armengol, “Entendemos como desdoblamiento la huída temporal y fugaz del ego –la instancia psíquica que identificamos como nuestro yo reconocible- hacia una experiencia de liberación que lleva a un estado distinto (aunque complementario, paralelo) al de nuestra identidad habitual. Un desdoblamiento propio de la redención del místico...” (David Armengol, *La fábula mística*, s/d) Disponible en red: <http://www.mas-art.net/expos/expo44/info.pdf>. Consultado el 19 /7/ 2014.

sujeto dislocado, funambulesco, que camina por su propio borde para hacer de la letra el trazo de una piel reencontrada, reescrita”³⁹⁹.

Estamos de acuerdo que no hay nunca una pérdida “física”, pues como agregarán más adelante estas autoras: “La escritura es el lazo tendido en la oscuridad para salir de contener tras nuestra piel aquello que se tema y saber que siempre estaremos habitados”⁴⁰⁰. Por ello, aunque los castigos fueran físicos, ese extrañamiento que indagamos ahora y que se manifiesta en los textos, es evidentemente una experiencia más intelectual que corporal. De la cárcel del cuerpo, claro está, no se puede salir “materialmente”, y nos consta que, de alguna manera, aquellas monjas también lo intuyeron. No obstante, suscribimos lo que dicen las citadas investigadoras acerca de que fue a través de la escritura como aquel impedimento pudo ser sublimado. De ahí que estos espacios que vienen a recoger ni más ni menos que la emocionalidad conventual, subrayen insistentemente, mediante el recurso que ofrece la palabra escrita, el desterramiento del cuerpo. Esta idea también es compartida por Lora Garcés cuando sostiene que: “La escritura está muy cerca de él o de ella -se refiere a los místicos- y le sirve para establecer un símbolo, Además, la escritura es siempre una producción que viene de lo real y el amor del místico o mística se vuelca hacia ese inefable que es Dios”⁴⁰¹.

Es así, que el éxtasis incorpora en sí mismo la complejidad justa que se adecua a la espiritualidad de la época, que por una parte desea con todas sus fuerzas abandonar el cuerpo pero, por otra, parece admitir que esto no es posible. Tiene, pues, la ambigüedad necesaria que, como fenómeno psico-físico que es, permite un “salir” (metafórico y mental), pero también un “permanecer”, ante la insoslayable realidad del cuerpo. De acuerdo a este universo simbólico, sor Francisca Josefa del Castillo, combina las

³⁹⁹ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 39.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ Marta Cecilia Lora-Garcés, “El goce místico...”, p. 34.

sensaciones corporales con la metáfora del vuelo, que en esta ocasión visualiza como un pájaro:

...sentía continuas las ansias de mi alma por irse a su Dios, que parecía levantaba cada instante su vuelo o conocimiento a un bien sobre todo bien, a un ser sobre todo ser; cuando por algún espacio o causa se hallaba detenida o como impedida de aquella corriente o vuelo, en volviendo en sí, corría con más ímpetu: como un río que ha estado detenido y volaba como el ave que se halla suelta de las prisiones (F. J. C., p. 228)⁴⁰².

En este sentido será elocuente, que Úrsula Suárez reviva en su autobiografía las sensaciones corporales, el cuerpo que sigue pesando y el alma que intenta el vuelo. Sus inquietudes advierten cómo el cuerpo, durante el éxtasis, experimenta cierto correlato con la muerte:

En una ocasión, tanto el cuerpo se me ensendió, que el corazón me aleó, no cabiéndome en el pecho, que se me suspendía el resuello, pareciendo que la alma daba un vuelo y que le era pesada carga el cuerpo; entonses, advirtiéndome en lo que estaba haciendo, que el cuerpo tenía como yerto, me senté presto y dije: “Virgen Santísima, ¿qué disparates estoy haciendo que casi me he muerto? y ¿qué hubiera yo hecho si me hubiera salido el alma del cuerpo?... (U. S., p. 192).

Esta introspección, esta ambigüedad entre la vida y la muerte que siente la religiosa chilena, remite a ese estado que ha quedado excelentemente plasmado en los famosos versos de Teresa de Jesús:

“Vivo sin vivir en mí
Y de tal manera espero,
que muero porque no muero.
Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor;
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí.
Cuando el corazón le di,

⁴⁰² Cabe señalar que esta cita corresponde al primer párrafo del capítulo XXXV cuyo título comienza así: *Rápido vuelo hacia Dios, hasta llegar a la unión, que Él mismo se digna declarar por singulares modos...* (Recuerdan las editoras Beatriz Ferrús y Nuria Girona que los capítulos fueron consignados por el sobrino de la religiosa, quien fue su primer editor, véase nota 1, p. 73 del Índice de capítulos).

puse en él nuestro letrero
Que muero porque no muero”⁴⁰³.

Y que tan expresivamente supo esculpir Bernini, aventajando a las más pacatas iconografías de la Hispanoamérica colonial, como puede apreciarse en las siguientes imágenes:

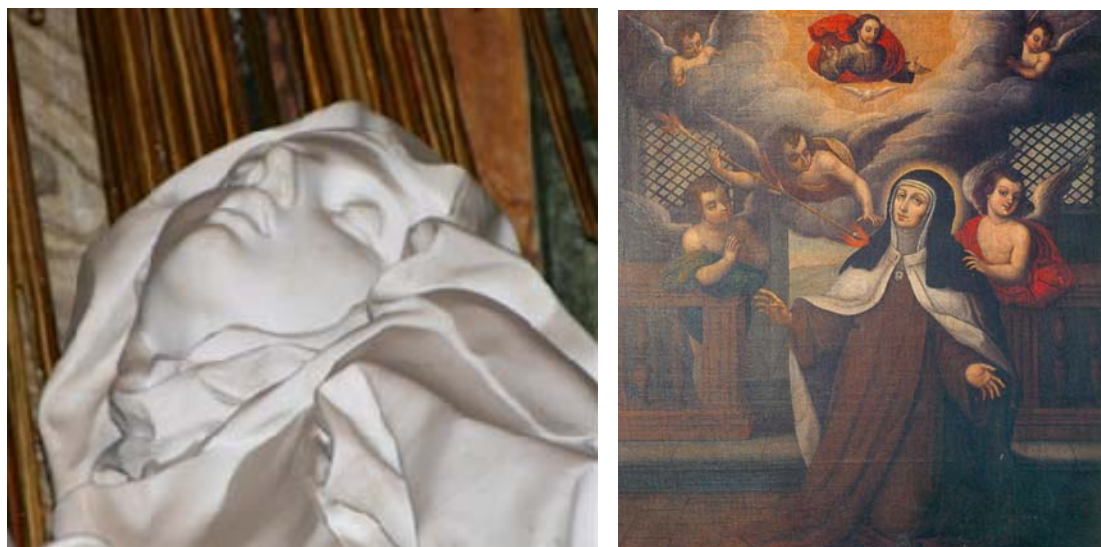


Fig. 30.- Éxtasis de santa Teresa de Jesús. A la izq. Escultura de Bernini (1647-1651); a la dcha. pintura atribuida a Agustín García Zorro S. XVII.

De aquí que cuando las crónicas se refieran a los estados extáticos, la retórica combine el lenguaje poético que envuelve el vuelo místico, la elevación que necesita, con descripciones desbordadas de corporeidad. Como un “salir de sí”, o como un sueño, lo relató la biógrafa de la M. Antonia Lucía:

Una noche estando en la capilla, que llamaban Belen en el Beaterio, estaba yo y mis hermanas, con algunas de las hijas de la sierva de Dios: se había sentado ésta en un poyo de dicha capilla, desde donde estaba hablando, y de repente la vimos que había salido de sí, con los ojos abiertos muy hermosos, clavados en el Cielo, de que quedamos todas atónitas viéndola de ese modo, por espacio de tres ó quatro credos, hasta que volviendo en sí, como quien sale de un gran sueño, y como

⁴⁰³ La glosa completa de la religiosa abulense se encuentra disponible en red: http://www.ciudadseva.com/textos/poesia/esp/avila/vivo_sin_vivir_en_mi.htm Consultado el 5/7/2014.

avergonzada de que la hubiesemos visto, salió con gran prisa para afuera y cogiéndose con las manos la cabeza; una de las hermanas rezelando naturalmente el que cayese y diese algún golpe, por que aun se dudaba iba en sí, salió en su seguimiento á gran prisa, y quando volvió la dicha hermana nos refirió haberla hallado con gran palpitación en el corazón. (J. P., p. 51).

La postura, la dirección de la mirada, el embellecimiento de los ojos, todo es un lenguaje gestual y corporal que define a la religiosa en estado extático y que permite que ese momento sea reconocido por el resto. El cuerpo, siempre dispuesto y compuesto para la teatralidad aleccionadora, se vuelve centro de las miradas de un entorno que se inquieta ante el éxtasis, por ello es que las demás religiosas no pierden de vista a la Venerable cada vez que es atravesada por estos momentos inundados de mística.

Así, en otra ocasión, debieron rescatarla de en medio del agua que la rodeaba, pues la religiosa no parecía darse cuenta de lo que le estaba ocurriendo. La escena es narrada con toda la dramatización que fue capaz de alcanzar la pluma de Josefa de la Providencia:

...habiendo ido un día a hacer oración, se anegó la huerta; y todas nosotras asustadas de ver el aniego fuimos corriendo á ver lo que le había sucedido á nuestra Madre, y la hallamos sentada sobre el agua (...) en oración puesta en Cruz; y nosotras viendo que no estaba en sí por estar arrobada, entramos en el agua y la cargamos y la llevamos a su celdita, y se quedó arrobada como estaba muy buen rato, hasta que volvió en sí, y todas la vimos que salió sin mojarse ni un pie, ni nada de la ropa, y nosotras gozamos del agua y nos remojamos bien por sacarla... (J. P., p. 52).

La construcción de la santidad que va destacando a la venerable, no sólo viene dada por ese estado de arrobamiento que la envolvía frecuentemente, está también en los detalles que, aunque en principio parecen ser colaterales al episodio, claramente refuerzan dicha construcción. En este caso, Antonia Lucía, imperturbable durante todo

el momento que dura su éxtasis, no queda mojada, a diferencia del resto de religiosas que debieron “gozar” del agua para rescatar a su Madre. Ella se eleva, literalmente, sobre las aguas.

La siguiente y última escena que mencionaremos en lo que respecta a los estados místicos de sor Antonia Lucía, y que una vez más se sujeta al mundo de las maravillas y prodigios barrocos, confirma el estado de levitación en el que se arrobaba la religiosa:

En otra ocasión estando una hermana muy mala, desahuciada del médico, fue la sierva de Dios á su oratorio, donde tenia á mi Señor Jesús Nazareno en un altar donde decían misa; y estando clamándole al Señor por la salud de la enferma, se elevó en el ayre en altura de dos varas, hasta llegar á poner la mano en la barba del Señor, y habiendo vuelto de la elevación, le dixo á la enferma: no te morirás, que ya tienes prolongada la vida: y vivió dicha hermana más de cinquenta años después (J. P., p. 53).

Es interesante poner en relación esta cita, con el episodio en que la M. Mariana mide a la Virgen, unidas ambas religiosas por esa cercanía que logran establecer con los seres celestiales. Así como aquella religiosa podía en su visión tocar el cuerpo de la Virgen, esta monja del convento limeño palpa el rostro de la imagen del Señor y se yergue, una vez más, la aproximación de sus respectivas corporalidades, cobrando protagonismo además de la visión, el tacto a través de la mano. Siempre está esa búsqueda de contacto con la corporalidad divina, en el primer caso mediante la visión, en el segundo mediante la imagen como objeto real.

Esa misma necesidad de proximidad a lo celestial aparece igualmente en algunos pasajes de sor Francisca Josefa del Castillo. La religiosa trae esos encuentros a sus páginas con una fórmula que reitera en varias ocasiones “me pareció/parecía...”, y aunque no siempre queda muy claro si es imaginación, visión, deseo o literatura de principio a fin, es de interés, de acuerdo a nuestros objetivos, apuntar la corporalidad con que baña su autobiografía:

Cada vez que levantaba los ojos de mi alma a Nuestro Señor crucificado, me parecía o sentía que mi alma caía como desmayada en sus brazos y en su pecho, como sin aliento. Esto me sucedía repetidas veces [...] Un día, estando con grandes congojas llamando a Nuestro Señor, (...) me parecía que estaba cerca de mí como cuando andaba en el mundo, y que tenía a las espaldas los instrumentos de la Pasión; y tocando con la mano derecha el clavo de la izquierda, le decía “Aquí estoy, alma; ¿qué quieres?”... (F. J. C., pp. 271 y 313).

Nos consta, por su autobiografía, que son muchas las ocasiones en que la presencia inmediata de Dios, no sólo le es visible, sino que la siente con los “oídos del alma”:

Sentía muchas veces ser despertada, movida o consolada, con unas palabras que en lo más alto e interior del alma, le decían: “Francisca, ya eres mía”; y otras veces parecía que desde una altísima cumbre o eminencia, que era entre mi misma alma, me llamaban por mi nombre; bastando aquella sola palabra a encender toda el alma... (F. J. C., p. 228).

De los éxtasis de Mariana de Jesús Torres, algunos –los señalados por el P. Sousa como “éxtasis natalinos”- tienen la particularidad de ser gestualizados con la mirada hacia abajo, a diferencia de la mayoría que son descritos con la elevación de la misma. Pese a esta singularidad, el autor se remite a los tópicos recurrentes, insistiendo en la belleza que adquiere el rostro en dicho estado, en este caso surcado por las lágrimas y por la postura que adopta el cuerpo:

Madre Mariana parecia em êxtase permanente. O colorido rosados vivo de suas faces, sua postura recolhida, revelando profunda contemplação, os olhos baixos e grossas lágrimas que lhe corriam pelo rosto: tudo isso conferia a ela um aspecto belo e atraente, o aspecto de uma santa que preescrutaba o insondable daquele misterio tão terno de nossa santa Religião. (M. S., T. II, p. 57).

Para concluir este capítulo revisaremos el tratamiento de la experiencia mística en aquellas de nuestras fuentes que compendien varias vidas. Primero nos centraremos en

las que recoge Gómez de la Parra y finalmente abordaremos las que contiene la obra de Sigüenza y Góngora.

Cabe destacar que en *Fundación y Primero Siglo*, son pocas las veces que el autor introduce el éxtasis o estados de arrobamiento en la comunidad de monjas carmelitas. Advertimos esto, teniendo en cuenta que en las más de cincuenta vidas que recoge apenas se aborda la experiencia del éxtasis, e intuimos que la probable reticencia del autor puede responder a la razón que expresa la siguiente cita:

“Para la iglesia católica el éxtasis es marginal; no es que lo rechace, pero no le gusta. De alguna manera la Iglesia tiene que reconocer que en la base de todo fenómeno religioso hay una experiencia extática, una flotación, una suspensión (...) Ya en la época de Santa Teresa o de San Juan el éxtasis era muy problemático, porque siempre se sospechaba un contenido diabólico en esas visiones”⁴⁰⁴.

En todo caso no podemos descartar que o bien Gómez de la Parra no encontró este tipo de experiencias en las relaciones de las religiosas, o bien que, en el caso que las hubieran narrado, creyó oportuno omitirlas. Jesús Gómez Jara, en un artículo que trata sobre dos religiosas agustinas de Ávila, señala que sabían que debían cuidarse de la mirada inquisitorial, y por eso las visiones que tienen son tratadas con un lenguaje cuidado y permitido:

“La Madre Isabel de la Madre de Dios especifica casi siempre en cada caso qué clase de visión es la que tiene. Son menos las visiones corpóreas, algunas más son las visiones imaginarias, siendo las visiones intelectuales las más frecuentes. Cuida mucho la Madre Isabel de aclarar esta cuestión para que no haya malentendidos, ni presunciones de ningún tipo, y evitar así problemas con la autoridad eclesiástica, que había legislado muy duramente contra esta moda de visiones y mensajes divinos que creían tener tantas monjas y frailes de la época”⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Néstor Perlonguer, *Antropología del éxtasis*, s/p.

⁴⁰⁵ Jesús Gómez Jara, “De pastoras iletradas a monjas legas místicas. Sobre la espiritualidad y vida intimista de Isabel de Jesús (1584-1648) e Isabel de la Madre de Dios (1614-1687), Agustinas Recoletas en Arenas de San Pedro (Ávila)” en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.) *La clausura*

Pese a todo Gómez de la Parra incluye pasajes en que se acerca bastante a las descripciones habituales, redactadas en el tono acostumbrado, como fue el caso de sor Josefa, quien pidió la intercesión divina en tiempos de sequía:

...la llamaban y viendo que no respondía ocurrieron a buscarla en su celda donde la hallaron elevada toda en Dios, con un rostro tan hermoso, que parecía un ángel. Aguardaron a que volviese en sí y habiendo vuelto dijo gozosa y alegre “Ya mi Señor de Atocha nos envió agua”... (F. P. S., p. 226).

No faltan tampoco las referencias a las facciones de sor Juana de Jesús María, quien,

... levantándose con esta fe ardiente y encendida, todo el día andaba en la presencia de Dios, tan recogida y ocupada en su interior, que aunque estuviese cercada de ocupaciones, mostraba un semblante agradable, modesto y apacible, que se conocía estar siempre en la presencia divina...(F. P. S., p. 256).

También mencionará, en este mismo sentido, a sor Juana de San Antonio, “ejemplarísima religiosa”,

... tan amante y dada al ejercicio de la oración, que todos los ratos que podía lograr después de haber cumplido con las obligaciones de su oficio, los empleaba en hablar y tratar con Dios, siendo siempre lo que meditaba y contemplaba la sacrosanta pasión de nuestro Redentor, cuya santísima humanidad procuraba tener todo el día presente (...) con lo cual estaba siempre en la presencia de Dios con frecuentes jaculatorias y amorosos coloquios que decía y repetía a su Divina Majestad... (F. P. S., pp. 306 y 307).

Casi de idéntica manera se refiere a la vida de sor Nicolasa, calificada de “religiosa muy ejemplar”, que a pesar de sus enfermedades y sus impedimentos físicos, asistía a los ejercicios, de los cuales *salía tan fervorosa, que todo el día andaba en la presencia*

femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición), San Lorenzo del Escorial, Vol. 2, 2011, pp. 663-692 [p. 674].

de Dios, repitiendo jaculatorias tiernas y amorosas a su Divina Majestad, y toda su conversación era hablar de Dios y del trance riguroso de la muerte... (F. P. S., p. 327).

Esta monja, “muy diestra en tocar el arpa y la vihuela”, en ocasiones *volvía herida del divino amor y le decía a su Amante Esposo tiernos y cariñosos requiebros, amorosas y encendidas jaculatorias, con la fervorosa devoción...* (F. P. S., p. 327).

En esta cita y las del estilo, que traen la fórmula del amor-dolor, se advierte la recolección de palabras, frases, expresiones e imágenes mentales que había dejado la tradición literaria y la poesía mística. Ésta última recuerda el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz⁴⁰⁶. Por ello Rubial García señala que:

“Aunque sin llegar a los extremos heterodoxos, 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 erotismo del amor cortés, con sus juegos y alegorías, se entremezclaba con el símbolo del matrimonio entre el alma y Cristo, salido de las interpretaciones cristianas del Cantar de los Cantares”⁴⁰⁷.

De *Fundación y Primero Siglo* citamos también una visión que se fusiona con el arrobamiento, un éxtasis de sor Gertrudis, pero retratado de manera más intimista que los anteriores: *...retirada en un rinconcito del coro vio entrar a su amante Esposo Jesús herido, lastimado y fatigado; llegándose a ella su Divina Majestad, lo recogió en su regazo, abrazándolo con fino amor, pero quedándose transportada y absorta.* (F. P. S., p. 341).

Por último y hacia el final de la obra, encontramos en la vida de la venerable sor Isabel de la Encarnación, la religiosa más elogiada por el autor y a la que dedica más páginas, la narración más representativa del éxtasis, explicado mediante el lenguaje

⁴⁰⁶ Recordemos que los primeros versos del *Cántico Espiritual* dicen: “¿Adónde te escondiste,/amado, y me dejaste con gemido?/Como el ciervo huiste,/habiéndome herido;/ salí tras ti, clamando, y eras ido.”. Disponible en red: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/JCruz/JCruz_CantoEspiritualA.pdf Consultado el 30/7/2014.

⁴⁰⁷ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 180.

ígneo al que habitualmente se recurría para describir el fervor, las emociones y los sentimientos religiosos:

Fue siempre exacta en la oración y tenía las meditaciones como descanso de sus fatigas, en ella se movían más sus afectos que sus discursos, que eran amorosos, tiernos y suaves, en que se levantaba la llama del amor divino, que la dejaban como encendida fervorosa para abrazar todo lo bueno, agradable a su santo Esposo, y apartar de sí todo lo que pudiera disgustarle... (F. P. S., p. 451).

Un éxtasis que -precisa el autor continuando el párrafo- está situado en el referido estado *unitivo*, correspondiente a la séptima “morada” de santa Teresa de Jesús:

... y cuando ya el Señor la halló dispuesta para acercarla a sí, la levantó a la contemplación infusa en que muchas veces perdía el uso de los sentidos, embebida su alma toda en Dios, que le comunicaba entonces altísimas ilustraciones de los misterios de nuestra fe, con que, quedando más arraigada en la firmeza de esta virtud, se levantaba a tales inflamaciones su voluntad, que sentía afectos seráficos y unitivos de tan alto grado, que le parecía se hacía una cosa con Dios en el amor, y ella misma se espantaba con su gran humildad de la vehemencia de estos afectos... (F. P. S., p. 451).

La entrada del *eros* como componente del lenguaje del fenómeno místico ha generado no pocas controversias. Hemos de tener en cuenta que ante la complejidad de asir al menos intelectualmente -como investigadores- un éxtasis místico, es el texto con lo que contamos estrictamente como dato histórico-antropológico. Y será la interpretación que demos a ese texto la que nos acercará a una u otra postura. Asunción Lavrin, por ejemplo, sostiene que:

“El amor conyugal relatado en las biografías no es particularmente erótico, aunque admite la presencia del cuerpo en metáforas de uso tradicional en la escritura cristiana. Ese amor se expresa a través de un espectro de emociones que necesariamente tiene que ser reducidas porque la naturaleza

del amor divino es en sí indescriptible, y porque hay ciertas fronteras en la escritura que no era deseable cruzar...⁴⁰⁸.

Pero lo deseable, no siempre fue lo vivido, experimentado o incluso relatado. Y si en el amor cortés y en el *Cantar de los Cantares* se inspiraron las descripciones del éxtasis, no cabe duda que éste quedó inevitablemente inundado de sensualidad. Podrá cuestionarse, en todo caso, si también se trasladaron las emociones y las sensaciones que se encapsulan en dicho lenguaje, que en origen implican una relación afectiva y sentimental entre hombre y mujer, o si conservaron mecánicamente las expresiones y el léxico, necesarios para describir lo inefable, pero desustanciados de su contenido semántico original, es decir, una retórica pseudo-erótica desprovista de pulsiones. Rocetti señala que: “Lo que los místicos buscan, ante todo, es identificarse en un arrebatado apasionado con el supremo Amante. Lo demuestran las confesiones dejadas por la mayoría de los místicos que son verdaderos romances de amor”⁴⁰⁹. Y, aunque no podemos hacer largas digresiones sobre el asunto, tampoco debemos obviar que hay quienes han sostenido justo lo contrario, es decir, la influencia del lenguaje religioso en la poesía medieval profana⁴¹⁰.

Los estados de éxtasis a los que se alude en *Parayso Occidental*, son tan escasos como en *Fundación y Primero Siglo*. No obstante este vacío -que probablemente responda a las razones ya comentadas-, aquellos que aparecen, se adhieren al canon descriptivo habitualmente en uso. Sirva como ejemplo de ese alineamiento, la típica descripción de “suspensión de sentidos”, que está claramente reflejada en los éxtasis de Petronila:

⁴⁰⁸ Asunción Lavrin, “La vida femenina...”, p. 42.

⁴⁰⁹ Antonella Rocetti, “El éxtasis místico”, p. 372.

⁴¹⁰ E. Michael Gerli, “*Eros y Ágape*: el sincretismo del amor cortés en la literatura de la baja Edad Media castellana” en Evelyn Rugg y Alan M. Gordon (coords.) *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, 1980, pp. 316-319 [p. 372]. Para estos dos términos, el autor distingue el primero como amor humano y el segundo como amor a Dios.

En esta meditación se le suspendían los sentidos, quedándose extática por muchas horas y con tanto extremo, que no sólo no veía ni oía en estos casos, pero ni aun sentía, lo cual se comprobaba con algunas irreverentes travesuras de las muchachas que se criaban en el convento, las cuales no sólo le daban gritos y empujones para ver si volvía de su sabroso sueño, sino que la pellizcaban y, lo que es más doloroso, le clavaban en varias partes de su cuerpo muchas agujas, todo lo cual no era bastante a restituirla al uso de los sentidos, absolutamente ocupados entonces en celestiales empleos. (P. O., p. 285).

Probablemente por ser una “india donada del Real Convento”, el novohispano no le otorga al relato la seriedad que hemos visto le suele dar a dicha experiencia. Prima en el pasaje más un tono de comicidad, dado por las “travesuras” de las educandas, en las que no dejan de advertirse cierta malicia. Pero que el tono no es excepcional, ni tampoco las actitudes de las que compartían la vida en el claustro con la religiosa que experimentaba estos lances, lo demuestra un párrafo muy similar en referencia a la vida de sor María de Jesús, a quien los arrobos “le venían en público” y por ello las <<las monjas, “por ese apetito de saber (que en las mujeres es natural como indefectible inclinación)”, la picaban con agudos alfileres, la pellizcaban en los brazos y la tiraban de la ropa, sin que ella se diera cuenta de nada. Al volver en sí “quedaba molida en el cuerpo...y avergonzada en el alma de ver que le sucedían aquellos raptos en público”>>⁴¹¹.

Mucho más intimista es el retrato que se hace de los éxtasis de sor Marina de la Cruz, en los que el autor se preocupa por darle la solemnidad necesaria con una retórica que apela a la sensualidad, comenzando a declarar que *crecía en ella el íntimo acto de amor divino en que estaba siempre* (P. O., p. 185). Se hace eco de la inmovilidad que dan los éxtasis: *Quedábase algunas veces tiesa y sin movimiento alguno en un mismo puesto, otras la arrebatava el espíritu por esos aires, pero siempre acompañada de*

⁴¹¹ Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 51-87 [p. 76].

semejantes ardores que, como cosa desproporcionada y por eso insufrible a su debilísima y ya casi acabada naturaleza... (P.O., p. 169, en referencia a sor Marina). Y más adelante, el registro de la descripción se eleva buscando las palabras más emotivas para pintar esa fusión entre la religiosa y el “Ser Supremo”:

Fue el caso haber sido llevada en cierta ocasión a la presencia del Altísimo que atrayéndola a sí con unas caricias amorosísimas, comenzó a regalarse con ella pasándole por las mejillas y rostro sus suavísimas manos y, como si no bastase esta acción para que por ella conociese lo que la amaba, le dijo con una ternura en extremo grande: “Hija Marina, consuélate, que tus pecados te son perdonados; pero sigue tus ejercicios y no los dejes.” No había vez alguna que se le acordase estas palabras y acciones, que no prorrumiese en tantas lágrimas y sollozos que causaba espanto. “¡Oh, qué belleza de manos! -decía- ¡Oh, qué palabras!... (P. O., p. 175).

La escena revela, sin duda, que la religiosa había alcanzado finalmente uno de los momentos que durante años había anhelado. No había dado poco a cambio de ello, y por tanto, no podía esperar menos de quien, por quererla con exclusividad para sí, la había puesto sobre un camino suficientemente espinoso, y por ello heroico. La arbitrariedad divina, que rasca nuevamente la morbosidad barroca, la había entregado a dos matrimonios para luego enviudarla, prueba que supo soportar, *porque discurrió que siendo esto disposición de la divina sabiduría, era sin duda alguna lo más conveniente, o porque con su profunda humildad juzgaba no ser digna de tener a su lado a otro sino aquel que Dios le destinaba por compañero* (P. O., p. 125). Luego...*Nuestro Señor le quitó a la hija, que fue cuando empezó como de nuevo el camino de oración y de la virtud...* (P. O., p. 164). Y además le exigió: tiempo, *pues gastaba grandes ratos en rezar el Rosario de María Purísima* (P. O., p. 123); un cuerpo supliciado, ya que mientras rezaba *las más de las veces las acompañaba con una asperísima disciplina con que atormentaba sus delicadas carnes* (P. O., p. 123); y...*el mismo Señor que se lo insinuaba le dio a entender manifiestamente ser gusto suyo el que le celase su honra en*

aquel convento (P. O., p. 150), lo que le acarrió, como hemos visto, los tormentos de sus compañeras. A todo esto, sin extendernos ahora en lo que trataremos más adelante, se le añadirán las persecuciones diabólicas y un sinfín de enfermedades con las que Dios probó su fortaleza espiritual y corporal, hasta el último minuto de su vida.

El éxtasis es el momento en que el esposo puede demostrarle a la religiosa que no está sola transitando el camino de ejemplaridad. Una forma de ir compensando, momentáneamente y en ocasiones, aquellos suplicios terrenales que sólo cesarán con la muerte, si bien la religiosa, por su parte, aunque rogando y gozando los tormentos, los va anotando subrepticamente en su memoria y en su cuerpo, que ha ido capitalizando con las marcas del sufrimiento. Llegado el momento, pacientemente esperado, sabrá recordarle, de manera más o menos explícita, a la divinidad y a la sociedad circundante, la compensación por haber convertido su vida en tributo. Desde la investigación que brinda esta lectura cultural del tema, reformulamos, aplicando la reflexión socio-histórica: cómo es a través del relato del éxtasis, que la religiosa puede demostrar que es una “elegida”, una condición que le dará poder y respeto en el universo simbólico en el que se mueve. Un poder por el que se arriesga, pues el éxtasis como experiencia límite entre lo prohibido y permitido, podía llevarla también a ser tachada de ilusa y a hacerla comparecer ante el tribunal inquisitorial. Apelará al cuerpo y a las palabras que se potencian mutuamente para que este encuentro -entre ella y el Señor- quedara revestido de suprema fruición. Y ahora que ningún padre espiritual ni confesor ni priora se interpone en la *unión*, la religiosa puede hablar, expresarse, ponerle voz a su pensamiento y a sus emociones. Es también el momento en que ésta se permite esa “negociación” con lo celestial, pues la elevación del éxtasis disminuye la distancia que jerárquicamente la separa de Dios. Puede incluso hasta exigir “su lugar”, pensando anticipadamente en el momento de la propia muerte:

¡Oh, bien de mi alma! -le decía a su amado Dios- ¡Oh, fuego suavísimo en que aún no me abraso como quisiera!: teneos allá, Señor mío, vuestros favores, porque nada apetezco de vos en esta vida, sino a vos mismo y, mientras vivo, más bien os hallare entre tribulaciones y entre penas que entre consuelos. Nada quiero deleitarme en la tierra, donde se acaba todo; y todo lo que quiero en el cielo, donde nada falta; reservádmelo todo -¡Oh, gloria mía!- para cuando allá os vea, pero como yo os ame como queréis que os ame, no pretendo ni quiero otro cielo sino daros gusto. (P. O., p. 167).

La idea que Sigüenza maneja acerca de la presencia divina en la vida de una religiosa, a estos niveles de intimidad mística que nos estamos refiriendo, es la de un gozo que no viene inmediatamente a la entrada al convento, ni a la profesión de los votos. Incluso puede no llegarle a muchas, si no se proponen con ahínco este arduo camino de perfección. Por ello recuerda que a Marina esta dicha le llega después de un largo y difícil trecho recorrido:

Este modo de hallarse siempre en la divina presencia, aunque es verdad haber sido el primero o, por mejor decir, el único empeño de su cuidado, también es verdad no haberlo conseguido, sino en los últimos años de su vida, perfectamente, cuando, abstrayéndose de los humanos tratos y recogida en el eminente retiro de su encumbrada celda, practicó el silencio de palabras, deseos y pensamientos, con que se alcanza el que sin hablar, sin desear y sin discurrir se llegue al verdadero silencio místico, cuya quietud sirve de medio para que Dios nos hable, para que se nos comunique liberalísimamente y sin estrechez, para que nos dé a beber el agua de la verdadera y celestial sabiduría en su mismo origen, para que consigo nos una inseparablemente, de que resulta aquella transformación de amor y de voluntades a que se debe aspirar y que consiguió no menos que con todos estos ejercicios la venerable madre. (P. O., p. 166).

He aquí una fórmula más de comportamiento, deslizada sutilmente en un manual de perfección. Silencio, retiro, ejercicios, abstracción del mundo..., actitudes muy pautadas y muy concretas para que la lectora conozca la senda por donde ha de ir:

“El cuerpo de las monjas es atravesado por el ordenamiento social, su constitución obedece a las marcas que inscriben las normas de comportamiento. Las técnicas corporales van signando el cuerpo, promoviendo un ejercicio de apertura y desasimiento interno que posibilita la entrada de la experiencia de encuentro con Dios”⁴¹².

Es, ni más ni menos, que el programa establecido para llegar a Dios, o mejor dicho, para que Él llegue a la religiosa, y la desborde de sustancia divina. Sigüenza apela a la metáfora de la sabiduría como agua que llena e inunda, hasta rebasar el cuerpo de la religiosa, muy a la línea de lo que escribiera Teresa de Jesús en el capítulo 2 de la *Cuarta Morada*: “viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere,...vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros”⁴¹³. De este modo, señala Sigüenza, el cuerpo de la religiosa se prepara para esta particular transmutación:

Y como también en la práctica de esta desnudez y olvido de lo que no es Dios hallase antes, advirtiéndose llena de su grandeza por estar vacía, vestida de su luz por estar desnuda, y transformada en él mismo por estar tan sola, por instantes se ocultaba más y más en la soledad y retiro a que debía estos bienes, que son los verdaderos con que se enriquece el alma.
(P. O., p. 185).

En efecto, estamos ante la redención final del cuerpo, que una vez que fue anulado en sus percepciones sensoriales, luego de aniquilado y supliciado, queda desprovisto de su propio “ser”. Adelina Sarrión lo expresa así: “El lugar del encuentro con Dios es el interior del propio individuo, ahora bien, un interior previamente vaciado de cualquier

⁴¹² Juan Pablo Aranguren Romero, “¿Cómo se inscribe el sufrimiento en el cuerpo? Cuerpo, mística y sufrimiento en la Nueva Granada a partir de las historias de vida de Jerónima Nava y Saavedra y Gertrudis de Santa Inés” *Fronteras de la historia*, año/vol. 012, Ministerio de Cultura, Bogotá, Colombia, 2007, pp. 17-52 [p. 34].

⁴¹³ Teresa de Jesús, *Las Moradas*. Disponible en red: http://hjc.com.ar/teresa_moradas/moradas_4_2.html Consultado 4/5/2015.

imagen, incluso desposeído de sí mismo”⁴¹⁴. Casi podríamos entender que luego de una supresión de “la carne” (“la cárcel”, lo físico) se exige también una supresión del alma de la religiosa, que debe desaparecer para dejar el espacio a la sustancia divina⁴¹⁵. Entonces, paradójicamente, vuelve a cobrar presencia lo corporal, retomando la metáfora del agua que debe extenderse por el cuerpo. Siguiendo esta lógica donde ya la evanescencia del ser es total, nos perderíamos en disquisiciones ya no antropológicas ni históricas, sino teológicas y más todavía, filosóficas. Quedémonos con que se trata de un fenómeno inasible, difícil de explicar mediante el lenguaje, y más complejo de comprenderlo sin él. Rossetti señala, al respecto, que “Los místicos saben muy bien que las palabras por ellos utilizadas no corresponden o corresponden muy mal a sus verdaderos sentimientos, pero quieren hacerse entender; quieren intentar exprimir algo de su ardor y de su fe; por eso están obligados a utilizar unas imágenes”⁴¹⁶. Y en el mismo sentido la investigadora prosigue: “La dificultad de plasmar en palabras lo que en sí es incomunicable lleva a buscar un lenguaje límite [...]. No sirve el discurso racional, modelado por un entendimiento que no es el principal protagonista de estas experiencias...”⁴¹⁷. Tal vez por ello no queda nunca muy claro qué sucede exactamente en el momento del éxtasis, incluso la descripción de santa Teresa es confusa:

“...pues dentro de esta alma hay morada para Dios. Pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero la mete en su morada, y quiere Su Majestad que no sea como otras veces que la ha metido en estos arrobamientos, que yo bien creo que la une consigo entonces y en la oración que queda dicha de unión, aunque no le

⁴¹⁴ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas...*, p. 49.

⁴¹⁵ Esta exigencia de anulación condice con la propia condición femenina: “Parece probable que, en general, la experiencia mística femenina era tanto corporal como mental, y por ello más total, menos escindida, que la de los hombres. Las mujeres estaban en mejores condiciones que los hombres para experimentar más a menudo y más directamente, la unión corporal con Dios encarnado, pues ellas estaban más ligadas a la corporeidad, al nacimiento y a la muerte, al alimento, así como a los cuidados y a la compasión, a la leche, a la sangre y a las lágrimas” (Elisja Schultz van Kessel, “Virgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna” en *Historia de las mujeres en Occidente*, III: 3, *Del Renacimiento a la modernidad*, Madrid, Taurus, pp. 167-229 [p. 198]).

⁴¹⁶ Antonella Rocchetti, “El éxtasis místico”, p. 388.

⁴¹⁷ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas...*, p. 53.

*parece al alma que es tan llamada para entrar en su centro, como aquí en esta morada, sino a la parte superior. En esto va poco: sea de una manera o de otra, el Señor la junta consigo; mas es haciéndola ciega y muda, como lo quedó San Pablo en su conversión, y quitándola el sentir cómo o de qué manera es aquella merced que goza; porque el gran deleite que entonces siente el alma, es de verse cerca de Dios. Mas cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden*⁴¹⁸.

En todo caso, y simplificando al máximo, para la mentalidad de la época se percibió tanto como una fusión de almas (la unión), como una total suplantación de esencia terrenal por divina. Lo que parece quedar claro, si no es el proceso, es la sensación en la que éste culmina. El éxtasis será definido a veces como gozo o deleite; la citada Roccetti hablará incluso de “felicidad mística”, no sin advertir que:

“La felicidad mística no ha de confundirse con el placer sexual; es más bien una exaltación del alma. No cabe duda de que, acercándose a la literatura mística, la pregunta que acude a la mente es cuál será la verdadera naturaleza de ese amor que así se expresa; ese amor descrito por los místicos en términos tan inequívocamente eróticos”⁴¹⁹.

Sin más dilación, por aquí dejamos planteado el fenómeno místico como experiencia cognitiva compleja, y como -por consecuencia- objeto de largas diatribas epistemológicas entre los autores que lo han indagado en profundidad. A nuestro propósito, sirve -como quedó expuesto- la corporalidad que adquieren, tanto el éxtasis como las visiones. De ahí que los pasajes de los escritos conventuales, sean una parte imprescindible para el análisis de la corporalidad femenina y claustral.

⁴¹⁸ Teresa de Jesús, *Las Moradas* (Séptima Morada, capítulo 1). Disponible en red : http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1515-1582_Teresa_d'Avila_Libro_de_Las_Moradas_O_Castillo_Interior_ES.pdf. Consultado el 1/12/2012.

⁴¹⁹ Antonella Roccetti, “El éxtasis místico”, p. 387.

Capítulo V

EL DEMONIO EN LOS CONVENTOS HISPANOAMERICANOS

*“Los mismos demonios me hacen sufrir
casi sin descanso tormentos y pasiones del alma,
más numerosas y acerbadas sin comparación que las del cuerpo”*
Ángela de Foligno (1249-1309)

Bien señala Bernabéu Albert que “hablar del demonio es hablar, sobre todo, de la Maldad, cuestión que se puede rastrear y descubrir en la casi totalidad de las cosmovisiones de todos los tiempos”⁴²⁰. En este sentido, y aunque nos detuviéramos solamente en el mal dentro de la tradición judeo-cristiana, se abre una larga y compleja tradición, que escapa a los propósitos de este trabajo. Nos detendremos, no obstante, en destacar algunos puntos necesarios en los que históricamente el mal, deslindado de su concepción abstracta, se desplaza hacia quien supuestamente lo genera, comenzándose a configurar en la representación del diablo:

“El mal, a partir de la mentalidad europea del Medioevo, se sustancializa elevándose por encima de la sociedad y convirtiéndose de este modo en un ente autónomo, emancipado de la mentalidad creativa humana, objeto elemental e inmutable que lejos de comprenderse como producto sociocultural más se observa como una realidad independiente”⁴²¹.

En esta línea, Yarza Luaces, señala que el diablo comienza a formalizarse (literalmente conseguir forma) una vez que se resuelve una de las grandes contradicciones de la religión, un mundo imperfecto creado por un ser perfecto:

“No constituyó un problema inicial cristiano el conocer la forma del diablo, porque la mayor preocupación residía en justificar su existencia, así como la del mal, en un mundo que era todo resultado de la creación “ex nihilo” de

⁴²⁰ Salvador Bernabéu Albert, “El diablo en California. Recepción y decadencia del Maligno en el discurso misional jesuita”, en Salvador Bernabéu Albert (ed.), *El Septentrión novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2000, pp. 139-176 [p. 140].

⁴²¹ Víctor Vacas Mora, “Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del Demonio Totonaco”, *Indiana* 25 (2008), pp. 195-221 [p. 199].

un Dios infinitamente bueno. Sólo después de resuelta la tremenda paradoja a satisfacción de los escrituristas, comenzó a indagarse sobre la presencia del diablo en textos bíblicos, así como a tratar de ver de qué modo y quiénes eran los que actuaban sobre los hombres”⁴²².

Si bien en las primeras menciones del Antiguo Testamento se presenta como “un personaje anecdótico y muy secundario (...) sus escasas apariciones lo muestran siempre como un ser absolutamente dependiente y subordinado a Dios”⁴²³, la figura tomará aliento principalmente a partir de los apócrifos veterotestamentarios, que señalan a Satán y a los ángeles caídos como responsables del origen del mal entre la humanidad⁴²⁴. Su presencia se multiplicará en los pasajes del Nuevo Testamento “...el papel secundario que tenía en el Antiguo Testamento se transforma en central para el mensaje evangélico”⁴²⁵. No faltaron los padres de la Iglesia en reforzar esta personificación del diablo, en enfatizar el dualismo bien-mal, y en señalar que esa lucha no se daba fuera del cuerpo, sino dentro de él. Así con Agustín de Hipona “es inmediata la identificación entre diablo, mundo y cuerpo”⁴²⁶. A este pensamiento se añadirán más tarde las declaraciones oficiales de la Iglesia Católica que elaboran una teorización del mito del diablo a través de sus concilios⁴²⁷. A partir de los siglos XI y XII, en los que comenzó a ser representado, el tema del demonio toma un giro muy significativo llegando a nuestra época de estudio con una exacerbación sin precedentes:

“Satán pasó de ser un ente puramente abstracto a materializarse en múltiples formas, generalmente animales, en las pinturas y los relieves de las iglesias cristianas. Pero sólo con el Renacimiento y el paso a la Edad

⁴²² Joaquín Yarza Luaces, “El diablo en los manuscritos monásticos medievales”, en *El diablo en el monasterio*, Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato, Centro de Estudios del Románico, Madrid, Ed. Polifemo, 1994, pp. 103-129 [p. 112].

⁴²³ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas...*, p. 106.

⁴²⁴ Para la presencia de Satán y los espíritus malignos en esta literatura apócrifa resulta muy clarificador el trabajo de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, I Introducción General*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, especialmente pp. 329-344.

⁴²⁵ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas...*, pp. 106-107.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 111.

Moderna el diablo se convertirá en el gran protagonista. Hasta tal punto que podríamos hablar de una obsesión demoníaca en gran parte de la sociedad europea desde el siglo XV hasta finales del XVII⁴²⁸.

A estas alturas, y con esta breve reseña⁴²⁹, ya contamos con un imaginario religioso muy sólido y que con el descubrimiento de América se traslada al otro lado del océano Atlántico. A partir de aquí nos interesa manejarlo desde las formas que adoptó en el imaginario colonial -que no elude sus antecedentes medievales- ver cómo se tradujo al espacio textual que nos atañe y la manera en que consigue relacionarse con la corporalidad femenina.

En este capítulo nos proponemos, además, seguir profundizando por los vacíos teóricos todavía existentes en referencia al tema. Como apunta Ramírez Leiva "... las múltiples facetas del demonio colonial están aún por descubrirse" e, invitando a no dejarnos llevar por simplificaciones o generalizaciones, agrega inmediatamente que:

"Resulta obvio que el concepto del demonio no es tan unívoco como a simple vista pudiera parecer, pues se trata de un arquetipo sumamente rico que hay que explicar en diferentes esferas de la realidad y de la irrealidad, lo que da pie a afirmar que el estudio del demonio exige un análisis sin prejuicios, no sólo de la moralidad, son también de la estructura de la realidad colonial, fuertemente imbuida del orden moral"⁴³⁰.

⁴²⁸ *Íbid.*, p. 119.

⁴²⁹ Evidentemente, existe una extensa bibliografía para quien desee profundizar en la historiografía de la figura del diablo, no obstante remitimos a algunas obras que pueden ser de interés: Arturo Graf, *El Diablo*, trad. española de M^a. Isabel Andreu, Barcelona, Editorial Montesinos, 1991; J. Burton Russell, *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, 1984, traducción de Rufo G. Salcedo, Barcelona, Laertes ediciones, 1995; Luther Link, *El Diablo*, trad. Pedro Navarro, Madrid, Síntesis, 2002. Para el ámbito novohispano pueden consultarse los siguientes autores: Berta Gilabert, *La idea del mal y el demonio en los sermones novohispanos: arquidiócesis metropolitana, siglo XVII* (tesis) México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2003; Pilar Gonzalbo, "Fernando Cervantes: The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain", en *Historia Mexicana*, 4, vol. XL-VII, (1998), pp. 857-861; Anel Hernández Sotelo, "El demonio americano y su herencia medieval", *Amerística*, Año 5, 8 (2002) pp. 27-44.

⁴³⁰ Edelmira Ramírez Leyva, "El demonio en el discurso de algunos procesos inquisitoriales" en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino...*, pp. 341-350 [p. 348].

Retomando el énfasis en la corporalidad, como eje que atraviesa todos los capítulos de la presente investigación, cabe hacer referencia a una entrevista en que Jaime Humberto Borja señalaba la importancia de historiar del cuerpo:

“...cuando uno aborda el problema del demonio, se toca directamente lo que es corporeidad. El demonio es la tematización de todos los temores frente a lo material: la corporeidad, la sexualidad, la alimentación; en las culturas premodernas, todo lo material termina relacionado con la idea de *lo demoníaco*”⁴³¹.

En base a esta idea, pero haciendo el camino inverso, seguiremos transitando en el tema de la corporalidad recogiendo aquí los episodios que en nuestro corpus aluden al demonio, pues “a lo largo del periodo barroco se incrementará el número de monjas visionarias quienes, frente a las visiones reconfortantes de la mística de los primeros tiempos, experimentarían continuos ataques diabólicos”⁴³².

La santidad de aquellos siglos -como hemos venido constatado-, como construcción cultural y religiosa que fue, exigía “coleccionar y sumar” virtudes siempre más válidas cuando se conseguían a través del esfuerzo y del dolor. Saber soportar y resistir era una actitud ponderada, y si la fortaleza de la religiosa -tanto física como espiritual- podía exhibirse frente a todo lo que se ha señalado (degradación de los sentidos corporales, disciplinas, cilicios, solicitados azotes de terceras, los agravios morales y físicos de las demás. etc.), las apariciones demoníacas se sumaron a todo ello con gran peso y significación.

Fue la oportunidad que tuvieron las venerables (y las crónicas por ende) para demostrar que además de saber llevar la serenidad en el rostro, la humildad en la compostura y el recato bajo el hábito, eran capaces de transformarse en admirables combatientes que se animaban a enfrentar al mal.

⁴³¹ Nina Alejandra Cabra, “La creación de una pregunta: historiando el cuerpo con Jaime Humberto Borja”, *Nómadas*, 38, (2013), pp. 219-228 [p. 222] (las cursivas pertenecen al original).

⁴³² Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, pp. 44-45.

Partamos pues, en este capítulo, aceptando que el mal se introdujo en la vida conventual –reflejo de la mentalidad de la época-, como una “realidad” que, aunque en primer plano aparece como un obstáculo a la vida de perfección, da en última instancia, la posibilidad de seguir edificándose ante los ojos de los demás. Este “ente autónomo”, como lo refiere Vacas Mora, tuvo una variedad de formas, colores y nombres, que además de recoger elementos del imaginario medieval, sincretizó la impronta surgida de lo americano y colonial. Paralelamente, en el nuevo contexto poblacional, también hubo –como señala Berta Gilabert- una “demonización del otro”, como había ocurrido anteriormente con judíos e islamistas en la península⁴³³. Esta fue la primera razón por la que rápidamente se trasladó el concepto de lo demoníaco en el Nuevo Mundo, “...el discurso sobre el Diablo fue una herramienta para extirpar las idolatrías, a través de la demonización de las deidades prehispánicas”⁴³⁴. Asimismo, una segunda razón, que agrega la autora, es la rapidez con que América debió apropiarse de un imaginario que en Europa se había gestado en más de XVI siglos. Esto provocó el surgimiento de elementos propios, facilitando los mecanismos de identificación y cristianización del Nuevo Mundo⁴³⁵. Finalmente -concluye Gilabert- hay una razón que se trasladó y permaneció intacta:

“...el Demonio en estas tierras americanas siguió cumpliendo una de sus mas antiguas tareas: la de chivo expiatorio. En muchísimas ocasiones, estos encuentros con los esbirros del mal esconden luchas de poder, envidias, frustraciones, subversiones, resistencias frente al orden establecido y un sinfín de actitudes que nada tienen que ver con lo sobrenatural, sino con cualidades humanas”⁴³⁶.

⁴³³ Berta Gilabert, “No nos dejes caer...Tentaciones del Demonio en el México virreinal”, pp. 75-84 [p. 77] (Trabajo presentado en el *XV Congreso Internacional de AHILA*, Leiden, Países Bajos, 2008). Disponible en red: <http://132.248.130.20/revistadecires/articulos/art12-5.pdf>. Consultado el 2/5/2015.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 82. En este sentido resulta muy pertinente el dato que brinda A. Rubial: “Todavía en el siglo XVI los cultos ofídicos mexicas y los naguales eran considerados por los misioneros españoles como manifestaciones de Satán” (A. Rubial García, “Entre el cielo y el infierno...”, p. 34).

⁴³⁵ Berta Gilabert, “No nos dejes caer..”, p. 82.

⁴³⁶ *Ibid.* pp. 82-83.

Lo que compendia Gilabert (luchas de poder, envidias, etc.) lo hemos podido advertir en los conventos, especialmente en las elecciones de priora. Y no deja de ser también lucha de poder, posicionarse como elegida si, ante los embates diabólicos, puede mostrar que sale airosa tanto en su castidad como en su capacidad para poder triunfar sobre el mal. De ahí que los textos tanto puedan describir a la modélica religiosa, destacada por su humildad y recato, como a la que es capaz de convertirse en temeraria y aguerrida “amazona”⁴³⁷, dispuesta a defender al Señor, con su espíritu y con su cuerpo. El tema es más complejo aún, pues la religiosa deberá luchar por sí misma, porque el demonio no era sólo enemigo del Señor cuando intentaba corromper a los seglares, sino también y en especial, lo era de ella, a quien querrá quitar del camino de la edificación espiritual, y sobre todo, tratará de engañarla y ofrecerle una variedad de tentaciones. Y, yendo más allá en esta concatenación de enemigos, volvemos a circular sobre un tema recurrente, pues la religiosa tiene a este enemigo externo porque primeramente tiene a su cuerpo como enemigo inmediato: “...junto con el erotismo sagrado, también es posible encontrar una tentación diabólica de naturaleza erótica. Para las monjas místicas coloniales, el cuerpo es receptáculo del mal y el deseo carnal, tentación del diablo”⁴³⁸.

Ya hemos señalado que los padres de la Iglesia fueron responsables de estructurar la idea que vincula el mal con la mujer, como lo hizo san Agustín, quien ante todo ve la culpa de la mujer en el pecado original, no en vano es la responsable de haber introducido el mal⁴³⁹. Esta tradición misógina será retomada y reformulada posteriormente por otros santos y doctores, como Tomás de Aquino, quien “no la

⁴³⁷ Cabe mencionar que sor Teresa de Jesús, una religiosa y visionaria poblana, profesó en la llamada “milicia de las descalzas amazonas”, lo que muestra el lenguaje bélico que se introduce en el pensamiento religioso y por tanto en las crónicas conventuales (ver Asunción Lavrín, “La vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review* Vol. 2, Issue 1-2, 1993 pp. 27-51 [p.35]).

⁴³⁸ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar”, p. 44.

⁴³⁹ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas...*, p. 32.

considera la causa del pecado, sino un mero instrumento utilizado por el demonio”⁴⁴⁰. Y como este pensamiento abarcaba la generalidad de la condición de mujer, se introdujo, a través de la naturaleza femenina, en los conventos. No obstante, cabe aclarar que la intromisión del diablo es una prueba que Dios les pone a las venerables para que puedan probar hasta dónde es fuerte en su voluntad, fe y entrega:

“Satanás, como ser creado, no es omnipotente y sólo puede obrar con el permiso de Dios, así es que muchos contactos que el Diablo establece con los hombres tienen como propósito divino probar la fortaleza y hacer más firme la fe”⁴⁴¹.



Fig. 31.- San Millán luchando contra el diablo.
Detalle de tablilla. S. XI⁴⁴².

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ Berta Gilbert, “No nos dejes caer...”, p. 75.

⁴⁴² San Millán (Berceo 470/473-574) fue un pastor anacoreta, cuya vida fue documentada por Braulio de Zaragoza hacia el año 640. (Imagen y datos tomados de Vitalino Valcárcel, “Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas”, *Cuadernos del Cemyr*, 11 (2003), pp. 133-156).

En dicho contexto, nuestras fuentes hacen el tratamiento esperado del tema en términos generales, pero varía la extensión y el énfasis que pone cada autor/a al respecto: desde breves y sutiles menciones, a notables exorcismos en los que se involucran importantes personalidades que lo hacen trascender los muros conventuales para llegar al siglo. Lo cierto es que, en mayor o menor grado, en todos los escritos que manejamos aparecerá el tema de lo demoníaco y sus representaciones, pues no había crónica conventual que se preciara si no contenía algún episodio que involucrara las huestes del mal. Y no es excepcional que nuestras fuentes contengan estos relatos, pues son parte de una generalidad que constata Alberto Ortiz al señalar que:

“A través de la historia se han escrito muchos y variados textos que relatan la vida de mujeres y hombres santos, beatos, iluminados, místicos, y personas diversas presentadas ante el resto de la sociedad como ejemplos de la fe cristiana. El género hagiográfico es amplio. La mayor parte de ellos contiene un pasaje o capítulo dedicado al enfrentamiento y resistencia que el personaje supuestamente vivió frente al diablo...”⁴⁴³.

Presencia narrativa que también enfatiza Millar Carvacho: “En la medida en que los enfrentamientos con el demonio se transformaron en una verdadera prueba de santidad, los relatos de tales hechos pasaron a ser capítulo frecuente de las hagiografías”⁴⁴⁴.

En consecuencia, cada subcapítulo que comprende este apartado se sujetará a la importancia y extensión que el Maligno tiene en cada uno de nuestros textos.

⁴⁴³ Alberto Ortiz, “Retórica del demonio inventado. La novohispana María Lucía Celis y el discurso demonológico tradicional contra la falsa beatitud”, en Manuel Pérez y Alberto Ortiz (eds.), *Crónica, retórica y discurso en el Nuevo Mundo*, México, Universidad de Zacatecas, 2014, pp. 91-111 [p. 93].

⁴⁴⁴ René Millar Carvacho, “Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú Virreinal. Siglo XVII”, *Historia*, N° 4, vol. 2, (2011), pp. 329-367 [p. 338].

5.1.- SOR ANTONIA LUCÍA Y EL SUEÑO DEL *TORO PRIETO*

De las fuentes que manejamos como corpus, la biografía de sor Antonia Lucía es la que menos referencia hace a los embates del demonio. Por ello nos será posible señalar todas las veces que aparece y bajo qué códigos se maneja dicha figura.

Una primera alusión, con el nombre de “Lucifer”, deja señalado otro apelativo muy usual en ésta y en las demás crónicas, la de “enemigo”. La venerable Antonia Lucía deseaba contrarrestar los objetivos de las fuerzas del mal por medio de reiteradas reconstrucciones vivientes del *via crucis*, en las que debía participar su comunidad. En concordancia con las medidas de su mentora, Josefa de la Providencia escribe:

Porque así como Lucifer nuestro enemigo capital, con su infernal cuadrilla, y los que siguen su rebelión y bando infernal, procuran con todas sus fuerzas y astucias, borrar de la memoria y conocimiento de todos los mortales hijos de Adan lo infinito que padeció nuestro Redentor (...) y como nuestro enemigo capital, por lo mucho que le interesa y gana en que los mortales olviden este infinito beneficio, esta dolorosa y afrentosa pasión... (J. P., p. 37).

Esa necesaria y redundante identificación del enemigo, responde a uno de los tópicos barrocos que señalara Álvarez Santaló y que comentamos en páginas precedentes, el “síndrome de batalla”. Continuando con las ideas que maneja este autor, en la época “la escalera de enemigos” y, al mismo tiempo, el concepto de enemigo suben hasta la más absoluta intransigencia...⁴⁴⁵.

No obstante hasta esta primera mención, en las palabras de la biógrafa, predomina más la idea del mal en abstracto, ubicando sí a Lucifer y sus demonios acompañantes, pero sin caracterizarlos al detalle como aparecen en otras *vidas*.

⁴⁴⁵ León Carlos Álvarez Santaló, “La religiosidad barroca...”, p. 26.

Una segunda vez, el “enemigo” vuelve a ser mencionado en relación a las enfermedades de sor Antonia Lucia. Aquí sí aparece más tangible la figura del demonio, al cual le atribuye la religiosa las secuelas de sus enfermedades⁴⁴⁶:

Había estado un dia fuera de los achaques de hijada y ahogos, con otros males muy acerbos, y espirituales dolores, camino en que el Señor la llevaba, y especial un frio, y desencaxe de los huesos que le daba desde una batalla que tuvo visible del enemigo, de cuyo espanto y horror le quedo esto, y me dixo, que con la gracia de Dios le había vencido... (J. P., p. 45).

Podemos deducir y confirmar a través de la cita que estas batallas a veces se daban de manera “visible”, como fue el caso, aunque muchos encuentros con el enemigo tenían lugar en el interior del alma de la religiosa. Asimismo, y aunque breve, esta cita condensa los componentes que generalmente aparecen en cualquier encuentro con lo demoníaco en lo que a textos de corte hagiográfico se refiere. En este sentido, Ortiz determina cuatro “campos semánticos” para estas escenas que, aunque inverosímiles, son requeridas en el esquema narrativo que exige la ejemplaridad religiosa. El episodio, pues, según los criterios del investigador, reúne los siguientes campos semánticos:

“es, por supuesto, necesario, ya que tal enfrentamiento constituye el primer paso para la consecución de los aspectos significativos en juego; es probatorio, ya que el sujeto lo enfrenta en momentos críticos a manera de examen de virtudes como la pureza, la fe y la templanza; es violento, el demonio atacará agresivamente cuerpo y ánimo, ocasionando lesiones físicas dolorosas; es purificador, pues al final de la batalla el personaje principal de este tipo de narraciones, cuyo objetivo manifiesto sin duda pretende la ejemplificación de virtudes y cualidades cristianas, sale

⁴⁴⁶ Demonio, cuerpo y enfermedad será para la época un trinomio de gran aceptación. Bástenos ejemplificar con las palabras de un médico de la época -Iván de la Torre Barcarzel- en su *Libro primero de las partes esenciales del cuerpo humano, que la medicina considera* (1668): “supone claramente el Concilio, que hay muchas enfermedades causadas en los hombres por el demonio y sus artes [...] puede destemplarnos la salud, y humores e introducimos cualquier enfermedad”. Citado por Deyanira García Martínez, “El “accidente de epilepsia” en el convento de religiosas del Glorioso y Máximo Doctor Señor san Jerónimo en la Puebla de los Ángeles”, en Alicia Bazarte Martínez (coord.), *Desde el claustro de la higuera. Objetos sacros y vida cotidiana en el ex Convento Jerónimo de San Lorenzo*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2007, pp. 157-196 [p.162].

necesariamente vencedor y fortalecido del terrible encuentro para reafirmar su carácter iniciático⁴⁴⁷.

Si bien, como ya dijimos, la presencia diabólica en esta *vida* es escueta, resulta de interés la visión que la religiosa tiene en un sueño, que es probablemente el episodio más relevante del texto. En el relato, que incluye la participación activa y testimonial de la biógrafa sor Josefa, ella rememora y escribe⁴⁴⁸:

...que habiendose quedado la sierva de Dios en el Coro en oracion, me quedé yo escondida en un rinconcito del mismo Coro, y al cabo de mucho tiempo empezó a llorar la sierva de Dios, y yo de ver lo mucho que lloraba, salí de donde estaba, y me llegué y le dixé: Mamita, que tiene Usted que está llorando tanto? A lo qual me respondió: hija estaba en oración, y me dormí, y ví que entraba un Toro muy grande prieto con unas astas, que topando en las puertas de la Iglesia se podía entrar; y viendo aquello, le dixé á mi Señor que significaba? Y me respondió: hija esa es la heregia que llegará a la Puerta, más no entrará. Como soñé esto, de eso hija lloraba... (J. P., p. 123).

A partir de esta cita, nos permitimos apuntar dos rasgos que se presentarán de manera habitual en las autobiografías y biografías conventuales:

Primero, y como ha quedado evidenciado en las palabras de Josefa de la Providencia, comprobaremos, en este y otros casos, el simbolismo que adquiere el color negro en estos pasajes que involucran al mal o a los demonios que lo representan.

Segundo, uno de los aspectos más destacados de esta entidad es su capacidad de transformación. En este caso hay una zoomorfización, admitida en un sueño y manejada como metáfora, pero no será esta su única figura. La evocación del toro podría interpretarse en la línea que lo hace López Méraz, ante un texto de Mendieta en el que éste relaciona al animal con el mal:

⁴⁴⁷ Alberto Ortiz, “Retórica del demonio inventado...”, p. 93.

⁴⁴⁸ Nótese que estas biografías, cuando son escritas por una religiosa que presenció el pasaje que está redactando, adquieren también los rasgos de una autobiografía.

“Creemos que la malignidad del toro tuvo que estar relacionada con su aspecto pagano al ser la representación de deidades o figuras míticas precristianas, como el dios egipcio Amón que posee cuernos en la cabeza, igual que la imagen común del diablo y el minotauro griego”⁴⁴⁹.

Volviendo a las menciones diabólicas que recoge la biógrafa Josefa, ésta comentará una vez más sobre el maligno, entreverando sus propios fragmentos autobiográficos con los de la vida de sor Antonia, cómo alberga pensamientos “malos y molestos” contra la sierva de Dios (sor Antonia Lucía), señalando al diablo como indudable inductor. Ahí la venerable, haciendo notar su don de “conocer interiores”, va diciendo cuánto le aflige lo que Josefa piensa de ella, y así, sin nombrar a nadie, va desvelando lo que su biógrafa tenía en su mente, quedando ésta -según escribe- temblando y llena de miedo.

Finalmente, (omitiremos una última alusión del maligno con un seglar por considerarla poco relevante) se traslada al texto un diálogo sostenido entre el Maligno y la sierva de Dios:

...y así en una ocasión rezando el Rosario con su Madre, se le apareció el enemigo, y le dixo: “tú y tu Madre, sois dos Santas”: à que la sierva de Dios respondió, y le dixo: “ven tú, y seremos tres Santos”, con lo qual salió el enemigo hecho una furia, y maldiciéndola (J. P., p. 110).

Las citas que tenemos hasta aquí reunidas en torno a la presencia demoníaca en la vida de sor Antonia Lucía no llegan ni llegarán a dar los rasgos faciales y corporales que Satanás alcanza con suma precisión en otras fuentes. Descrito más a partir de sus acciones y las consecuencias que se derivan de ellas que por sus características físicas,

⁴⁴⁹ Óscar Fernando López Meraz, “Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio” *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 34, (2008), pp.131-155, [p.148] Para ilustrar mejor la idea, transcribimos la cita de Mendieta que ofrece el autor: “vieron también una vaca ó toro con un cuerno quebrado y en el otro una soga arrastrando, que andaba por la plaza de la ciudad y arremetía contra los que querían ir á socorrer la casa del adelantado [...] y todos tuvieron por cierto que aquel animal que allí apareció, más fuese demonio que toro ó vaca, como á quienquiera parecerá lo mismo según toda razón” (*Ibid.*, p. 150).

los lectores de esta *vida* debieron recurrir a pensarlo, es decir, a recrearlo mentalmente de acuerdo al imaginario de la época:

“...en las hagiografías figuran numerosas referencias a un acoso demoníaco en que no se especifica la forma en que se presenta, pero por el contexto queda la impresión de que ha sido bajo una forma humana. Esto se puede inferir a partir de los diálogos que se generan entre el “santo” y el demonio. Las hagiografías las presentan como conversaciones entre dos personas y mayormente como discusiones, en tono generalmente violento”⁴⁵⁰.

Agregaré Millar Carvacho en su análisis contextualizado en el virreinato del Perú – donde, recordemos, transita la vida de sor Antonia Lucía- que el diablo se aparecía a hombres y mujeres virtuosos de esta demarcación: “Sin embargo, las referencias hagiográficas no son muy explícitas en las descripciones de los demonios acosadores, siendo en todo caso las vidas de mujeres las que más información contienen al respecto”⁴⁵¹. En esta región, las apariciones -profundiza el investigador- y las figuras que más se reiteran son las del demonio como perro, como negro o “amulatado” y como serpiente. Así el dominico Meléndez, calificador del Santo Oficio, describe dicha aparición bajo la forma de un “robusto alano, negro de color y de aspecto fiero” que despedía olor a azufre muy fétido⁴⁵². Una vez más las percepciones sensoriales vuelven a cobrar protagonismo, si los olores buenos están asociados a la virtud, la hediondez será el atributo del demonio: “El diablo huele. Es sabida la insistencia de los textos en destacar el buen olor que desprenden los cuerpos santos. Se trata de un lugar común. Como es normal los diablos huelen fétidamente”⁴⁵³. En efecto, el olor a azufre será el rasgo olfativo con que se pueda distinguir al demonio y sus dominios. Ya desde el siglo

⁴⁵⁰ René Millar Carvacho, “Narrativas hagiográficas...”, p. 341.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 343.

⁴⁵² *Ibid.* Cfr. Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú del orden de Predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, 1681-1682, II:115.

⁴⁵³ Joaquín Yarza Luaces, “El diablo en los manuscritos...”, p.118.

XIII, Ramón Llull le recordará al potencial pecador que, “percibiendo los malos olores, considere los que padecerá en el infierno, de azufre y de otras cosas semejantes”⁴⁵⁴.

Regresando sobre las crónicas de la época, las actitudes de las religiosas hacia el demonio son variadas, y generalmente dependientes del grado con que las ataca el diablo en cada aparición. A veces, éste parece comportarse como niño travieso, aportando la particular pincelada de humor que, de tanto en tanto, se cuelga en los pasajes, y generalmente, luego de ser regañado o humillado por la religiosa, sale de escena como lo haría un infante enfadado y caprichoso. Según Ayala, el demonio, salvo que para sus innobles propósitos le conviniera ser amable y solícito, lo usual era que, ante el rechazo, escogiera actuar entre dos maneras posibles “o se retiraba con la cola entre las patas, corrido por haber sido descubierto en sus acechanzas, o reaccionaba de forma violenta en contra de su descubridor”⁴⁵⁵.

Este rasgo de conducta infantil se incardina en una tradición de muy larga data:

“Si bien las cargas emotivas iniciales tendieron a ser dramáticas buscando provocar el temor de los fieles para que estuvieran en guarda contra el Enemigo, no faltaron entre ellas otras que nos presentan más bien a un Diablillo chocarrero que se dedicaba a hacer maldades pero siempre resultaba vencido, burlado y a veces hasta escarnecido por sus víctimas gracias a la fe que éstas depositaban en Dios”⁴⁵⁶.

Otras veces, en el citado afán de amedrentar, aparecerá desplegando toda su malicia, ira y violencia característica, y así el imaginario y el texto pueden operar con el temor y

⁴⁵⁴ Cfr. R. Llull, *Obras literarias*, ed. Miguel Batllori y Miguel Caldentey, BAC, Madrid, “Félix de las Maravillas”, cap. 58, p. 787 (citado por J. Yarza Luaces, *Ibid.*, p. 119).

⁴⁵⁵ Javier Ayala Calderón, *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guanajuato, 2010, p.188.

⁴⁵⁶ Basándose en los estudios de Joaquín Yarza, Ayala recoge este origen de “traviesos negritos” que molestaban a los monjes provocándoles tentación, como los viera Macario de Alejandría (¿310-408?) “pequeños etíopes que corrían, volaban y hacían bufonadas para llamar la atención” (*Ibid.*, p. 158) Asimismo, cabe destacar la profundización que el investigador mexicano hace en el capítulo III de su obra -“El diablo y lo negro”-, donde explica los posibles orígenes y vinculaciones del Maligno con dicho color (refiriéndose particularmente a las teorías de Luther Link- Jeffrey Burton y José María García González); así como el debate teórico que se plantea en cuanto a sus representaciones en el Nuevo Mundo donde no solamente lo negro entra en juego sino también el componente indio.

el horror, que, como hemos dicho, son los ingredientes más eficaces de la didáctica conventual. Estas son las verdaderas escenas de batalla, que no sólo involucran el esfuerzo físico de la religiosa, sino que la dejarán con el agotamiento espiritual correspondiente.

5.2.- SOR FRANCISCA JOSEFA DEL CASTILLO Y UN INDIO MUY QUEMADO Y ROBUSTO

En el convento tunjano, la monja clarisa también debió enfrentarse con el diablo, mucho más presente que en la *vida* anterior. De ahí que tengamos que recurrir a la selección de algunos párrafos que consideremos representativos para continuar con la reflexión del tema.

Confirmando que los sueños eran ocasión propicia para que los demonios aparecieran con algún desgraciado propósito, en la vida de sor Francisca habrá referencia a varios de ellos. Al poco de iniciar el relato de su vida -en el primer capítulo, cuando todavía estaba con su familia- asegura que: *Algunas noches en sueños veía cosas espantosas*, para a continuación hilvanar dos muy elocuentes, que ilustran los miedos que la sociedad colonial tenía al infierno, al purgatorio y al mal. El relato del primer sueño dice así:

En una ocasión me pareció andar sobre un entresuelo hecho de ladrillos, puestos punta con punta, como en el aire, y con gran peligro, y mirando abajo veía un río de fuego, negro, y horrible, y que entre él andaban tantas serpientes, sapos y culebras, como caras y brazos de hombres que se veían sumidos en aquel pozo o río (F. J. C., p. 86).

Lo soñado se vuelve tan real que el fuego se traslada del universo onírico a la piel de la joven: *yo desperté con gran llanto y por la mañana vi que en las extremidades de los dedos y las uñas tenía señales del fuego...* (F. J. C., p. 86)⁴⁵⁷. El mal, vuelve a ser

⁴⁵⁷ En otras *vidas* la visión de las ánimas del purgatorio también dejarán quemaduras corporales, a veces localizadas en los brazos, las muñecas o las manos de las religiosas. Son pruebas fehacientes que señalan que la venerable tiene o ha tenido contacto, mayormente con las ánimas. Similar al caso arriba citado le sucede a sor Tomasina del Jesús María. En aquella oportunidad -comenta Sigüenza- un clérigo se paseaba por las escaleras del convento y espantaba a las religiosas. Tomasina lo ve en uno de sus sueños y éste le solicita que ella y su comunidad recen para que él pueda salir del purgatorio donde recibía gran tormento: La religiosa le explica que hará su parte, pero que las demás no le creerán (*“Lo que a mí me pertenece lo haré de muy buena gana luego al instante; pero en lo que toca a las oraciones no sé si me creerán las religiosas aunque se lo diga”*); por lo que será su cuerpo el que testimonie los acontecimientos sobrenaturales (en la época, cabe deducir, era más creíble la prueba física que las palabras de una mujer, aunque monja): *Tenía cuando esto decía puesta la mano izquierda sobre la frente y descubierto el brazo y, diciéndole el difunto “sí te creerán”, se lo cogió por la sangradera. ¡Oh, Dios santísimo, cómo será el fuego que eternamente ha de abrasar y no consumir a los que mueren en tu*

representado como animal, en este caso por una serie de alimañas, siendo la serpiente una de las formas recurrentes por directa asociación al pecado original. Si no aparece como un animal feroz, puede buscar encarnarse en aquellos que tienen un aspecto o una textura desagradable, como señala Gilbert⁴⁵⁸.

El barroco colonial, como el peninsular, albergó un especial pavor a ese espacio que se entreabría entre la muerte física y la llegada al cielo, en caso de alcanzarlo. El purgatorio y el infierno eran escenarios temidos por la tortura física, presentados a través de los cuerpos envueltos en llamas, quemados y abrasados en las hogueras.



Fig. 32.- *El Infierno*, P. Hernando de la Cruz. S. XVII.

Y no era para menos, pues existe una abundante literatura, además de los mismos textos que nos ocupan y de las pinturas que llegaban a los conventos –de la que es una muestra la imagen antecedente-, que incide en la mentalidad de la época, ocupándose de especificar, con lujo de detalle, los sufrimientos que les esperaban a infieles y

desgracia (...) Llególe el incendio a la M. Tomasina hasta las mismas entrañas, a cuyos gritos y al olor de carne quemada despertaron todas sus connovicias y maestras con notable asombro. (P. O., p. 307).

⁴⁵⁸ Berta Gilabert, “No nos dejes caer...”, p. 77.

pecadores. Un ejemplo especialmente significativo nos lo brindan las descripciones del jesuita Luis de la Puente, en las que se recoge un ejemplo de mortificación para cada uno de los sentidos:

“La vista será atormentada viendo cabe sí a sus enemigos, y padeciendo visiones horribles... El oydo estará siempre oyendo blasfemias... maldiciones... ahullidos, y bramidos espantosos... El olfato estará oliendo cosas hediondas...que saldrá de los cuerpos condenados... El gusto en la garganta y lengua, gustará cosas amarguísimas...con terribles arcadas... Un hambre canina y una sed rabiosa... El tacto... en todo el cuerpo padecerá grandes tormentos, desde la planta del pie, hasta la coronilla”⁴⁵⁹.

Volviendo sobre los sueños de la religiosa tunjana, la negritud del fuego y de la atmósfera que anteriormente se presentaba en el río y que se inscribía en la geografía del sueño, regresa para contextualizar el siguiente episodio, representando la ausencia de luz, la ausencia de Dios. En su segundo sueño -el cual más o menos retoma los mismos componentes que el anterior, pero recolocados ahora en otro paisaje-, lo demoníaco está representado por los “espíritus malos” que torturan a los condenados:

Otra vez, me hallaba en un valle tan dilatado, tan profundo, de una oscuridad tan penosa, cual no se sabe decir ni ponderar, y al cabo de él estaba un pozo horrible de fuego negro y espeso; a la orilla andaban los espíritus malos haciendo y dando varios modos de tormentos a diferentes hombres, conforme a sus vicios (F. J. P., p. 86).

Más adelante, no en un sueño sino en una visión interior, volverá a aparecer lo oscuro en relación al mal, como vestimenta que recubre a un ser abyecto (como la piel del toro que referíamos en la vida de la religiosa de Lima), pero también para describir sus sentimientos, pues la religiosa insiste en enlazar siempre con sueños, visiones o apariciones, la alteración de los estados emocionales devenidos de éstos:

⁴⁵⁹ Cfr. Luis de la Puente, *Meditaciones de los misterios de nuestra Sancta Fe, con la práctica de la oración menta sobre ellos* (1605); citado por José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 297.

...estando en oración, vi junto a mí al enemigo (no con los ojos del cuerpo), con una traza y figura muy fiera, vestido de unos andrajos negros; y aunque de esto no hice caso, empecé a sentir en mi alma una confusión y oscuridad tal, y tan penosa, que me parecía más amarga que la muerte, y me hallé de repente como cuando se esconde el sol, que todo queda a oscuras y todo da horror (F. J. C. p. 221).

Diablo, muerte, oscuridad, en la concepción maniqueísta dominante, todo queda en el lado opuesto a la vida y a la luz, que pertenecen a la esfera de lo celestial. Lo confirma la siguiente cita, donde además el enemigo asume la forma de un viejo furioso que, con insólito comportamiento, acecha vigilante:

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 cabellos. (F. J. C., p. 450).

Siguiendo el relato, debemos entender que es esa misma presencia la que se acerca a la religiosa mientras esta dormía. Aparece la tentación durante la noche, uno de los mayores peligros diabólicos para las monjas. La corporalidad es *sentida* por la religiosa, al punto que la llega a despertar, estableciéndose una lucha cuerpo a cuerpo:

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 las muchas tentaciones que me traía... (F. J. C., p. 242).

Un extraño diálogo⁴⁶⁰ sigue a esta cita, que se plantea en este caso como una indagación de identidades entre sor Josefa y el diablo. Éste último, que en esta ocasión esta corporizado como indio, pasa a ser víctima de la religiosa:

⁴⁶⁰ Como apuntamos con anterioridad, en las crónicas son frecuentes estos diálogos entre las religiosas y el demonio, porque además de doblegarlo con el cuerpo, éstas intentaban hacerlo con la palabra y así demostrar que la virtud también estaba en saber ganar una contienda dialéctica.

...y preguntándole quién era, me respondió con otra pregunta “¿Y vos quién sois? Yo le dije mi nombre, y él dijo entonces “Pues yo me llamo...” (no sé como, que no se me ha podido acordar); a mí me 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 (F. J. C., p. 242).

La aparición del diablo en figura de indio, responde a un punto de inflexión en el siglo XVII, que se cuela en esta autobiografía a través de una particular apropiación del imaginario colonial neogranadino. Esta figuración no es demasiado frecuente, pues en el momento de la colonización se evitó la asimilación indio-demonio, al menos en algunos ámbitos territoriales. Así lo afirma Ayala Calderón para la Nueva España, enfatizando su carácter de rareza en los *exempla* elaborados por las órdenes mendicantes. Según su criterio, esto obedeció fundamentalmente a tres razones⁴⁶¹:

- 1) Porque se consideraba contrario al empeño cristianizador y a la declarada condición del indio como hijo de Dios y súbdito de la Corona.
- 2) Porque no se avenía a la extendida consideración del indio como ser incapaz de ejercitar el libre albedrío y siempre necesitado de tutela.
- 3) porque relacionarlo con el demonio hubiera sido la prueba del fracaso de la evangelización.

Las representaciones del maligno oscilan así entre sus propias mutaciones y un imaginario que también da rienda suelta a la variación en función de la época y las geografías.

⁴⁶¹ Javier Ayala Calderón, “El Diablo en los exempla de las crónicas regulares de la Nueva España: una literatura antigua en nuevas tierras”, en *Memorias del 9º Congreso Centroamericano de Historia*, publicadas en *Diálogos Revista Electrónica de Historia*. Número especial, (2009), pp. 3171-3205 [p. 3193]. También sostendrá esta postura, discrepando con las de Georges Baudot y Fernando Cervantes en *El diablo en la Nueva España...*pp. 164 y ss.

La religiosa, en su siguiente encuentro con el maligno, vuelve a especificar la forma en que se le presenta, convirtiéndose ya en un recurso de su narración apelar a la fórmula “en la figura de...”:

Una noche de aquellas volvió a ponerse junto a mí el enemigo, en la figura de un hombre pequeño, y agarrándome por los pulsos las manos, me apretaba con unos dedos delgados, pero con tanta fuerza que me quedaron los brazos tan doloridos como si me hubieran dado tormentos. (F. J. C., p. 245).

La pugna adopta un cariz de forcejeo⁴⁶² perseverante y casi caricaturesco entre ellos: la religiosa había intentado meterle la mano en la boca y arrancarle el pelo, ahora él es quien le aprieta las muñecas con sus largos dedos. El cuerpo, adolorido, vuelve a ser el espacio que evidencia y testimonia, un texto en que *se lee* la lucha entre el bien y el mal, y en el que *se lee* la virtud de la religiosa, porque estas batallas dejan de una u otra manera su huella en alguna parte de la anatomía.

Sor Josefa continúa el relato que se enlaza ahora con el sueño, en el que el maligno aparece con su naturaleza serpentina:

Después me dormí y lo vi en sueños con una lengua muy larga, como de una cuarta, y muy aguda, y que la movía a todas partes con mucha ligereza. Esta vez no sentí tentaciones... (F. J. C., pp. 245).

Las apariciones diabólicas, que en la vida de la venerable se contraponen entre sueños y vigiliadas, se van haciendo cada vez más agresivas, al punto que ella es capaz de detectar que el Maligno deja de ser una molestia perturbadora para convertirse en un ser que le atemorizaba hondamente y con el que siempre está midiendo la distancia que maneja respecto a su cuerpo. En esta ocasión la descripción es detallada, para un diablo que se presenta “en figura” de negro, feo y grande:

⁴⁶² Este forcejeo entre el diablo y los religiosos puede observarse en el relieve que hemos intercalado anteriormente (Fig. 28).

De ahí a poco 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 más horror esta vez que todas las otras y tal, que pienso si se hubiera llegado a mí, me muriera o quedara sin sentido (F. J. C., pp. 245-246).

La proxemia entre la religiosa y el demonio no es banal, porque puede llegar a acercarse hasta el extremo de poseerla, como claramente refleja su relato:

...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 (F. J. C., p. 246).

Aquí se abre un tema importante, pues si las visiones se prestaban ya a confusión sobre si eran corporales, imaginarias o intelectuales, la presencia del demonio ante la mujer suscita la duda en torno a su condición de “obsesa” (atacada y atemorizada por el demonio) o “posesa” (estar invadida por él); obviamente la segunda opción dejaba a la mujer en una situación muy comprometida frente a la sociedad, más todavía frente al Tribunal Inquisitorial, siempre que el episodio no se interpretara como mero fingimiento, como sucedió tantas veces.

Por otra parte, cabe extender la reflexión sobre las formas que sor Francisca Josefa atribuye continuamente al demonio (“viejo”, “indio”, “negro”) siempre referenciadas con la marca de esa “otredad” racial propia del siglo XVII, pero que se convierten en objeto de prohibición y deseo. Así lo entiende M^a Eugenia Osorio quien señala que “para Josefa de Castillo, el cuerpo es receptáculo del mal y éste se traduce en deseo carnal”, inferencia que parte de fragmentos de *Afectos espirituales*, y que la investigadora transcribe así:

“El martes de la Pascua del Espíritu Santo, estando a mi parecer despierta, aunque embarazados los sentidos, que no me podía mover, se echaba sobre

mí un bulto como un indio muy feroz, renegrado, y con la cara muy ancha, la boca y los dientes disformes, y el cabello como cerdas de caballo, y oprimiéndome y causándome muchas tentaciones. [...] a principios de octubre [...] volvió de la misma suerte a cargarse sobre mí, aunque la figura era como de un mulato muy feo y ardiente, y sintiendo yo aquel peso, le preguntaba [...] Y así volví en mí, aunque sintiendo muy grandes tentaciones [...]"⁴⁶³.

Estos fragmentos evidencian el constante monitoreo que la religiosa hacía después de cada encuentro y como era capaz de percibir y reconocer la existencia de “tentaciones”, que convierten el episodio en padecimiento. Además hay una clara reiteración de elementos, que con pequeñas variaciones se reafirman mutuamente para vincular el mal con la tentación, con el color, y con un “otro” diferente, capaz de someterla con el peso de su corporalidad, como atinadamente señala M^a Eugenia Osorio:

“El hablante místico en la obra de Sor Francisca Josefa del Castillo, en otro sentido y conforme a las normas de la confesión, convierte sus deseos en discursos pero incorpora un novedad relacionada con el objeto de ese deseo: las figuras del indio, el mulato y el negro. De esta manera deja al descubierto ciertos prejuicios de la sociedad colonial y pone de manifiesto un hecho que era real para la época en que se escriben los textos; que estos personajes también habrían sido objeto de interdicción para cualquier mujer criolla de cierta posición social”⁴⁶⁴.

Por ello, hallamos de manera habitual en los escritos conventuales, incluso inquisitoriales, estos encuentros con un diablo que se encarna con rasgos de las poblaciones marginadas social y económicamente. Con el objetivo de confirmar esta idea que triangula tres componentes clásicos en el orden colonial (el demonio, el “otro”

⁴⁶³ Francisca Josefa de Castillo, *Obras completas. I Su vida, II Afectos espirituales*, Bogotá, Banco de la República, 1966; citado por María Eugenia Osorio, “La escritura mística y discurso amoroso en sor Francisca Josefa de Castillo”, *Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco. Entre cielos e infiernos*, ed. digital La Paz, Fundación Visión Cultural, 2010, pp. 345-350 [p. 348].

⁴⁶⁴ María Eugenia Osorio, “La escritura mística...”, pp. 348-349.

y la sexualidad), señalaremos como correlato las descripciones del padre Risco en referencia a Luisa Benites⁴⁶⁵. Apunta justamente la investigadora, que el relato del padre Risco adquiere tintes “cinematográficos”, pues Lucifer y su camarilla la persiguen atormentándola especialmente con tentaciones sexuales, llegándole en una ocasión en forma de “negro feroz”:

“Que le traía con visiones formidables fuera de juicio de horror y espanto, y este le convidaba a tener actos carnales poniéndole delante muchas veces, y mui de continuo hombres y mugeres tocándose deshonestamente... Luego la cogían a ella, y la ponían inmóvil, sin que pudiese menearse ni huir de allí, (aunque quería, y lo procuraba la criatura) y tenían acto con ella [...] sentía muchas veces al día membrum virile intra vas aunque hiziese lo que hiziese, digo de andar, resar, sentarse, ir al choro, y otras cosas, de suerte que siendo horrible el martirio como se ve, de la fortaleza de esta tentación padeció muchísimo, a lo qual se juntaba ver continuamente una culebra horrorosa del grosor del cuerpo de un hombre que le acompañaba, y perseguía donde que iba [...] y de noche le andaba por la cama, y el cuerpo meneándole la cama, y haziéndole otras cosas de espanto, y al quererse quedar dormida salía por entre las almoadas ferocísima con la boca abierta, y mucho ruido como que se la quería tragar, y esta ayudaba al negro que dixe, a tenerla inmóvil para el acto en estas batallas, congojas, y horrores pasaba la noche, y el día”⁴⁶⁶.

Esta cita contiene, como apuntamos, muchos elementos básicos que se conjugan y articulan como lo hacen en otras fuentes de las que manejamos: demonio, serpiente, “negro”, cama, cuerpo, fortaleza, sexualidad, proximidad, etc.

⁴⁶⁵ Este ejemplo lo cita Lourdes Blanco en su artículo, “Poder y pasión: espíritus entretejidos”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino...*, pp. 369-378. Luisa Benites fue una monja peruana acusada ante la Inquisición de estar endemoniada, como otras tantas del convento de clarisas de Trujillo (Perú). Su proceso comienza en 1674 -junto a otra monja procesada en similares circunstancias llamada Ana Núñez-, cuando Luisa tenía 25 años. Francisco del Risco quien fuera padre espiritual de ambas es quien, a solicitud de los inquisidores, eleva una apologética defensa a favor de Luisa Benites.

⁴⁶⁶ La cita la tomamos del Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, 1648, exp. 6, f. 1, El expediente se haya digitalizado y puede consultarse en PARES. El subrayado aparece en el original.



Fig. 33. - *Santa Rosa de Lima atacada por el demonio.*Detalle.
Cristóbal de Villalpando. S. XVII.

Sirva de ejemplo la representación plástica de ese imaginario colonial cuyos demonios enlazan las raíces medievales subyacentes con la realidad americana, en la que se acentuaba los mencionados aspectos raciales (Fig. 33). En el caso de la santa peruana, ilustraciones y textos de esta índole contribuyeron a propagar su virtud; su ejemplo no tardaría en ser imitado o admirado entre las comunidades conventuales de otras regiones, tal como apunta Gilabert:

“En Nueva España el modelo de la tentación demoníaca por medio de la carne se desató a partir de la fama de santa Rosa de Lima y de las diversas ediciones que se hicieron de su vida, durante los siglos XVII y XVIII. Ella fue atacada por un demonio que intentaba cautivarla, sin embargo, la santa resistió la tentación. De esta manera, el modelo religioso femenino generó un fortalecimiento en la mentalidad social de la imagen del Demonio como el gran seductor, capaz de asumirse como un varón, objeto de deseo con capacidad de tentar a las virginales mujeres, para arrastrar sus almas al Infierno”⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ Berta Gilabert, “No nos dejes caer...”, p. 80.

5.3.- SOR ÚRSULA SUÁREZ Y EL DIABLO EN EL ESPEJO

La autobiografía de la religiosa chilena, si bien tiene ese matiz de espontaneidad que la separa ciertamente de los guiones hagiográficos, también se apropia de este imaginario demoníaco que venimos observando en anteriores relatos. Sin mencionar hasta avanzada la narración que se trata del diablo, la primera descripción que dará de éste comienza de manera tan detallada y tan a la usanza del canon, que el lector no vacila en saber con quién se estaba topando. El suceso tiene lugar en su casa familiar, siendo ella aún una niña, cuando por alguna razón se pone a buscar una cajita y trepa literalmente por el mobiliario. Allí subida, con una vela en la mano queda enfrentada al espejo⁴⁶⁸:

...vi dentro del espejo un negro; en el traje me paresió serlo; no porque le vi cara ni cosa por donde conoserlo, porque estaba todo cubierto, pero creí ser negro por estar tan trapiento, con toda la capa por el ruedo rasgada; era de color más negra que parda, y le arrastraba, que hasta el suelo llegaba; no se le veían las patas; tenía la cabeza baja y la cara con la falda del sombrero tapada... (U. S., p. 109).

Al igual que para sor Francisca Josefa, para Úrsula el demonio está representado por el “otro” racial, a pesar de no tener la certeza de haberlo visto por aparecer éste cubierto. No obstante, es directa la asociación del demonio con el entorno en el que vivían los criollos blancos junto a los criados negros. De ahí que Úrsula deje expresa su confusión con la imagen que se presentaba en el espejo:

⁴⁶⁸ El espejo se ofrece en el imaginario religioso con ambigüedad operativa. De manera positiva servirá para exaltar como “espejo de virtudes” (concepto recurrente) la conducta de muchas santas. No obstante, en contrapartida es objeto de vanidad y lugar propicio para reflejar el mal y lo diabólico. Así, el Maligno además de aparecer en el espejo de Úrsula, lo hará también en el de una religiosa del convento poblano, a la que ya nos hemos referido al mencionar su fingida vocación (ver capítulo IV pp. 245-246). Ésta profesará finalmente, luego de varias señales, entre ellas la que relata Gómez de la Parra: *Y un día, estándose mirando al espejo, con esta resistencia a los consejos de su padre, vio formidable y terrible la figura del demonio...* (F. P. S., p. 260). Definido como “objeto polisémico” -en palabra de Vives-Ferrándiz- aparecerá comúnmente en la temática que recuerda la finitud de la vida: “El espejo es el instrumento que en las composiciones de *vanitas* ayuda a representar la verdad de la existencia del cristiano” (Luis Vives-Ferrándiz Sánchez, *Vanitas. Retórica visual de la mirada*, Madrid, Encuentro, 2011, p. 102).

Yo todo lo miraba, deseosa de verle la cara, juzgando era alguno de los negros de casa que habían venido de la chacra. Yo espantada de no haber visto venir de la chacra, ni un columpio que estaba en la sala donde este negro se columpiaba; apesurada de no haberlo visto para haber subido, volví la cara de presto a mirar en la sala lo que vía en el espejo, y ni había columpio ni negro ni otra persona en toda la sala, sino mi hermana, y ésa muy apartada, jugando en el rincón de la sala... (U. S., p. 109).

Venciendo el temor ante la imagen que seguía inamovible en el reflejo, la joven se anima a distinguir minuciosamente cómo es el demonio, repasando con cuidado cada parte de su rostro. La descripción alcanza tal nitidez que la narración se estructura en torno a cada detalle facial:

...al espejo volví a mirar y hallé al negro ya descubierto y tan sumamente feo que causaba horror verlo. Tenía la cara sumamente ancha y chata; la frente descabalada; la naris sentada (sic); los ojos saltados, y el blanco de ellos naranjado; por los lagrimales le salía fuego y paresía más vorás que éste que vemos. Yo lo estuve atendiendo, que, aunque de principio tuve espanto, no dejé de mirarlo despacio, y conosí ser el diablo. (U. S., p. 109).

Las miradas de ambos chocan entre sí, y con el código de la vista -el cual vimos tamizaba los mensajes no verbales con acertada claridad-, Úrsula le hace evidente su desafío: *El viendo mi poco miedo y que estando tan abominable no me espantaba, pues tan despacio le miraba sin temer su fuego y fealdad, me trató de espantar más echándome el aliento...* (U. S., p. 105). Y una vez que le llega el hálito, la atención se dirige a la boca del demonio:

...la boca no le había bien mirado por tener los labios serrados. Esta era de oreja a oreja, y los dientes como sierra: muy chiquitos y divididos, y en tan grande boca tenía muchísimos, y por todos ellos despidió fuego, que las chispas dieron al espejo; la lengua toda era fuego. (U. S., p. 109).

Debemos entender que ante la curiosa y osada inspección de la niña, el demonio optó por despegar los labios y con ello logró atemorizarla del todo. El pasaje es particularmente tragicómico, pues a consecuencia del susto, Úrsula da un traspié y cae de “selebro” (de cabeza) al suelo, golpeándose todo el cuerpo y profiriendo un grito de dolor. Quienes corrieron a levantarla y le sirvieron de escudo y protección ante el ataque diabólico (sin saberlo pues sólo lo había visto Úrsula), fueron sus criadas:

Una me tenía en los brazos, que era la que me había criado, y a las demás tenía de resguardo, porque estaba temblando, no queriendo que ni la cosinera se fuera, aunque me desía iba a ver la sena. Allí tuve cinco negras, fuera de la chusmilla de chiquillas... (U. S., pp. 109-105).

Armando de Ramón aporta la siguiente apreciación sobre este pasaje evidentemente cargado del prejuicio racial de la época:

“La sola circunstancia de que se confundiera fácilmente al demonio, personaje de normal y ordinaria aparición entre los mortales de su época, con un negro o un mulato, indica que los negros y el diablo, si no eran términos sinónimos, al menos eran vocablos muy parecidos, algo así como si la raza de Caín fuese descendiente de Lucifer, como algunos lo creían muy firmemente”⁴⁶⁹.

El color negro significó para la religiosa chilena, en concordancia con la mentalidad de la época –como hemos apuntado antes-, aquello que se alejaba de lo positivo. Por ello, lo empleará para hacer mención a sus desgracias y a sus deseos no logrados: *Ya tenía dicho algo del tiempo del noviciado; quédese lo demás, en blanco ya que mis deseos en todo salen negros, cual la tinta con que escribo esto... (U. S., p. 155).*

Y de este color será otra de las apariciones diabólicas a las que la religiosa se enfrentó, ahora en forma de ave:

...en esto veí un pericote negro y ferós, que entraba a la selda por una puerta que caía al claustro, andando en dos pies, y dije: “Este es el diablo.

⁴⁶⁹ Armando de Ramón, “Estudio preliminar”, p. 51.

Ven acá demonio; ahora me has de pagar cuantas me has hecho y me has de desir por qué nos persigues” El se llegó al estrado; yo me hallé en las manos un látigo famoso y empesé a asotarlo hecha una cólera, y con todas mis fuersas descargaba sobre él tantos asotes; quería huir por la puerta por donde mi madre estaba, y se retiraba y yo lo llamaba disiendo: “Ven acá, demonio; ¿por qué nos persigues? Él venía, y vuelta a asotarlo: ya estaba cansada y asesando; sentéme un rato a tomar nuevos alientos; él andaba por las esquinas de la selda, y no podía trepar; yo con gran imperio lo volví a llamar... (U. S., p. 229).

Volviendo a la forma en que la religiosa registra aquel encuentro con el demonio (humanizado), vale la pena destacar cómo ese esquema descriptivo se sigue transmitiendo fielmente en los siguientes años. Pondremos para cotejar nuevamente el paralelismo con otro relato del entorno geográfico. En Santiago de Chile y casi un siglo después, así plasmaba las persecuciones diabólicas de que era objeto, sor Dolores Peña y Lillo⁴⁷⁰:

“...él me hablaba con palabras dulces y me hasía muchos requiebros, inclinándose hacia mí, yo empesé a despresiarle, aunque no daba indios del veneno que trayía; y, como yo proseguí en resistir a sus halagos, pasó a quererme tocar con las manos: al punto le detuve la axión con las mías, conteniendo el que se llegase a mí”⁴⁷¹.

Además de la recurrente “rencilla de manos” entre religiosa y demonio, sigue la misma vinculación racial en el momento que éste bruscamente se transforma en ser abyecto (primeramente se había aproximado en forma de “mancebo”) y transcribe una figura similar a la que hacían nuestras anteriores religiosas:

⁴⁷⁰ Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822) nació y vivió en Santiago de Chile. Fue una religiosa dominica que profesó en el convento santiaguino de Santa Rosa de Lima. Su vida siguió el canon de las hagiografías: ingreso temprano al convento (contra el deseo de sus padres), mortificaciones físicas, visiones, muerte en olor a santidad, etc. Dejó varios escritos, entre ellos su *Epistolario* recogido en una valiosa edición crítica y lingüística por la filóloga Raïsa Kordic. (*Epistolario de sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*, Madrid, Frankfurt, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2008).

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 316.

“No es desible el mostro tan horrible en que se convirtió, y la furiosa rabia con que se puso en contra mí aquel espantoso demonio; él paresía negro, después, y con muchas partes de animal, todo él estaba leproso y con escama, tenía horrible boca y muchas andanas de dientes; y, aunque me dio horror su vista, con todo, no le dejé de mis manos, y indignado más contra mí, y me quería reventar con los ojos, por los cuales, ensangrentado, vertían llamas horribles”⁴⁷².

Ante la resistencia de sor Dolores, el diablo prefiere huir no sin antes dejarle las marcas de su presencia:

“...viendo frustrado sus intentos, (...) como yo perseveré siempre teniéndole sujeto con mis manos, me las abarcó las dos con sus agudos dientes y me metió las dos manos en su formidable boca, y descargó sobre ellas todo su furor, que parece me las hasía mil pedasos, según los mordiscones y sonidos de güesos que sentía. A este tiempo desapareció aquella bestia infernal, y desperté dando gracias al Señor de verme libre de aquel dragón y porque me dio su gracia para resistirle; y las manos me las sentía echas pedasos...”⁴⁷³.

Tales coincidencias descriptivas nos muestran que el diablo colonial (en su forma humana más horripilante) resultaba ser presencia casi folklórica. Tenía, pues, una imagen muy delineada lograda a través de los rasgos faciales, especialmente de los ojos y los dientes de la boca en una tez que, si no es cuando el diablo se camufle en “guapo mancebo”, nunca será blanca.

En la autobiografía de Úrsula tiene mucho más espacio su narcisismo (que se manifiesta en los pasajes de los endevotados, sus relaciones con los confesores y sus diálogos con la divinidad) que renglones dedicados al demonio. No tira de este recurso en muchas más páginas, salvo alguna oportunidad donde el relieve vuelve estar más

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ *Ibid.*

asociado a prejuicios de clase que al temor que usualmente infundía el enemigo en las religiosas:

Cuando novicia, trajeron un libro en lengua de negros; yo de curiosa leía en él, y en especial en lo que desía de la Santísima Trinidad; y después de tantos años cuando su Divina Majestad continuó sus favores, unos días tenía en la mente y lo desía: “Sambi Tati, Sambu Moni, Sambu Espiritu Santo”⁴⁷⁴. Yo desechaba éste que me paresía disparate, y no se me apartaba de la mente, y otras razones de lengua de los negros. Yo lo atribuía a tentación del demonio. (U. S., p. 232).

Igualmente incluirá la figura del demonio en el discurso sobre las justificaciones de los chismes, acusaciones y habladurías que solían ocurrir dentro del convento y se dirigían con vehemente puntería hacia su persona:

De aquí inventó el demonio, no sé si diga tal envidia, que se presumió y se dijo tenía conmigo el señor obispo trato ilícito; y a tanto llegó esto, que una de la madres fundadoras llegó y me dijo venía de comulgar y le paresía Dios le mandaba desirme una cosa, y que no me enojase (...) dijome que no hablase con el obispo, porque me quitaba la honra, y que estaba sin ella; respondile en mi maldad todo pudiera caber; más, aunque yo fuera una ramera, el respeto de mi prelado y su pureza me compusiera... (U. S., p. 234).

En otras varias ocasiones el maligno aparecerá asociado más con problemas de interrelación humana que con la acción de las fuerzas demoníacas, que no parecen afectar a Úrsula en demasía. Así, como ya lo hiciera anteriormente, una vez aludido el diablo, las desavenencias con su comunidad pasaban sin reparo al mundo real:

...y que temía si en estas cosas el demonio me engañaba (U. S., p. 103). [...] a veces pensaba si el demonio me engañaba (U.S., p. 107). [...] que a mi fragilidad bien pudo el demonio engañar... (U. S., p. 135). [...]

⁴⁷⁴ Señala Ferreccio Podestá -recogiendo las observaciones de Castillo Mashieu- que probablemente la cita (que entrecomillamos aquí y en el original está en cursivas) haya sido tomada de alguna gramática con catecismo de la lengua angoleña, provenientes de las impresiones peruanas del siglo XVII. Véase, *Op. cit.*, nota 2, p. 232.

quejáreme de mi hado o del demonio, que es el autor de todo esto, que inventaba me levantasen testimonios (U. S., p. 150).

Puesto el demonio por delante, es evidente que Úrsula prefiere ya descansar su malestar y enfado en las personas que le están próximas: *La prelada era la más malcontenta, y así me iba a mí de mal...* (U. S., p. 235).

No obstante, su autobiografía termina con una cruenta batalla contra el demonio que prefiere ubicar en la dimensión onírica y apelar al tradicional canon de la forma serpentina:

Soñé que entrando al coro, fui al confesionario y veí dentro una culebra disforme, muy enroscada; quise matarla, y no hallando en el coro piedra ni palo, hube de valerme de los dientes, por tener entre ellos más fuersas que en los brazos: mordíla y sonaron los güesos. A este tiempo entró una seglar al coro; yo la reñí y eché fuera. La culebra se desenroscó. Yo dije: “Estas se rasgan por la boca”; agarréla y rasguéla por en medio y dividíla en dos pedasos; y para que nadie la viese la entré en una rendija que hase entre la pared y la reja. Sentíme la boca ensangrentada, sin saber si la tenía lastimada o era sangre de culebra (U. S., p. 269).

Otra intromisión de características humanas vuelve a formar parte del sueño, aunque fisonómicamente no llega a distinguirla con claridad:

Estándome enjugando la sangre, sentí abrir la puerta de la sacristía; miré y veí entrar un obispo; afiguróseme a señor Puebla; mas ya era muerto: esto fue en tiempo de señor Romero. También se me afigura a nuestro obispo en lo blanco y buena cara y en el modo de ojos ensima (U. S., pp. 249-270).

El diálogo que mantiene con el hombre es reproducido sin confusión alguna para epilogar el episodio con el que va concluyendo su autobiografía. Para quien en la vida real no estuvo muy dispuesta a ayunar ni agriarse el paladar con sustancias amargas, el

sueño es una oportunidad para que el sentido del gusto, asociado al tacto, participe, por primera y última vez, pero de manera muy elocuente:

En conclusión, fuese al confesonario donde estaba yo, y con mucho amor me dijo: “Mató la culebra y se lastimó la boca y le sale sangre”; yo, por no mentir, le dije “Sí, señor”, y me tapaba la boca y escondía tras el velo del confesonario, y su señoría lo levantaba por un lado; yo, asombrada de cómo había sabido esto el obispo, porque yo a nadie lo había dicho ni del coro salido, y todo lo sucedido me refería el obispo, y avergonsada se supiese aquella porquería de morder la culebra (U. S., p. 269).

Una vez más, Úrsula lleva el relato de su sueño al plano de la realidad y así cabe una controversia más con las autoridades; y, aunque en aquella batalla participó el oído para testificar la “realidad” de la pesadilla, no parece haber tenido buena acogida en los oídos del confesor: *Cuando referí esto al padre Viñas, me dijo “Y no tiene güesos”; yo le dije: “Si se los oí sonar”. “No tiene güesos”, volvió a replicar. Yo callé y no le pugué más. (U. S., p. 270)⁴⁷⁵.*

⁴⁷⁵ Luego de este episodio, la relación autobiográfica termina con la obligada “falsilla” de la escritura por mandato: *No cabe aquí otra cosa. Envieme vuestra paternidad papel y pluma, con los órdenes de su agrado, en que tenga el gusto de obedecerle, como tan de mi obligación, y encomiéndeme a nuestro Señor para que asierte a servir a su Divina Majestad y corresponder a sus beneficios, como tan obligada (U.S. p. 270).*

5.4.- SOR MARINA DE LA CRUZ, UN FEÍSIMO ETIOPE Y UN MANCEBO POR LAS AZOTEAS

Cuando Carlos de Sigüenza y Góngora recogió los manuscritos sobre las religiosas concepcionistas de México, supo que, como cabía esperar, habían estado enfrentadas al Maligno en el árido camino de perfección. Así, con convencimiento o con “falsilla” -un recurso no sólo disponible para las monjas-, escribió: *Bástale a cualquiera ponerse sólo en el camino de la virtud, para que desde ese punto se le declare el demonio por su enemigo cruel...* (P.O., p. 170). En efecto, en el convento mexicano de Jesús María no tardó en deambular por los claustros y luego por su propia crónica, la figura demoníaca sembrando malicia, discordia, sustos y golpes entre las religiosas. Como no podía ser de otra manera, su principal rival fue aquella que con más fervor había decidido recorrer el camino de perfección. Víctima por ser la más virtuosa, sor Marina de la Cruz mereció un capítulo específico en *Parayso: Persecuciones con que el demonio la maltrata y victorias ilustres que de él consigue*. Los “merecimientos y perfecciones” por los cuales se dignificaba la religiosa, le valieron la “envidia” y la “malicia” del demonio, así como todo aquello que éste destinaba a quienes pretendían hacer “ajuste de conciencia”: *pensamientos y sugeriones pecaminosas, les maltrata los cuerpos con golpes, con tormentos y con dolores* (P. O., p. 170).

El diablo, en la vida de sor Marina, se va presentando página a página en una observable escalada de temeridad, que se inicia con graciosos llamados de atención, hasta alcanzar los golpes físicos que ultima con la puesta en duda de la castidad de la religiosa.

En las primeras apariciones “reales” -como hemos referido en el capítulo III⁴⁷⁶- el demonio está esbozado como un niño travieso cuyo objetivo era desconcentrar a la religiosa de la oración haciendo bromas pero sin dejarse ver. No conforme con medirle

⁴⁷⁶ Ver pp. 141-142.

la paciencia con los ruidos y risas de su perfil infantilizado, el demonio optó por hacerse visible a los ojos de la venerable, y empezó a desfilar arropado en sus incontables disfraces, entre los que no podía faltar el que se distinguía por sus diferenciaciones raciales:

...tomando la figura de indio, o de feísimo etiope⁴⁷⁷, se asomaba por la ventana haciéndole gestos y visajes que le causasen risa y lo que consiguió fue el que en tiempo de la oración cerrase la ventana para no verlo (P. O., p. 171).

El demonio siguió probando distintas maneras de tentar a la religiosa renovando las apariencias con las que se presentaba. Entre ellas, las que se disolvían en la realidad misma, condicionada no sólo por los prejuicios raciales, sino también sociales (que generalmente iban juntos): *Mostrábasele también con la apariencia y traje de las sirvientas, gritábale súbitamente en los oídos porque se espantase⁴⁷⁸...* (P. O., p. 171).

De criada, el maligno pasó rápidamente a la zoomorfización, tópico insalvable al que hemos hecho referencia. No obstante, todavía inocente, eligió un manso y suave disfraz: *... y aun, tal vez transformándose en conejo (...) pensando la divertiría con los juguetes que con ella hacía y de que no hizo caso...* (P. O., p. 171).

La actitud bufonesca e infantil del enemigo, como ya anticipáramos, fue trocándose en comportamientos menos susceptibles de ser ignorados. La distancia proxémica entre ellos se acortó y el cuerpo de la religiosa comenzó a recibir las heridas de sus embates:

⁴⁷⁷ Francisco Javier Fuertes señala que la tendencia a la demonización de los etíopes se dio principalmente en los textos monásticos de la Antigüedad Tardía. En aquellos tiempos los monjes egipcios despreciaban a aquellos cuya piel era más oscura que la propia, nubios y etíopes. (F. J. Fuertes, “No sólo negros, sino “etíopes”: la apariencia oscura de los demonios en la *Vida de Simeón el Loco*, de Leoncio de Neapolis”, *Estudios humanísticos. Historia*. 10 (2011), pp. 261-275 [p. 269] También ha sido tratado el tema de las etíopes en J. Ayala Calderón, *El diablo en la Nueva España...*, cap. III, pp. 149-221.

⁴⁷⁸ Yarza Luaces aprecia ya en la época medieval que el diablo elige determinados registros auditivos para acercarse a distraer o amedrentar a los santos: “Cuando es mal consejero, el diablo susurra. Pero al manifestarse como tal ser maligno en su esencia, grita, ruge, muge, lanza horribles aullidos y produce el espanto de quienes lo escuchan. Multitud de textos lo presentan así” (J. Yarza Luaces, “El diablo en los manuscritos...”, p.122).

Corrido de ver el poco caso que de él hacía, convirtió las burlas jocosas en dolores graves... arrebatándole de la mano la disciplina y dándole con ella mortales golpes (...) quitábale también las fuerzas derramándole el chocolate, que era el único sustento con que pasaba (...) eran tales los golpes que descargaba sobre ella, que solía quedar privada de sentido por muchas horas. Hallábase en estas ocasiones tan lastimado y quebrantado el cuerpo, que causaba lástima, motivando mayor espanto el que ella lo celebrase con risa. Así sucedió cierta vez que, estando acompañada de una amiga alabando a Dios por ver la hermosura de sus flores que se daban en sus macetas, sin sacarlo de un clavo de que pendía le dio tan fiero golpe con un jarro, que le partió la frente...(P.O., pp. 171-172).

Rio una vez más la venerable y bajó a la enfermería, “con notable paz y alegría”, para ser curada. En este incremento de agresiones, y viendo que ni con las palizas se rendía, el demonio rebuscó maneras de castigarla cómo más le doliera. Decidió, pues, atacar su honorabilidad (su castidad) ante la comunidad, adoptando una de las formas más temibles en que podía metamorfosearse y a la que hemos hecho referencia, la de hombre atractivo:

Aparecíase otras veces como mancebo, paseándose por las azoteas y, especialmente, por la de la torrecilla que le servía de celda y, como los que pasaban por la calle hiciesen reparo en aquel bulto, que a la luz de la luna y de las estrellas les parecía galán en extremo y cargado de plumas y relumbrones, comenzaron a escandalizarse y a murmurarlo; y aunque perdonarían a la V. M. por ser tan vieja, atribuían al efecto de los pocos años y menos juicio de otras aquel escándalo (P. O., p. 172).

La narración exhibe los recursos estilísticos de Sigüenza que logra atrapar la atención de la lectora, a través de una concatenación de “toreadas” interminables del enemigo, plasmando así, de manera ágil, el aludido “síndrome de batalla” que podía ir desde lo cansino a lo mortal.

Los relatos anteriores no fueron los únicos pasajes en los que el demonio se paseó por el convento concepcionista. Su presencia no faltó en una de las elecciones de priora en la que ya reinaba una tensa atmósfera entre rivales y preferidas. En esa ocasión, el culpable debió ser inmovilizado y reprendido por sor Marina: *...valiéndose más de las cadena de su imperio que de materiales cordeles, que no servían, lo tuvo amarrado hasta que la elección se hizo...* (P. O., p. 173). Una vez más, el enemigo oficiaba de chivo expiatorio, así *el principe de las tinieblas alborot[aba] en cuantas maneras pudiese la elección futura, formando bandos y sembrando chismes y cuentos entre las religiosas* (P. O., p. 173), salvaguardando con este recurso la imagen que debían dar los conventos, columna fundamental del ordenamiento social de la época. Exaltando el discurso oficial, Sigüenza epiloga aquel evento haciendo un llamado a la reflexión: *Adviértase el presente las que en las elecciones, que se suelen errar con sus alborotos y con sus chismes, se hallan -como con evidencia se deduce de su detestable ejercicio- poseídas y gobernadas de tan maldito demonio.* (P. O., p. 173).

Ahora bien, hubo demasiados conflictos entre las religiosas -mencionados en varias crónicas además de *Parayso-*, como para admitir en todos los casos la acción del maligno para justificarlos; eso hubiera convertido un convento ejemplar en problemático y preocupante. Por ello también se recurrió a otra estrategia de culpabilidad, más radical que la consabida enajenación de voluntades que no deslindaba del todo la responsabilidad de las monjas. Se aceptó, pues, un imaginario en que el mismo demonio adquiriría, desde su capacidad de antropomorfizarse, el disfraz de religiosa al punto de adoptar la fisonomía concreta de una de ellas. Pero este recurso era imperfecto, y aunque libró de responsabilidades a varias monjas, generó grandes confusiones. Para muestra siguen un par de episodios en que el multifacético diablo aparece travestido como la M. S. Nicolás:

En lo más silencioso de una noche, tomando la apariencia de la M. S. Nicolás, se llegó a la cama de la abadesa y le ponderó una gravísima culpa de cierta monja y, exhortándola al castigo, le encargó el secreto. Quedó la buena prelada acongojadísima y afligida, así por el buen crédito que tenía en su concepto la religiosa delincuente, como por lo feísimo de la culpa, y mucho más por ser la M. María de S. Nicolás quien la sindicaba, con que no se podía poner duda en su certidumbre. En estas congojas y en semejantes discursos se le pasó la noche... (P. O., p. 271).

No nos extenderemos en la cita textual, tan sólo entretendremos con el final del suceso lo que debió probablemente ocurrir fuera de lo sobrenatural. Ciertamente durante la noche la abadesa no concilió el sueño, pero sí pudo resolver el dilema que le planteaba la acusación, el silencio prometido y la falta de testigos para poder condenar a la supuesta infractora. Así, al otro día, inquiriendo a sor María de S. Nicolás (que ya no era el diablo) cuál debía ser el castigo para la tercera, ambas reconocieron que se había tratado de una argucia del enemigo que, suplantando la identidad de ésta, había querido provocar el castigo de una religiosa inocente.

A continuación, pese a su frustrada intriga, el diablo insiste en tomar nuevamente el aspecto de la monja:

... tuvieron dos religiosas un pleitecillo por cosa leve y, tomando la forma de la M. María de S. Nicolás, se llegó el demonio a la una de ellas para que le refiriese como a su madre todo su enojo. Dijole aquélla no haber sido cosa de fundamento ni que estorbase de ninguna manera su amistad antigua. Bueno está eso, le replicó el demonio, cuando la otra quita de las piedras para poner en ti, diciendo contra tu honra cien mil mentiras y levantándote otros tantos testimonios con cuantas habla. Irritóse la religiosa cuanto no es decible e instigándola el mismo demonio a que vengase su agravio, le escribió al prelado un papel en que acusaba a su contraria de los feísimos delitos y execrables culpas que fingió su enojo. Fuese inmediatamente a la M. S. Nicolás para decirle lo bien que ya se había vengado de lo que le había dicho su reverencia y, aunque la desengañó persuadiéndola haber sido el demonio el que la había hecho

cometer tan enorme culpa, de que debía satisfacer al prelado y pedirle perdón a la religiosa...(P.O., p. 271).

Ardua labor para la pluma de Sigüenza escribir (o rescribir) este apartado, que iba dedicado a la “ejemplaridad” de la vida de sor María de san Nicolás. Evidentemente, la religiosa incordiaba tan a menudo la convivencia entre las concepcionistas que algo había que idear para subsanar su imagen en el relato, pues poco hubiera resistido el prestigio de un convento sin camuflar las envidias y rencores que crecían entre las religiosas. Preferible fue -como se ha dicho anteriormente- que los asuntos espinosos se clarificaran echando mano del gran chivo expiatorio que disponía el imaginario. No obstante el convencimiento con que parece narrar Sigüenza estos episodios de suplantación, no condice con su inmediata apreciación: *Ponderen estos sucesos ejemplarísimos las que viven de chismes y se sustentan de cuentos, motivando con ellos en sus comunidades irreparables daños* (P. O., p. 272). Si había sido el demonio el que generaba los conflictos, ¿qué pertinencia tenía esta recomendación? Primera hipótesis, el novohispano probablemente partía de la íntima convicción de que llevar chismes y cuentos era propio del sexo femenino, y con harto esfuerzo trató de “ordenar” aquel convento, colocando los pecados y faltas de las monjas en una figura sobrenatural. También plausible -segunda hipótesis- las propias monjas ya escribían sus experiencias reordenadas y libres de toda culpa, escudándose de tanto en tanto con la existencia del maligno.

Volviendo a *Parayso*, cuando el demonio no andaba afanándose en sembrar cizaña entre las hermanas del Jesús María, gustaba de alterar el discurrir cotidiano con sus ruidos:

... entrando las monjas en el coro a sus ejercicios, comenzó a oírse en el órgano tan espantoso ruido que al instante se reconoció, por sus circunstancias, no podía ser sino el demonio quien lo causaba. Levantóse

la buena de María de S. Juan de un rincón del coro que ocupaba siempre y, llegándose intrépidamente al lugar en donde se oía el ruidoso estruendo, halló que lo hacía el que se había pensado; y escuchándola cuantas se hallaron presentes, le dio una severa reprensión y, avergonzado aquel espíritu de soberbia de que así lo tratase una pobrecita, hizo pausa en sus inquietudes. (P.O., pp. 289-290).

Con los demonios, este “síndrome de batalla”, iba y venía entre lo picaresco y lo trágico, y en este segundo tono se presentaba habitualmente las batallas que contenían las visiones. En ellas, rara vez hay ocasión para lo jocoso, casi nunca; por el contrario, la visión bien por ser producto originado en la imaginación, bien porque viene dada como una señal divina, adquiere la circunspección y seriedad que la enaltece y la embellece. Por otra parte, la batalla como “episodio” mental, se transcribe involucrando una serie de elementos y símbolos que en los encuentros ocasionales con los “demoñuelos” no eran posibles. Una visión infernal en la vida de Marina, relatada con elocuente plástica, puede servir de muestra:

...quedándose adormecida, fue llevada en espíritu a un lugar dilatadamente grande y en que había innumerables ejércitos de escorpiones, serpientes, basiliscos y cuantos otros animales son temidos de los hombres por veneno mortífero. Atemorizase con lo silbos y bramidos espantosos con que la cercaron, haciendo acometimientos para tragarla; su aflicción se medía con el grandísimo peligro en que se miraba y, viéndose sola en tan espantosa tribulación, comenzó con vehemente eficacia a llamar a Dios, invocando su nombre dulcísimo y pidiéndole su ayuda como en quien vinculaba la esperanza de su remedio. Crecía por instantes el riesgo de que la despedázacen, y con el riesgo la turbación, pero como quiera que es promesa del Altísimo no sólo el hallarse presente en suceso tan no esperados, sino acudir a las humildes súplicas de los afligidos, súbitamente se advirtió el espíritu de Marina rodeado de una clarísima luz que llenaba la amplitud grande de aquel lugar. Pero cómo no habían de ser infinitos los resplandores si procedían del amado a quien en medio de ellos vio Marina, el cual, con amoroso cariño, le dijo: “Hija, no temas, que aquí estoy; ¡toma esta vara y hiérelas a todas!” Animada con

tal alto socorro y dándole a su amado repetidísimas gracias por el beneficio que le hacía de defenderla, llegó con humilde reverencia a recibir de la mano de Dios la vara que en ella tenía de su admirable poder, con la cual – confortándola el mismo Señor que se lo mandaba – comenzó a despedazar aquellas horribles serpientes quedando triunfante de todas en breve espacio, pero no tan a su salvo que no le costase esta victoria graves dolores, originados de que algunas gotas de la sangre ponzoñosa que brotaba de las heridas le cayeron en las manos, donde las experimentó como si fuesen de fuego (P. O., pp.128-129).



Fig. 34.- *Virgen del Apocalipsis*. José de Ibarra. S. XVIII.

Estamos aquí ante una visión-narración en todo su esplendor barroco: Una puesta en escena, donde el bien triunfa frente al mal, atomizado este último en forma de innumerables alimañas, el componente del miedo y el terror, el resplandor y las sombras, el diálogo con la divinidad, el pedido de ayuda, la llegada de la voz divina, los

agradecimientos y la acción heroica de la religiosa, la sangre, el fuego, el cuerpo herido que se ofrece como testimonio de una visión que tiene tintes de “hecho”. Un espectáculo lleno de luz y sonido, como el que ofrece a la vista el cuadro de la Virgen del Apocalipsis, que reproducimos arriba e ilustra el texto de san Juan: “Y apareció en el cielo una gran señal; una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas”, enfrentándose al dragón de siete cabezas⁴⁷⁹.

No es esta la única representación de la eterna batalla bien-mal, la iconografía cristiana y el imaginario colonial abunda en escenas marciales, como las que evoca San Pablo en su carta a los efesios⁴⁸⁰ o repite las difundidas imágenes de San Miguel en pugna contra los espíritus malignos⁴⁸¹.



Fig. 35- *San Miguel Arcángel*. Anónimo. Siglos XVII- XVIII.

⁴⁷⁹ Ap. 12, 1-6.

⁴⁸⁰ “Vestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebrosos...” La milicia cristiana: Ef. 6, 11-18.

⁴⁸¹ “Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón” Ap. 12, 7-8.

5.5.- SOR ISABEL DE LA ENCARNACIÓN Y LOS TRES DEMONIOS ASISTENTES

Apunta Asunción Lavrin que la biografía de la poblana Teresa de Jesús, carmelita del siglo XVII, recuerda a la vida de Teresa de Ávila:

“tuvo constantes visiones diabólicas y ataques, al parecer epilépticos, y estuvo bajo sospecha de las autoridades eclesiásticas. Unos la tuvieron por endemoniada y otros por ilusa. Tanto las preladadas y monjas de su convento como el obispo tuvieron recelos en cuanto a sus mortificaciones; un confesor quiso exorcisarla y otro quiso delatarla a la Inquisición”⁴⁸².

Mismo tiempo y lugar para la venerable Isabel de la Encarnación, quien fue una figura tan virtuosa como controvertida, y por ello famosa en su época y ciudad, además de excelente epílogo para las vidas de *Fundación y Primero Siglo*.

Zatlkajova señala que su existencia fue biografiada por varios confesores y sacerdotes destacados: Miguel Godínez (*Practica de la Theología mystica*), Pedro Salmerón (*Vida de la Venerable Madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la ciudad de los Ángeles*); asimismo hay lugar para la vida de Isabel en *Tesoro escondido en el Monte Carmelo*⁴⁸³.

Corroborando esta abundancia de testimonios biográficos, Robin Ann Rice calcula que la vida de Isabel de la Encarnación (1594-1633) fue escrita en cinco o seis oportunidades, incluyendo la narración elaborada por Salmerón⁴⁸⁴. Fue éste uno de los más prominentes e influyentes religiosos poblanos y sus textos acerca de la vida de la religiosa son de gran valor para quienes han querido y quieren hoy aproximarse a la

⁴⁸² Asunción Lavrin, “La vida como experiencia religiosa...”, p. 35.

⁴⁸³ Katarina Zatlkajova, “Experiencia mística de Isabel de la Encarnación”, *Revista destiempos*, Año 7, Nro. 35 (2013), pp. 14 - 35 [p. 14].

⁴⁸⁴ Robin Ann Rice, “Entre el *exemplum* y el *antiexemplum*...”, p. 186. En otro de sus artículos, Rice sostiene que: “El texto del padre Salmerón es básicamente una transcripción de Godínez y esto es significativo. La importancia de Godínez en esta historia es reveladora. Además de ser por un tiempo el confesor de Isabel, Godínez tenía puestos muy importantes dentro de la jerarquía de la iglesia novohispana...”. R. A. Rice, “La vida de las venerables como proto-novela en la Nueva España del siglo XVII: Isabel de la Encarnación y Catarina de san Juan”, *Revista Barroco*, Vol I, (2010), s/p. Disponible en red: <http://www.revistabarroco.com/10/post/2010/01/lasvidasde-las-venerables-como-proto-novela-en-la-nueva-espaa-del-siglo-xvii-isabel-de-la-encarnacin-y-catarina-de-san-juan.html#comments> Consultado el 18/5/2015.

carmelita. En su tiempo José Gómez de la Parra recurrió a dichos escritos y otros para rescribir la biografía:

De la vida, que escribió el venerable padre Pedro de Salmerón, y de un cuaderno, que dejó escrito su confesor, el reverendo padre Miguel Godínez, como también de las noticias que nos dejaron escritas, en sus cuadernos, las religiosas antiguas, procuraré formar un compendio que, siendo apéndice, tendrá añadidas algunas noticias que no pudieron salir en aquel tiempo cuando sacó a la luz la vida de esta venerable madre el venerable Pedro Salmerón (F. P. S., p. 210).

El autor deja esta vida para coronar el final de *Fundación y Primero Siglo* argumentando que, “por ser vida tan admirable”, debía ser como “el buen vino para postre”. Discurre entonces la historia de Isabel de Bonilla (su nombre en el siglo) en diez capítulos (*Notables I-X*) en los que se van enhebrando los episodios que abarcan desde el nacimiento hasta la muerte, en el acostumbrado tono hagiográfico. No tarda el autor en mencionar la presencia del diablo en la vida de sor Isabel; así, en el capítulo II describe que además de las penalidades (enfermedades, martirio físico, etc.), con “la permisión de Dios”, le atacaban tres demonios⁴⁸⁵:

Uno en figura de culebra, que se le enroscaba en la cabeza, apretándole las sienas; otro, en la de serpiente, que le ceñía por la cintura y otro, en la de hombre, que la galanteaba, provocándola a sensualidad, y por tiempos ocurrían otros muchos y tantos, que decía ella eran como los átomos del sol, y estos burlaban y zaherían a los tres asistentes de su poca astucia y fortaleza, pues no podían conseguir nada de una mujercita flaca, con que embravecidos los tres asistentes, se empeñaban en su batalla contra la venerable madre (F. P. S., p. 430).

⁴⁸⁵ En la tradición medieval ya existían estas apariciones de demonios en tríadas, como en la visión que tuvo un religioso de otro que desciende al infierno: “En lo más profundo está el diablo espantoso atado con cadenas y llevando en la cabeza un pájaro. A él se acercan otros tres demonios servidores: uno monstruoso y gigante, otro mediano y, el tercero pequeño. Este es despedido por ser el único que no ha conseguido atrapar a un pecador” (Cfr. J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad media*, Madrid, s. a., p. 473. Citado por Joaquín Yarza Luaces, “De ángel caído al diablo medieval”, en *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 47-75).

Resulta interesante observar la descripción original de Salmerón sobre el tercer demonio, que es la siguiente:

“El tercero, y más penoso en figura de un hombre desnudo, que con estraña porfía la combatía, para que perdiese su pureza Virginal, haciendo, y diciendo cosas torpes, y abominables, que le causavan mayor tormento, que todos sus dolores, enfermedades, y trabajos”⁴⁸⁶.

Salmerón reiteradas veces alude al peligro de la castidad, también lo hace Gómez de la Parra, quien además de remitir al original para que el lector corrobore su texto, subraya la temeridad del tercer “demonio asistente” y menciona cuánto tiempo debió soportar el asedio:

Véase sobre esto al padre Salmerón, en el capítulo seis de la primera parte de su historia. Pero el que tenía figura de hombre era el que más la acongojaba por las representaciones torpes, persuasiones lasciva, con que combatía su pureza virginal (...) fue por tiempo de diez años, poco más o menos, en cuya grimosa batería prevaleció siempre con el favor divino, con paciencia, resignación, vigor y constancia (F. P. S., p. 430).

La imagen de Santa Catalina, que reproducimos a continuación (Fig. 36), muestra cómo el imaginario recoge esa ida y vuelta entre la plástica y el texto, con una religiosa rodeada y acechada por varios demonios capaces de metamorfosearse en una amplia gama de animales, admitiendo incluso los híbridos como los antiguos grifos, entrando así en las formas fantásticas. Las actitudes de éstos involucran el acercamiento al cuerpo femenino de diversas formas: la sujeción de las muñecas, el tocamiento de la cabeza, hasta la inclusión de algún tipo de instrumento para azotarla.

⁴⁸⁶ Citado por K. Zatlkajova, “Experiencia mística de Isabel...”, p. 21.



Fig. 36.- *Santa Catalina de Siena asediada por demonios.* Ca. 1500.

En la vida de sor Isabel, los demonios siguen atravesando los distintos capítulos que a ella dedica la narración de Gómez de la Parra, y que le servirán para destacar otras virtudes de la religiosa. La conducta ejemplar, construida a partir de los dones habituales, vale más porque la venerable puede mantenerlos con estoicismo, aun ante las habituales intromisiones diabólicas, que venían a añadirse a los conflictos con confesores, preladas y demás religiosas:

En los desamparos, oscuridades y sequedades más amargas para ella, que todo el resto de sus tormentos padeciólos de mano de los demonios, que con permisión de Dios continuamente la afligían, mayormente los tres deputedos a su martirio... (F. P. S., p. 438).

Sumaba de este modo a los padecimientos “en todos sus trabajos” y sus “frecuentes batallas”, la mansedumbre con que toleraba aquellos demonios que la hostigaban:

Hasta en los demonios, que la atormentaban, mostraba su mansedumbre, pues, sufriendo los golpes que le daban, solía decirles éstas o semejantes

palabras: “Dad más recio, malditos, que en esta cabeza, que vosotros estáis quebrando, mi Señor Jesucristo, por su misericordia, ha de poner una riquísima corona para mayor gloria suya y confusión vuestra. Ea, perros, mi Señor Jesucristo os ha de atar, no os tengo temor”. (F. P. S., p. 439).

En la tinta de las plumas masculinas, quedan las reflexiones de los efectos que tenían en el enemigo las exclamaciones de la venerable: *Con estas tan moderadas palabras hería a sus enemigos, como con dardos de fuego, de que ardían ellos, viéndose vencidos de una tierna y delicada virgen; pero fortalecida con la gracia del Todopoderoso* (F. P. S., p. 439).

En el *Notable V - Su amor de Dios y del prójimo-*, vuelve Gómez de la Parra a hacer una referencia a la figura demoníaca. Basado nuevamente en los escritos que dejara Pedro Salmerón, pondera cuántas almas de pecadores había convertido, con su intercesión y oraciones, la venerable:

De estos triunfos que conseguía contra el demonio, quitándole de las mismas garras las presas, le sobrevenían nuevos tormentos, que ejecutaban con ella rabiosos hasta arrebatarla una vez y echarla en el caracol de la torre sin saberse por dónde, y echándola menos las religiosas, oyeron tocar en la puertecita de la torre, acudió la prelada con la llave y salió, aunque quebrantada, gustosa por la conseguida victoria contra el demonio en favor de sus prójimos (F. P. S., p. 444).

En efecto, a Isabel los demonios no sólo la acechaban “espiritualmente” sino que (de manera muy similar a como vimos con Marina de la Cruz) fueron incrementando sus acercamientos hasta afectar directamente al cuerpo de la religiosa. El siguiente pasaje es muy elocuente:

...se embravecían los espíritus infernales, tanto, que a veces le impedían la entrada en el coro con fuertes enviones, haciéndola retroceder hasta medio tránsito, y era necesario que las religiosas la auxiliasen, llevándola como a fuerza y valiéndose de oraciones y agua bendita hasta introducirla en el

coro [...] la atormentaban con darle vueltas como de tornillo, con doblarle el cuerpo hacia atrás y con otras violencias de gravísimo tormento, con tal de estorbarle aquel tan religioso ejercicio (F. P. S., p. 454).

La violencia demoníaca se redoblaba ante las obligaciones espirituales que pretendía seguir Isabel, atacándola directamente sobre su cuerpo y sus sentidos (especialmente, como se verá, la vista y el oído):

...le ponían los demonios sobre la cabeza un fuego pesado, que la inclinaba al suelo, y si abría los ojos parecía veía centellas de fuego. Otras veces, le parecía le metían leznas de fuego que, causándole vehemente dolor en dientes y muelas, no le dejaban libre pronunciación. Otras, le traían la cabeza alrededor como devanadera, otras sentía el ruido de muchas chicharras o la bulliciosa inquietud de escarabajos, sintiendo en todo gravísimo dolor (F. P. S., p. 455).

Los ataques diabólicos no cesaron, y satanás llegó a servirse, como pretexto de sus ataques, hasta del martirologio. El 17 de julio, día de la festividad de la Santa Isabel (monja de la provincia de Sconaugia) arremetieron contra “nuestra Isabel” (en palabras del cronista) a golpes. Isabel se preguntaba ante las demás: “*Si la otra Isabel es santa, ¿Qué culpa tengo yo?*”. Y no sólo pagaba por la susodicha santa, sino también por sus compañeras: *Solían [los demonios] decirle que la rabia que les causaba la devoción de las otra religiosas en el oficio divino, había de quebrar en ella, puesto que para atormentar a las otras no tenían licencia de Dios (F. P. S., p. 455)⁴⁸⁷.*

⁴⁸⁷ Al ingresar en el monasterio, posteriormente a Isabel de la Encarnación, una “segunda Isabel” (como la llamaron) por llevar dicho nombre, la nueva religiosa es igualmente víctima del diablo: *Como esta sierva de Dios entró a ocupar hasta con el mismo nombre el lugar de la venerable madre Isabel de la Encarnación, los malignos espíritus, viendo en el mismo sitio otra Isabel de la Encarnación, la segunda (que así la llamaban en el convento las religiosas cuando llegaron a ver lo mucho que padeció de achaques, enfermedades y molestias de Lucifer), luego que se vistió el santo hábito, llenos de temor y de rabia, empezaron a atormentarla con terribles visiones y formidables espantos. Y se puede colegir que, enfurecidos y furiosos, ejecutarían estos asombros en esta segunda Isabel de la Encarnación (F. P. S., p. 253).*



Fig. 37.- *La visión de sor Isabel de la Encarnación sobre el Patronato de San Juan de la Cruz sobre Puebla. S. XVIII*⁴⁸⁸.

Así las agresiones físicas siguieron asegurándose sobre el cuerpo de Isabel por no poder ser ejercidas y repartidas sobre otras religiosas. En todo ello no faltó el ingrediente sobrenatural y maravilloso, gracias al que los cuerpos de las religiosas eran lanzados en vuelo por los pasillos conventuales:

En consecuencia de estas amenazas, le tapaban los oídos, la privaban de sus sentidos, le causaban modorras y, después del Oficio, la detenían con violentos impulsos en el coro que para que no tuviese el alivio que podía conseguir en su celda, y tal vez que no pudieron sacarla las religiosas, llegó a sacarla la prelada, y a una y a otra las llevaron como por el aire hasta la cama de Isabel, con admiración de las religiosas que se hallaban presentes (F. P. S., p. 455).

No obstante todos estos párrafos que señalan la dañina potencia de los demonios, vuelve a aparecer también la otra faceta infantil del diablo (como hemos visto también en sor Marina de la Cruz). Cuanto la religiosa intentaba rezar el oficio divino en la cama (enferma y postrada como resultado de las agresiones malignas), aparecía un

⁴⁸⁸ Imagen cortesía de la investigadora Doris Bieñko de Peralta.

diablillo y *formaba tantas invenciones tan ridículas para divertirla, que era menester pedir a Dios para no reírse*. No obstante, la religiosa no siempre fue tan paciente con todos estos ataques, y así...*armada de celo, cogía para ellos un palo y les acometía, diciéndoles los oprobios que merecían, de que tomaban ellos después venganza, multiplicando en la inocente sus crueldades*. (F. P. S., p. 455).

En el discurso de religiosidad, en ocasiones estas batallas parecen tener un fondo “lúdico”, donde los seres humanos son intercambiados como piezas de un juego, entre Dios y el diablo. Las visiones que tiene la religiosa al respecto de la salvación de las almas traducen ese imaginario en metáfora:

Cuán fervorosas serían las oraciones que hacía por aquellas personas, que le mostraba el Señor en tablajes públicos de juego, en donde veía muy avivada la casa de demonios, y que salían gustosos a recibir jugadores y ayudaban a los criados a poner los asientos (F. P. S., p. 444).

En *Parayso* encontramos un pasaje que tiene el mismo tono, cuando Sigüenza señala que en el año 1536 en que *le fue cortada la cabeza a la impía Ana Bolena, mujer de Enrique VIII, rey de Inglaterra*, nacía Marina de la Cruz, pues

...quiso la eterna majestad de nuestro Dios no sólo sacar del mundo para los tormentos eternos a una mujer sacrílega (...) sino darle al mundo en Marina otra mujer en cuyo celo de la salvación de las almas, ilustrado con la grandeza heroica de sus virtudes, tuviese el mismo mundo un nuevo modelo para enmendar sus acciones, reconciliándose con la suprema deidad, que ultrajaban los heresiarcas (P. O., p. 122).

De esta manera, los triunfos en las crónicas quedan testimoniados por estos episodios donde luego de la clásica lucha entre el bien y el mal, las religiosas se suman, gracias a sus virtudes y su heroísmo, a las fuerzas celestes, en tanto que las huestes del mal van descontando víctimas de sus filas.

5.6.- SOR MARIANA DE JESÚS, LA SERPIENTE Y EL DRAGÓN

Pocas cosas podían desatar tanto la cólera de Satanás como un barco que bajo órdenes reales navegara hacia el Nuevo Continente, llevando a bordo dos hijas de Dios con la misión de fundar un nuevo convento. Razón suficiente para que intentara impedir la llegada del navío y que María de Jesús Taboada y su sobrina Mariana -que aún era una niña- estuvieran a punto de perecer en el océano junto al resto de la tripulación. Una narración cargada de paralelismo psicocósmico esboza la ira de las huestes del mal:

Sobreveio no mar uma terrível tempestade nunca vista; o navio já naufragava, o céu do dia claro obscureceu-se de repente, transformando-se na mais funesta noite; os marinheiros assustados não sabiam o que fazer e diziam que a borrasca já os tinha por perdidos no vasto túmulo em que ia sepultá-los. (M. S., T. I, pp. 6-7).

El padre Sousa relata que aquellas fueron las “primeras caricias” que Jesucristo tuvo para su futura esposa Mariana, pues en aquella oportunidad, sin miramientos, perfiló bruscamente el inicio del camino de perfección: ...*Madre Maria e a menina viram no mar uma serpente monstruosa de sete cabezas, que movimentando as ondas queria destroçar o navío. Com esta horrible visão, Mariana deu um grito e caiu como que morta. (M. S., T. I., p. 7).* Ante los rezos de la tía, el mar se calmó, las tinieblas desaparecieron, y la niña volvió en sí. La tía indagó a su sobrina luego de considerar que había tenido un “éxtasis admirable”, y Mariana relató la siguiente visión:

Era uma serpente (...) maior que o mar e uma senhora de incomparável formosura, vestida de sol, coroada de estrelas, com un Menino precioso nos braços. No peito da Senhora havia um ostensório com o Santíssimo Sacramento; em uma das mãos uma grande cruz de ouro que terminava em lança. Com esta Éla sujeitou a enorme serpente, que possuía na língua também uma lança de dois gumes. A Senhora apoiando a Cruz no Santíssimo Sacramento e na mão do Menino, golpeou com tanta força a cabeça da serpente que a estrançalhou... (M. S. T. 1, pp. 7-8).

Con exactitud simbólica, la descripción evoca el pasaje bíblico⁴⁸⁹ de la Virgen del Apocalipsis -a la que ya hemos aludido anteriormente- cuya imagen tomó como propia la orden concepcionista. En aquel viaje, una vez más las entidades celestiales triunfaban en una lucha librada en las aguas, como históricamente lo habían hecho cuando la primigenia fundación de la orden. Así lo recuerda el biógrafo portugués:

O demonio fêz naufragar no mar as Bulas da Fundação para que elas não chegassem a Toledo, mas elas foram salvas por mãos de anjos e entregues à Santa Beatriz da Silva, Mãe e Fundadora de toda a Ordem Concepcionista. (M. S., T. I, p. 9).

Las contratiempos de las dos españolas continuaron en el trayecto, con el fin de impedir la fundación, y aunque superados los de mar, siguieron los de tierra, pues *algumas vêzes não tinham os cavalos necesarios para continuar a viagem*. El padre Sousa no encuentra palabras para describir las dificultades que sobrevolaban aquella misión: *Não é possível expresar o que sofreram essas virgens ternas e delicadas por caminhos escabrosos* (M. S, T. I, p. 9). No obstante todas las tribulaciones y obstáculos puestos por el Maligno, el monasterio quiteño consiguió fundarse, pero el demonio no desistió en su empeño y continuó apareciendo asiduamente en la vida de la venerable sor Mariana. En el relato de Sousa el regreso del Maligno a la vida de la religiosa merece un apartado titulado: *Investida infernal contra a recitação do Oficio Parvo de Nossa Senhora*. Esta vez el demonio tomará una figura clásica para aparecerse ante la religiosa, y así cuando ésta caminaba hacia el coro a hacer oración, el oído registró unos “gemidos espantosos” que procedían de una depresión del terreno, venían desde el abismo. Inmediatamente la vista se une a los sonidos y ante ella se presenta un *dragão asombroso (...)* *que abrindo a boca lhe mostrava uma multidão de almas*. Y le advierte: “*todas essas almas eu as engoli e são minhas e tu também serás minha*” (M.

⁴⁸⁹ Ap. 12-13, 9.

S., T. I, p. 27). La madre Mariana se desmayó y, al volver en sí, se encontró que su ángel de la guarda la levantaba y conducía por los brazos. Sus oídos se llenaron de voces supraterráneas, porque el duelo se desarrollaba también en juego dialéctico entre las fuerzas del bien y las del mal. Así el ángel le dirá: “*Esposa do Senhor, por que temes? Viste o inferno! Isso foi feito pelo demonio para impedir a recitação do Oficio Parvo*”, y luego otra voz apoya acotando “*Virão tempos amargos em que se terá deixado o Oficio Parvo, e se terá enfraquecido o espirito! Ai daqueles que tenham tomado parte nisso*” (M.S., T. I, p. 27). La profecía venía con una solapada advertencia sobre los tiempos en que la “tibieza” y el relajamiento debilitarían el fervor espiritual del convento concepcionista.

Con reiteradas presencias, el demonio insistía en tener a Mariana dentro de sus filas; el padre Sousa sigue apelando a la transcripción que inserta el diálogo directo:

O demonio, figurado em serpente, vendo-a só, pois até seus Anjo da Guarda se ocultava à sua vista, martirizava-a rigorosamente, dizendo: “todas as tuas coisas foram ilusão, engano e mentira, tu és minha” e apresentando-se com uma terrible crista na cabeça em forma de serra, proseguía: “Com isto hei de te esmigalhar” (M.S., T. I, p. 29).

Y no faltaron las aproximaciones al lecho de la religiosa (aprovechando que ésta se encontraba enferma), y tampoco se eludieron las características fisonómicas con las que el demonio la asustaba: *A serpente mostrava uns olhos horríveis, saltava na cela e quando a doente despertava, encontrava-a querendo subir na cama* (M. S., T. I, p. 29).

Solamente sor Mariana veía aquel demonio figurado en serpiente retorciéndose en su celda, y en las noches, como en otras tantas vidas admirables, el temor se recrudecía en medio de la oscuridad. Invasada por las dudas que había sembrado el enemigo, las horas nocturnas eran interminables y cada vez más se veía desbordada por la angustia y la soledad:

Nessa noite oscura de tribulações, Madre Mariana não abandonava as orações de meia-noite e três da madrugada, mas, Ai! sofria cada dia mais as desolações interiores, convencida de que toda sua vida não tinha sido senão engano, ilusão e mentira. (M. S., T. I., p. 29).

Los sentimientos de Mariana alegraban al demonio que se complacía en pensar que un alma de Dios estaba por claudicar y pasarse a sus filas; y a punto de verse victorioso, expresaba su placer, con particular coreografía, en aquella celda: *...e a serpente dançava alegremente, dizendo: “tenho mais outro sacrilegio para o inferno”, e a vítima inocente sofria os maiores tormentos. (M. S., T. I., p. 30).* Su director espiritual intentó exorcizar la celda, pero era en vano luchar contra la serpiente, pues por encima de ella, la voluntad y el poder de Dios se imponían. Este martirio tenía una razón comprensible: *devido ao alto grau de perfeição que Deus chamou Madre Mariana, eram grandes os sofrimentos e provas a que era sujeita nesta noite escura. (M. S., T. I, p. 30).* Mientras la venerable convalecía atendida por una religiosa enfermera, el reptil seguía al acecho esperando el fin de la batalla:

Permanecia imóvel em seu leito de dor, quando ouviu em sua cela um barulho terrível. Madre Mariana, que rezava e interiormente sofria grandes amarguras, abriu os olhos, vendo a horrible e assombrosa serpente dando voltas em sua cela, arrastando-se pelas paredes, como se alguém a perseguisse para tirá-la dali. (M. S., T. I, p. 31).

Viéndose a punto de perecer ante el demonio, sor Mariana invocó a la Virgen y ésta llegó, en un rompimiento de gloria presentándose como Mãe do Céu, y le manifestó que lo que había visto era el infierno pero, para que terminase de purificarse, la colocaría un tiempo en el purgatorio. Y agregó dos mensajes más: que la tía de la religiosa (María Taboada) debía prepararse para “viajar a la eternidad”, y que el convento sería perseguido en los siglos venideros, por lo que la comunidad debía trabajar para evitar la extinción del mismo. Las últimas palabras de la Virgen apelan al uso de la fuerza

espiritual de la comunidad metaforizada en la fisiología corporal: “...*Comunico, agora, vida a teu nervos, veias a artérias, e afastando daqui a maldita serpente, ficas em doce tranquilidade, como ficam as almas no local de expiação*” (M. S., T. I, p. 32). En ese exacto momento la serpiente, que había escuchado las celestiales profecías, huye llena de odio:... *a enorme serpente deu um grito horrível de desespero e precipitou-se ao inferno, com grande estrondo que produziu um tremor de terra na cidade e no Convento* (M. S., T. I, p. 32).

Después de la muerte de sor María Taboada, y algunos otros sucesos poco felices para la comunidad, como la obligada desvinculación de los seráficos del convento, la presencia del demonio volvió a escenificar otros episodios en la vida de sor Mariana. Esta vez el lenguaje se vale de las imágenes ígneas que, paradójicamente, no dejan de evocar el “mar” que, desde la amenaza del naufragio, formaba parte del vocabulario de la estética literaria en general, y no sólo del padre Sousa, para referir lo inabarcable y extraordinario. Así, estando en sus rezos la madre Mariana *de súbito, no claustro inferior que conduz ao coro, surgiu-lhe à frente um mar de fogo, uma terrível fogueira sem fundo e de largura incomedurável que lhe deteve a passagem* (M. S., T. I, p. 46).

De aquel mar de fuego salían “vozes horríveis” con mensajes audibles y claros: “*Aquí, neste lugar queremos sepultar este maldito Convento. Mas essas malditas não nos deixam, especialmente essa maldita semente que aquí queremos sepultar*” (M. S., T. I., p. 47). El cuadro se completaba con la aparición de la entidad maligna, ahora bajo la forma de dos perros: *Nesse momento dois mastins horríveis e enormes postaram-se nos dois lados de Madre Mariana, querendo sufocá-la.* (M.S., T. I, p. 47).

El demonio en figura de perro es otra de las formas en las que éste solía aparecerse⁴⁹⁰. Recordemos el valor que tenían las representaciones plásticas en el imaginario colonial, y el correlato que establecían con el discurso escrito; sirva de testimonio el grabado adjunto en el que santa Rosa de Lima se ve asediada por un perro.



Fig. 38.- El demonio en forma de perro ataca a Rosa. Cornelis Galle. S. XVII.

⁴⁹⁰ En la *Vida de la Azucena de Quito* -Mariana de Jesús Flores y Paredes, nacida en 1618-, encontramos un pasaje que también representa al mal en figura de perro. Este, caracterizado con piel negra y temibles fauces, se aparece en el momento en que su madre, doña Mariana Granobles de Jaramillo, está dándole luz: “Cercana se hallaba su madre al parto, y estando recogida en la cama sintió, su esposo, lentos passos en la cuadra, corriendo la cortina, vió que vn perro disforme feroz ataçadamente negro, abierta la boca con formidables ladridos amenaçaba y acometia a su consorte, asustase y por evitar el riesgo, amagò à herir al mastin, y hallole fantastica, sombra, reconocio ser ardid del Demonio, que intentaba con el susto abortarle su esposa la criatura, mas para certificar su concepto, mandò à sus criadas auyentassen aquel perro, quienes reconociendo las puertas, las hallaron bien cerradas como siempre, con que no dudò que el Can Servero de las puertas infernales avia dexado las que estaban a su cargo, por penetrar las suias para susto de su esposa”. La versión consultada se encuentra digitalizada y disponible en red: *La Azucena de Quito que broto en el florido campo de la iglesia, en la s Indias Occidentales, la Venerable Virgen Mariana de Jesus, Flores, y Paredes, admirable en Uirtudes, Milagros, y Profecias*. Acogese a la sombra de los dos Ilustres Cabildos de aquella gran Ciudad. Sale a luz reducida a Compendio de su Original, que compuso el Padre Iacinto Moràn de Butrino de la Copañia de Iesus en aquella Provincia. Con Licencia de los superiores. En Lima: por Joseph de Contreras Impressor Real. Año de 1702. Disponible en red: https://books.google.es/books/about/La_azucena_de_Quito_que_broto_el_florido.html?id=coHk0Q4Qn_oC&redir_esc=y Consultado el 12/05/2015.

En este sentido, Ramos Medina señala cómo operan los mensajes visuales para recrear al maligno:

“El diablo tomaba formas diversas. Es posible que las religiosas estuvieran sumamente influenciadas por estampas y grabados tan comunes en la época, así como de leyendas que personificaban las fuerzas del mal, dándole “sal y pimienta” a la vida cotidiana...”⁴⁹¹.

La reacción de la religiosa Mariana, fue la que anteriormente usara para ahuyentar la “investida satánica”; así la transcribe el padre Sousa: “*Estrela dos mares, Maria Santíssima do Bom Sucesso, socorrei-me!*” (M. S., T. I, p. 47). Y sobreviene, claro está, el auxilio de la divinidad que llega deslumbrando, no sólo con la claridad habitual, sino con los reflejos y destellos lumínicos que parten del ornato que acompaña a los cuerpos divinos. A este respecto señala Sánchez Lora que:

“La humanidad de Cristo alterna, en la hagiografía, con el *Rex Tremendae Majestatis*, no en cuanto a terribilidad justiciera, sino a grandeza de majestad; exponente máximo de todos los atributos de la monarquía barroca sacralizada y adornada con los “arcana imperio”, representada en rompimiento de gloria, cegando con el Splendor Paternae Gloríae. Conocida es la comunidad de tratamiento único utilizado para Dios y para el Rey: Su Majestad”⁴⁹².

⁴⁹¹ Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...* p. 168.

⁴⁹² José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 428. En concordancia con el glamour que refiere el investigador, se puede citar un par de pasajes que redacta Sigüenza en *Parayso* y que dan cuenta cómo estas plumas –que respondían al imaginario- estaban cautivadas por los aliños propios de la oligarquía social que trasladaban a las representaciones celestiales. Así describirá una visión que tuvo sor Marina de la Cruz: *Hallándose en cierta ocasión en el retiro de su celda, fue arrebatada en espíritu y llevada al cielo, donde hicieron se arrodillase ante un hermosísimo trono de gloria ocupado de la Reina de los hombres (...) Asistían allí por una y otra parte innumerables vírgenes vestidas de aquellas galas que en el empíreo se usan...* (P. O., p. 174); y otra anterior visión, también presentada a los ojos de la venerable- que va recargada de la pompa barroca: *...suspendiéndosele los sentidos se le representó un acompañamiento lucidísimo de diferentes personas tan costosamente vestidas y de tan raros colores, cuanto era excesivo el resplandor que de sí arrojaban y la gravedad majestuosa con que se movían, percibiéndose al mismo tiempo una fragancia celestial que, acompañada de armonía de acordes de voces, representaba los deleites suavisimos de la gloria. Terminábase el numeroso concurso en una venerable matrona, a quien sobre sus hombros llevaban los que la acompañaban en un riquísimo trono de resplandor, mostrando ella en su rostro una suave y serenísima majestad.* (P. O., p. 134, en ambas citas el subrayado es nuestro).

Y, como sigue apuntando el historiador, “la Majestad barroca, divina o monárquica es inseparable de la pompa”⁴⁹³. Así veremos -volviendo al episodio de sor Mariana- que aunque esta vez quien la socorre como entidad celestial es un arcángel, el lujo se desparrama para engalanar la atmósfera y llega a los renglones del padre Sousa, al trasladar la visión de la religiosa:

“No mesmo instante, eu vi (...) uma estrela do tamanho do teto do coro, muito refulgente e despedindo raios. No centro da estrela havia um letreiro com o nome de Maria. Dela saiu uma canoa de ouro com esmeraldas e pedras preciosas; dentro dela estava um Anjo, que conduziu a pequena embarcação para junto de mim, e me disse: “Sou Gabriel Arcanjo, enviado por tua Mãe, Maria do Bom Sucesso, para socorrer-te” (M. S., T. I, p. 47).

La arquitectura de la escena apela a la espectacularidad del lenguaje plástico barroco, con una explosión de elementos, a cada cual más brillante, cargados de símbolos y significados. Así es que además de la usual pompa, el arcángel tiene otra actitud, que en ocasiones se propone con la visita de los entes celestiales: el desciframiento de mensajes, a primera vista enigmáticos e incomprensibles⁴⁹⁴. Así sigue el relato en primera persona de sor Mariana, que explica cómo fue puesta sobre la canoa, la cual tenía un significado vital importante: *Ele tomou-me tal como estava, com a Cruz e as insígnias da Paixão, pôs-me na canoa e acrescentou: “Esta canoa significa tua longa vida” (M. S., T. I, p. 47).*

La ayuda de los seres angélicos no llega exenta del suplicio corporal, pues se pretende que haya un aprendizaje, una lectura que la religiosa debe hacer de todos los

⁴⁹³ José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 428.

⁴⁹⁴ Por poner un ejemplo más en esta línea de argumentación, citamos el siguiente párrafo de otra de nuestras crónicas: *Quizás sería por este tiempo haberle puesto Dios a la vista una hermosísima parra sobremanera frondosa, de que pendían innumerables racimos de uvas, las cuales competían en blancura con la misma nieve. Suspensa en su consideración, oyó la voz de su amado que le preguntaba qué era lo que miraba. “Señor -le respondió la V.M. [Marina de la Cruz]-, miro esta parra tan en extremo hermosa y, aunque no sé lo que por ella me significáis, alabo como puedo vuestra grandeza y venero las obras de vuestras manos” Manifestóle el Señor inmediatamente ser aquella parra un misterioso jeroglífico en que le ideaba a su Convento Real de Jesús María, siendo las uvas representación de la almas de sus esposas (P. O., p. 186).*

episodios que vivencia, y esto se logra más elocuentemente con el lenguaje de la violencia, como ya ha quedado escrito en capítulos anteriores:

O Arcanjo fê-la passar pelo mar de fogo, onde padeceu os mesmos sofrimentos e combates padecidos no oceano, quando veio da Espanha. Uma vez atravessado esse mar, o Arcanjo a recolocou no chão firme do claustro, ajoelho-se e rezou a Ave Maria. -“São tantas as grandezas que se encerram na saudação angélica –explicou São Gabriel- que os mortais não as conseguem compreender. (M. S., T. I, p. 47).

Luego de estas palabras, el arcángel, el mar de fuego y demás atrezo desaparecieron de la vista. La madre Mariana se dirigió al coro para esperar a sus demás compañeras y rezar, como era su propósito antes de lo sucedido. Y en una lección de vida de perfección, se abren paso las acotaciones de Sousa, que preocupado por los tiempos venideros, no olvida para quién está reescribiendo esta crónica edificante:

Ah! Se, quando nossas irmãs mais novas lerem esta linhas, não se conservar tão santa devoção e costume, rogamos a todas as nossas sucesoras que sacrifiquem seu descanso para rezá-lo às quatro da manhã, com a devoção e o fervor das Fundadoras. Verão como o espírito da Comunidade, que talvez se encontre agonizante, se renovará. (M. S. T. I., p. 47).

Cabe destacar que las causas que llevan a escribir sobre las fuerzas del mal en la vida de sor Mariana de Jesús, tienen una marcada diferencia respecto de las demás crónicas. En esta *vida*, el demonio no aparece vinculado a las tentaciones de la religiosa, sino a una obsesiva reiteración de una misma profecía: el peligro que acechaba a la salvación del convento. A ella le está encomendada la tarea de restablecer, con firmeza y convicción, el orden para los tiempos venideros. El obstáculo mayor era la tibieza y la inobservancia, movidas por los enemigos de Dios; por ello Él no deja de mostrarle las señales que amenazaban la paz del convento. Preguntándose la religiosa qué eran los estruendos terribles que oía, el Señor le aclara:

“Minha filha, isto que escutas espiritualmente sofrerão materialmente tuas sucessoras, pois chegará o tempo em que os demônios quererlo demolir este Mosteiro e se valerão dos bons e dos maus para acabar com este lugar; mas não o conseguirão enquanto exista o espírito de sacrificio...”
(M. S., T. I, p. 47).

Y lo hará también la Virgen, en algunas de sus más de cuarenta apariciones⁴⁹⁵:

“...Satanás começa a querer destruir esta obra de Deus, valendo-se de filhas ingratas, mas não o conseguirá porque sou a Rainha das Vitórias e a Mãe do Bom Sucesso, sob cuja invocação quero fazer em todos os séculos prodígios em favor da conservação deste meu Convento e de suas moradoras”. (M. S., T. I., p. 49).

Por ello son muchas las páginas de estos escritos que se refieren a “las inobservantes”, quienes entablan una encolerizada lucha contra sor Mariana y sus fieles seguidoras. La cárcel del convento, tuvo cautiva -como dimos cuenta en el anterior capítulo-, a la venerable, pero luego la larga disputa llegó a poner la situación en orden inverso, y las inobservantes, encabezadas por su “capitana”, pasaron a cumplir castigo en dicho recinto. Será, pues, “la capitana” de las inobservantes quien cargue en esta crónica con la influencia nefasta del demonio y la madre Mariana quien se eleve en virtudes intentando rescatarla de las garras del Maligno.

Más allá de este matiz, que pauta una singular diferencia respecto a las demás *vidas* de nuestro corpus, aparecerán los tópicos ya vistos en otras geografías y que se extienden a las tierras ecuatorianas. El demonio, en una de sus figuras más habituales para presentarse en este convento (además de la de serpiente), se describe, en su aspecto y rasgos, de la siguiente manera: *...um horrível dragão, imenso e muito gordo, cujos olhos, grandes e redondos, lançavam fogo por todos os lados.* (M. S., T. I., p. 70).

⁴⁹⁵ Sobre estas reiteradas manifestaciones marianas, apunta Monseñor Luis E. Cadena y Almeida que “...a lo largo de una vida de 72 años de Mariana Francisca de Jesús Torres, debíase protocolizar la visita de la madre a la hija, desde este despetalarse de los 30 juveniles y fragantes años, hasta su último aleteo sobre la tierra, cada 2 de febrero todos sus andares de peregrinaje hacia los cielos” (en *La Mujer y la Monja...*, p. 132).

No obstante, en este monasterio, el diablo alardeará de su capacidad de transformación y así -siempre en torno a las monjas rebeldes- dará rienda suelta a su desfile camaleónico: ...*Madre Mariana viu que dela⁴⁹⁶ se aproximaram uns macacos⁴⁹⁷ que vomitavam fogo pela boca, olhos e narices, e o depositavam en seu coração e nos de suas companheiras de inobservancia* (M. S., T. I, p. 89). Sigue en el pasaje el esclarecimiento de lo que acontece en el alma-cuerpo de aquellas monjas:

À medida que o fogo se apoderava desses corações, a paixão da ira e da inveja ferviam contra a Priora e as españolas, extinguiendo-se nelas o fogo do amor de Deus. E ficando vazias de boas obras, agravavam suas almas com o peso imenso de tantos pecados, cujas consequências eram gravísimas para a eternidade (M. S., T. I, p. 89).

De esta última cita, conviene desarrollar un análisis que consideramos pertinente para iluminar algunos puntos que aún no hemos tratado en esta investigación. Las batallas entre el bien y el mal, que comúnmente aterrizan sobre lo físico (la materia), en ocasiones se deslizan desde los espacios externos del cuerpo (como podían ser los manotazos con que los demonios atacaban) a los internos, como los órganos que no están a la vista, pero que se conocen, no sólo a nivel fisiológico sino también, y más importante, en el orden de lo espiritual. En este contexto, el corazón adquiere un estatus propio y protagónico en las *vidas*, al ser un órgano especialmente simbólico para entablar la lucha entre las fuerzas celestes y demoníacas. Cabe entonces, hacer una

⁴⁹⁶ Se refiere a la monja inobservante que en esos momentos pretendía convencer al prelado.

⁴⁹⁷ La forma de mono también fue una de las representaciones socorridas del demonio. Como se podrá observar en la imagen de Santa Catalina asediada por los demonios (Fig. 36, p. 342) aparece uno en la esquina superior derecha intentando agarrar a la santa por el velo. Sugerimos el artículo de Walker Vadillo -“Los simios”- en el se ofrece una interesante recopilación de fuentes medievales (escritas y plásticas) donde estos animales se vinculan con lo demoníaco. Entre ellas es de destacar el mono alado que se representa en la Puerta de las Platerías en Santiago de Compostela en España (c. 1101-1111) y que –según la autora- estaría aludiendo al diablo dentro de la escena de las tentaciones de Cristo. Mónica Ann Walker Vadillo, “Los simios”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, Nº 9, (2013) pp. 63-77. Disponible en red: https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-Simios_MONICA_WALKER.pdf Consultado el 18/6/2015.

breve digresión en torno a la simbología del corazón durante el barroco, tema sobre el que volveremos en el capítulo siguiente y último de este estudio.

Si la sangre fue un fluido que se extendió a lo largo y ancho de episodios que ilustraban estas vidas, el órgano que la pulsa y la mueve en el interior del cuerpo, tuvo igualmente una simbología altamente valorada en la época. Así como un binomio insoslayable fueron los ojos y las lágrimas en los relatos hagiográficos, la sangre y el corazón fueron habitualmente enlazados en íntima comunión.

Gabino Uríbarri, desde la teología del Corazón de Cristo, pero con horizontes igualmente antropológicos, ha estudiado con detenimiento la tradición del corazón, y señala la importancia de comprenderlo desde lo simbólico⁴⁹⁸. Con ello se evidencian incontables episodios en los que el corazón aparece representado junto a otros elementos, que también albergan considerables valores simbólicos. En dichas composiciones, el órgano referido puede estar asociado con armas (lanzas y dardos), con elementos de la naturaleza (agua, fuego, luz, rayos), incluso con otras figuras que a nivel plástico juegan a favor de una estética de gusto recargado, como por ejemplo, las flores y espinas, ángeles y santos. Corazones atravesados o rodeados por alguno de estos elementos no faltaron tanto a nivel discursivo como a nivel pictórico o escultórico.

⁴⁹⁸ Gabino Uríbarri, “El corazón de Jesús: manantial que sacia la sed. Apuntes para una renovación de la teología del Sagrado Corazón”, publicado originalmente en *Sal terrae: Revista de teología pastoral*, Tomo 96, N° 1124, (2008), pp. 499-512 y en *Estudios Eclesiásticos*, 329 (junio de 2009), pp. 387-417. Para este trabajo nos hemos basado en la versión pdf. Disponible en red: <http://www.apostleshipofprayer.net/docs/Uribarri-Sacred-Heart-ES.pdf> Consultado el 10/10/2012.

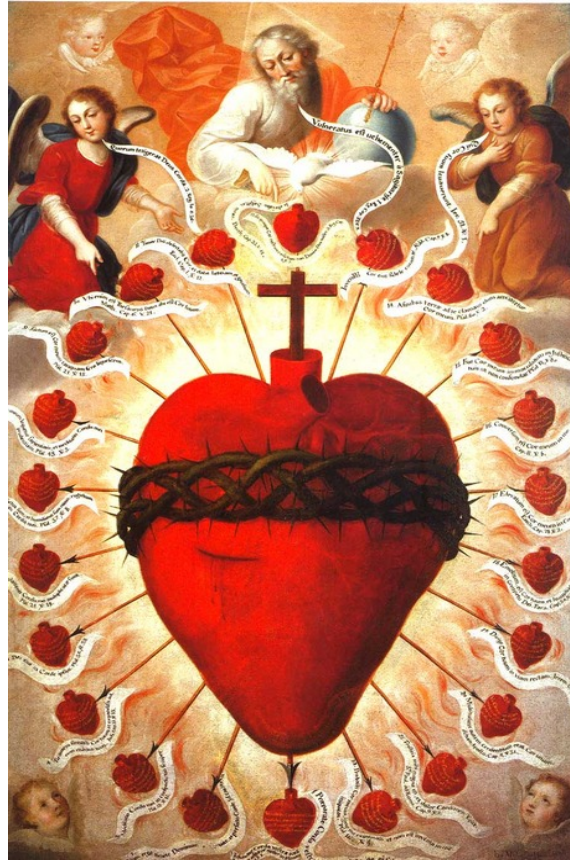


Fig. 39.- *Alegoría del Sagrado Corazón de Jesús y la Santísima Trinidad.* Fray Miguel de Herrera, 1747.

Como lo muestra la figura anterior, las alegorías del Sagrado Corazón de Jesús tuvieron un lugar preponderante en el imaginario barroco y colonial, al que llegó con todo el énfasis que santa Margarita María Alacoque⁴⁹⁹ puso en rescatarlo de la tradición medieval y en revalorizarlo en el siglo XVII. Esta impronta también se vio reforzada por la famosa transverberación de santa Teresa, cuyo corazón, traspasado por un dardo de fuego, alimentó el imaginario del barroco europeo, trasladándose con toda su arquitectura simbólica al Nuevo Mundo. Pero dejemos esta breve incursión sobre la

⁴⁹⁹ A santa Margarita María de Alacoque (1647-1690), Jesús se le manifestó con el corazón abierto, y señalando con la mano su corazón, exclamó: “He aquí el corazón que ha amado tanto a los hombres, que no se ha ahorrado nada, hasta extinguirse y consumarse para demostrarles su amor. Y en reconocimiento no recibo de la mayoría sino ingratitud.”
Disponible en red: <http://www.es.catholic.net/op/articulos/31878/margarita-mara-de-alacoque-santa.html>. Consultado el 21/11/2014.

importancia del corazón en la mentalidad barroca, y volvamos sobre a la venerable sor Mariana de Jesús.

Como habíamos apuntado, la narrativa advierte que es el corazón donde se repliega el alma, y el lugar donde se sucede o desde donde toma forma la posesión del bien o del mal. Por ello, la venerable siente en él los dolores que le causa la rebeldía de las inobservantes, y por ellas y por su convento rezaba *e a sua oração fervorosa e silenciosa subia ao Céu como o fumo de requintado incenso, queimado no templo do seu puro coração...* (M. S., T. I., p. 89).

No obstante los rezos por la salvación de la “capitana” inobservante, los demonios siguieron acechándola, intentando tenerla de su lado y contra la regla del convento. Los prejuicios raciales de la época también se presentaron en el convento quiteño, y lo que vio sor Mariana alrededor de la capitana ahora prisionera, fue lo que sigue:

Madre Mariana viu que a encarcerada estava como fora de si, desesperada, descontente com a vida em razão dos terríveis remorsos de sua consciência, e que procurava algo com que se matar. Tinha ao seu lado dois negros descomunais, que despedazavam seu coração, e cochichavam-lhe ao ouvido que para ela não havia mais remédio, e que ou se matasse ali mesmo para acabar com tão triste vida, ou saísse ao mundo onde poderia distrair-se, respirar e sentir algum prazer. (M. S., T. I., p. 101).

Las voces demoníacas no están lejos de representar fielmente que, para la mentalidad de la época, la alegría, los divertimentos y los placeres se encontraban únicamente en la vida seglar, y lejos de la vida conventual. Y al siglo procuraban los demonios arrastrar, o devolver a sus víctimas.

El último recurso que le quedó a sor Mariana para acabar con estos demonios fue exorcizar a la monja inobservante. La escritura vuelve a revestirse de un dinamismo inusitado, contextualizado en una atmósfera llena de tensión, generada luego de los

ruidos y gritos que venían desde la celda y las voces de las agitadas religiosas que intentaban ayudar. Para darle mayor realismo a los sucesos, el autor transcribe (o redacta) una polifonía de voces. Con el fin de no desmerecer el esfuerzo narrativo, trasladamos aquí las intervenciones de las distintas monjas, respetando la estructura y el guión que tiene originalmente el texto:

Madre Mariana suspirou, dizendo: “Madre, esta pobre irmã é vítima do diabo. Vistemo-la e retiremo-la um momento para o claustro inferior, para que não desepere. Zelemos por sua alma”.

A madre Abadessa disse: “Madre, seria melhor retirá-la do Convento e libramo-nos completamente dela, pois creo que está louca”.

- *“Não, Madre, respondeu Madre Mariana. Se ela sair do Convento, esta pobre irmã perderá sua alma. É preciso conquistá-la para Deus”*

- *“Se Vossa Reverência se considera com forças para acompanhar-me, retomou a Abadessa, farei o que diz, do contrário, não!”*

- *“Sim, Madre, farei tudo”*

- *“E se fordes agredida?”*

- *“Abraça-la-ei contra meu coração. Felizmente ela é de corpo muito pequeno”, concluiu Madre Mariana. Então, as duas religiosas, persignando-se, abriraram a porta do cárcere e entraram. (M. S., T. I., p. 103).*

La cita contiene un elocuente bagaje de significados culturales que nos permitirán deslizar ciertas conjeturas al respecto.

Además de la “obsesión” o “posesión” diabólica -se admitía, uno u otro estado, luego de descartar los manidos “fingimientos”⁵⁰⁰ -, la mentalidad de la época se vio en la necesidad de contemplar un ingrediente más frente a los comportamientos extraños: la locura. Este componente añadía mayor complejidad a las vivencias extraordinarias

⁵⁰⁰ Remitimos al citado artículo “El demonio en el discurso...” (pp. 341-350) de la investigadora Edelmira Ramírez Leyva para conocer los tres casos de posesión y/o fingimiento que se tratan y las actitudes que toma la Inquisición ante ellos. Las afectadas fueron: Margarita de San Joseph profesora del Convento Real de Jesús María, Paula Rosa de Jesús, monja en el Convento de San Lorenzo de la ciudad de México, (ambos procesos se abrieron en 1717); y la beata Agustina Josefa Palacios, también en dicha localidad pero con un proceso de fecha posterior (1779).

que acontecían tanto dentro de los claustros como fuera de ellos, pero tomando siempre al mismo colectivo, las mujeres. Mejías Navarrete señala que ante ciertas experiencias fue necesario que el padre confesor indagara si se debían a la gracia divina, al demonio o a la histeria⁵⁰¹. Para no prolongar excesivamente este apartado, trataremos el tema de las enfermedades mentales junto a las físicas, en el siguiente capítulo. No obstante, queremos subrayar aquí, a propósito de la cita del texto, el manifiesto poder de que un grupo de religiosas discutieran y definieran (antes de llegar a los prelados) en qué renglón se calificaba la conducta de una hermana que se salía de la norma, y la posibilidad de echarla del convento.

Por otra parte, vuelve el tema de la masa corporal a ser protagonista de las batallas contra el demonio, en las que se “midien” literalmente las fuerzas que se emplearán contra él, de ahí que se evalúen en el físico de la madre Mariana (más fuerte) y el de la “posesa”, cuyo cuerpo se describe como “muy pequeño”. Sin embargo, aunque menuda, la actitud de ésta última infunde pavor al resto de compañeras: *A presa estava de bruços, deitando espuma pela boca e sangue pelo nariz, com a fisionomia muito amedrentada* (M. S., T. I., p. 103).

El exorcismo se hace en los términos habituales, recurriendo a las fórmulas que se venían institucionalizando desde tiempos anteriores. Cada religiosa cumplía su papel a un nivel ya estereotipado: algunas religiosas asistentes pedían se trajera “anis del país” para quemar durante el rito; la afectada, gritando que se moría, convulsionaba y corría dándose golpes en la cabeza hasta caer sin sentido delante de una imagen de Cristo flagelado; la madre Mariana, orando en silencio, sujetaba luego a la “pobre presa” que volvía a convulsionar en su regazo; y las demás presentes en la escena, espantadas e inmóviles. Y de este modo comenzó propiamente el exorcismo:

⁵⁰¹ Elizabeth Mejías Navarrete, “Cuerpos consagrados a Dios...”, p. 14.

Madre Mariana fazia o possível para restabelecer sua pobre irmã. Nisto ela viu os dois negros, que tímidos estavam colados na parede como quem se esconde. Avistando-os Madre Mariana gritou-lhes: “Bestiagas vis e abomináveis, que fazeis aqui? Ide à vossa cruel morada, que este é lugar santo e casa da oração e penitência. Todos os esforços para levar a alma de minha irmã serão vãos. Jesús Cristo morreu por ela e, a pesar de vós, ela se salvará. Ordeno-vos em nome do Mistério da Santíssima Trindade, da Divina Eucaristía, da Maternidade Divina de Maria Santíssima, de Seu glorioso Tránsito e Assunção em Corpo e Alma aos Cèus, que inmediatamente desocupeis este lugar santo e nunca mais volteis a mortificar com vossa abominável presença a nenhuma de minhas irmãs, que justa ou injustamente aquí estão” (M. S., T. I., p. 104).

Luego se escuchó un estruendo, unos silbos terribles y la tierra tembló. Las atemorizadas eran sosegadas por alguna que, por el contrario, se envalentonaba:

“Madre, não vos asustéis. Algo de diabólico deve estar se passando no cárcere, mas Madre Mariana é muito boa e com ela os demônios nada podem. Vamos sem temor e depressa. Veremos o que acontece. Ademais, como a irmã...⁵⁰²é de corpo pequeno e delgado, no caso de ter querido fazer algu (sic) à Madre Mariana, não o teria podido, pois ela é alta e cheia de carnes” (M. S., T. I., p. 104).

La cárcel estaba oscurecida por una espesa humareda. Dos religiosas se ocuparon de quemar el perfumador y esparcir agua bendita por las paredes. El humo desapareció y ante la vista de todas apareció una escena que bien podría recordar una Pietá: sor Mariana sostenía en su regazo a la monja inconsciente, que súbitamente se sentó y abrió los ojos al ser friccionada, soplada y movida por las demás hermanas conventuales.

Habrà un segundo exorcismo realizado por sor Mariana, y aunque no es lo extenso que el que acabamos de citar, viene a reforzar la idea de la religiosa heroína que combate victoriosamente las fuerzas del mal. No resulta pertinente reproducirlo, pero sí aclarar que éste se hace para liberar a dos familias seglares que estaban enemistadas

⁵⁰² Los tres puntos aparece en el texto con el propósito de omitir el nombre de la posesa.

entre sí. El episodio, pues, confirma una vez más los estrechos vínculos que tuvieron los conventos con la sociedad extramuros.

Entre ambos exorcismos, el biógrafo señalará otras arremetidas habituales del demonio, sobre aquellas monjas venerables: “As vinganças do demônio”, breve apartado que consta solo de cuatro párrafos. En ellos se repite el canon que presenta un diablo rabioso, que corretea a sor Mariana, *buscando causar-lhe dano ao corpo, já que era sumamente impossível atingir-lhe a alma*. (M. S., T. II, p. 75). En pocas líneas el discurso se suma a los tradicionales programas discursivos del demonio folklórico y cotidiano: tropezones en las escaleras, caídas al suelo, humillaciones, trabas y dificultades en las tareas del día a día:

No refatório era paixão dominante dela servir as mesas, ou fazer a leitura, ou beijar os pés da Comunidade, ou comer no chão. En tudo isto o demônio se intrometia: quando ela servia, ele procurava derrubá-la com os pratos e banhá-la de comida: quando ela lia, ele borrava as letras: quando comia na terra, ou beijava os pés das freiras, ele fazia com que entornassem comida em cima dela, e mil outras coisas do estilo (M. S., T. II, p. 75).

La figura del demonio vuelve, por tanto, a cumplir uno de los papeles pergeñados por el ordenamiento social: servir de chivo expiatorio. En sus actuaciones se diluía la crueldad con que algunas religiosas -las mentadas criollas “inobservantes”, en este caso- maltrataron a quien se empeñó en imponer el cumplimiento estricto de la regla, y que, además, traía el privilegio primero y el estigma después, de ser peninsular.

Una valiosa conceptualización teórica de Pierre Bourdieu sobre la violencia simbólica, puede arrojar luz para lo que en primer plano resulta difícil de creer y hemos visto reiteradamente en este capítulo y en anteriores:

“Esta violencia simbólica que arranca sumisiones que no son percibidas como tales, transforma, según Bourdieu, las relaciones de dominación y de

sumisión en relaciones afectivas, el poder en carisma, es decir, en una especie de sugestión capaz de concitar simpatía y afectividad”⁵⁰³.

Concuerta con esta dinámica de dominación social la actitud de una sor Mariana, que se describe triunfante, plasmada en la calma, la paz y el espíritu impertérrito con que supo soportar los ataques: *...invicta criatura, sempre serena, viendo em Deus, conservava, a pesar dos demônios, aquela santa imperturbabilidade própria às almas solidamente piadosas* (M. S., T. II, p. 75). La exageración del arquetipo de religiosa virtuosa se yergue en la explicación que da ésta cuando le preguntaban por sus ojos llenos de lágrimas: *“Choro porque não posso tornar felizes os pobres diabos. Choro porque eles são mais solícitos em nos perder que nós em nos salvar”* (M. S., T. II, p. 75). Luego de larga y empecinada guerra contra los demonios y las insurrectas religiosas ¿Acaso no es esta una expresión del establecimiento final de “relaciones afectivas” con ellos?

⁵⁰³ Antonio González Polvillo, “Del rigor del hierro a lo dulce y faceto: el paso de la violencia física a la violencia simbólica en la estructura coercitiva de la España moderna”, *Realidades conflictivas...*, pp. 261-280 [p. 266].

Capítulo VI

CUERPO, ENFERMEDAD Y MUERTE EN LOS CONVENTOS FEMENINOS

Tópicos obligados en las vidas ejemplares fueron las constantes enfermedades que aquejaban a las religiosas, y que tantas veces se enlazaba con la muerte, epílogo que inexorablemente llegaba para dar sentido a la vida. Estos dos fenómenos se narraron abarcando considerables páginas en biografías y autobiografías, siendo además experiencias que permitieron anotar minuciosas descripciones que directamente involucraban la corporalidad femenina y conventual. Ayunos, descansos insuficientes, trabajos forzados, disciplinas, cilicios, y el natural pasar de los años en el interior de los fríos claustros coloniales, debilitaban a tal grado la salud de las religiosas que las enfermedades se convirtieron en un sufrimiento continuo que formaba parte del acontecer diario de los recintos religiosos. Mayormente -como decíamos- muchos de estos padecimientos, probablemente la sumatoria de males, los provocados más los que llegaban naturalmente, se conectaron, consecuentemente con el advenimiento a veces prematuro de la muerte. Así fue que la literatura barroca y edificante no estuvo dispuesta a dejar pasar ni la enfermedad ni la muerte como meros hechos biológicos.

Dos razones principales se conjugaron para que tales referencias aparecieran en estas *vidas* con detalle y esmero literario. La primera, de índole etiológico, natural e histórico, fue la notable incidencia de epidemias y enfermedades que en términos generales, afectaban a toda la población colonial. Mientras la medicina de aquellos siglos intentaba paliarlas con los conocimientos, curas y remedios disponibles, las crónicas de la época - incluidas las conventuales- reflejaron las vicisitudes de las ciudades en materia de salubridad e higiene:

“...las condiciones que se engendraron a propósito del hambre, la suciedad y hacinamiento, fueron aspectos constantes, que prepararon el terreno para brotes epidémicos (tifo, tabardillo, viruela, sarampión, cólera) que

arremetían de manera tan dramática y constante; sobre todo entre las poblaciones urbanas y menos privilegiadas, cuyas condiciones sanitarias propiciaron la propagación de enfermedades y padecimientos sistémicos”⁵⁰⁴.

La segunda, en donde se reformula la simpleza y naturalidad con la que originalmente se manifiestan estos y otros procesos patológicos para posibilitar su lectura en clave socio-cultural, es el significado que nos interesa especialmente: “...las cuestiones relativas a la salud y a la enfermedad, no pueden ser analizadas de forma aislada de las demás dimensiones de la vida social mediada y compenetrada por la cultura que confiere sentido a estas experiencias”⁵⁰⁵.

En este último sentido, las connotaciones que se le atribuyeron a los padecimientos físicos respondían a la religiosidad de la época. En esta línea anota Bryan Turner, apoyándose en las reflexiones de Temkin, que

“a despecho de la aparente diversidad de perspectivas, [refiriéndose a las distintas visiones teológicas del enfermedad] un aspecto importante es que la enfermedad no es neutral en términos religiosos, sino que está cargada con una significación espiritual profunda. Los procesos naturales del cuerpo no eran tan sólo sucesos en un mundo exterior, natural...”⁵⁰⁶.

Esto conduce, según el autor, a dos conflictos: por una parte, la noción de enfermedad se relacionaba con las imperfecciones morales (responsabilidad atribuida al ser humano), lo cual resultaba paradójico al chocar con la idea de la enfermedad como designio divino. Por otra, está la necesaria conciliación a la que se vio forzada la Iglesia

⁵⁰⁴ Judith Ruíz González, *La salud de hombres y mujeres durante la época colonial*. Ponencia presentada al V Congreso de la Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres (AMEGH), s/p. Disponible en red:

<http://www.1060am.net/audios/complices/amegh/AMEGH%20ponencias%20completas/La%20salud%20de%20hombres%20y%20mujeres%20durante%20la%20%20E9poca%20colonial%5B1%5D.pdf>

Consultado el 25/9/2014.

⁵⁰⁵ Esther Jean Langdon y Flavio Braune Wirk, “Antropología, salud y enfermedad: una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud”, *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, 18, (3) 2010, pp. 177-185 [p. 184].

⁵⁰⁶ Bryan Turner, *El cuerpo y la sociedad...*, p. 99.

respecto a la medicina, “la cual parecía intervenir en los mecanismos divinos de la enfermedad al ofrecer curación y terapia”⁵⁰⁷.

Clara fue esta pugna entre la ciencia y la religión mientras la sociedad se dirigía hacia la Ilustración, pero la preceptiva moral y religiosa siguió proponiendo valorar lo enfermo y lo sano en base a sus propios paradigmas. Pérez Lugo nos dice al respecto:

“...los estados de salud, enfermedad y muerte, están condicionados –de una u otra forma– por la dinámica de las interrelaciones de tipo ecológico, económico, histórico, demográfico, político, social, cultural y religioso; que se materializan en cada uno de los contextos societales particulares [...] Para el estudio del binomio salud-enfermedad, dentro del ámbito de la cultura popular, es importante considerar la presencia del factor religioso como elemento clave condicionante de las representaciones, valores y prácticas culturales ante estos dos estados”⁵⁰⁸.

Los claustros y las vidas de monjas fueron por antonomasia los lugares y los sujetos propicios para que los padecimientos físicos como las enfermedades se ordenaran a lo largo de un *via crucis* de imitación y sufrimiento corporal que catapultaba a la religiosa hacia la perfección y el *exemplum*. De ahí que la enfermedad y la muerte física trascendieran necesariamente hacia un plano inmaterial, cuya comprensión la incluye en una lectura más simbólica que material, dentro del imaginario que la época le adjudicaba. La religión cumplió así con el papel de codificar los síntomas naturales, imbuirlos de sentido e integrarlos en la dimensión de lo espiritual, dándoles un valor sobrenatural que respondía y se articulaba perfectamente en el ordenamiento social y religioso que imperaba. Asimismo, las enfermedades fueron frecuentemente el preámbulo de una muerte que tanto podía llegar de manera fulminante e intempestiva, como irse tallando lenta y pacientemente hasta culminar en el ansiado momento del

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ Jorge Ernesto Pérez Lugo, “Consideraciones para el estudio del binomio salud-enfermedad en la cultura popular”, *Revista de Ciencias Sociales*, V. 15, N° 4 (2009) s/p. Disponible en red: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-95182009000400011&script=sci_arttext. Consultado el 21/10/2014.

encuentro con Dios, pero que siempre se insertó y resignificó de acuerdo al canon edificante.

Por otra parte, las crónicas conventuales se encargaron de ilustrar e interpretar las muertes-castigo y las muertes-premio; en palabras de Sánchez Lora “la muerte como educadora y canalizadora de los comportamientos”⁵⁰⁹, páginas afanadas siempre en observar y describir la vida de la religiosa hasta la última exhalación. Se extendería la tinta, incluso con redacción entusiasta, a incorporar los sucesos post-mortem donde lo maravilloso y prodigioso condimentaba el necesario cierre de una vida perfecta y ejemplar.

Es por ello que en este último capítulo unimos, pero separamos a la vez en dos apartados, los procesos de enfermedad y muerte, tanto por la íntima relación que los vincula como por la propia especificidad que cada experiencia tiene en su particular manifestación y posterior presentación narrativa.

Metodológicamente proponemos introducirnos en estos tópicos contrapunteando las nociones que a lo largo de la investigación se han manejado. De esta manera y para ir cerrando los conceptos trabajados a partir del capítulo III, volveremos sobre las siguientes nociones:

- 1.- Los sentidos y demás alusiones senso-perceptivas que recorrían la vida de la religiosa hasta sus últimos momentos vitales.
- 2.- Los castigos físicos (ayunos y mortificaciones corporales) que promovieron la aparición y desarrollo de procesos clínicos y, en ocasiones, el advenimiento de la muerte.
- 3.-La violencia que, a nivel corporal y psíquico, se desprendía de las interrelaciones cotidianas entre las religiosas, cuya consecuencia derivó

⁵⁰⁹ José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 433.

muchas veces en alteraciones del estado de ánimo y enfermedades psicosomáticas (como la neurosis y la melancolía).

4.- Las apariciones diabólicas que en muchos casos confundieron la enfermedad, entre la simulación o la autenticidad.

Estas líneas, que fueron los ejes principales de la reflexión en torno a la corporalidad, serán enlazadas con otros aspectos que consideramos necesarios para poder desarrollar de manera exhaustiva este capítulo. Retomaremos y conjugaremos en este apartado los siguientes puntos que sirven para complementar una reflexión integral en torno al cuerpo de la religiosa en el contexto colonial: los modelos hagiográficos que rememoraban el dolor corporal y la muerte gloriosa; la mentalidad barroca con su sed de asombro por lo prodigioso, lo morboso y lo espectacular; la dramaturgia corporal y la didáctica conventual empeñadas en provocar acciones y reacciones emocionales en las lectoras destinatarias; el papel de los médicos que entre la ciencia y la religión debían certificar y dictaminar lo extraordinario de los procesos naturales; así como los usos y costumbres de la farmacopea de aquellos tiempos, que con el espacio de la enfermería conventual y las experiencias allí vividas se convierten en aspectos relevantes. Asimismo, destacaremos de qué manera biógrafos y biógrafas escribieron a propósito del cuerpo enfermo, de los diálogos y acciones en torno a las moribundas, de los ritos fúnebres y del poder de las reliquias. No menos importante fue la interpretación personal, la autopercepción y el significado que la religiosa atribuyó a sus enfermedades y a la cercanía de su propia muerte, la última puerta que debía franquear para alcanzar el anhelado encuentro con Dios, y que pretendemos rescatar de los textos del corpus.

Por último, trataremos de ilustrar con imágenes de la época cómo operó el universo simbólico en las manifestaciones plásticas que representaron y documentaron las etapas finales de las vidas de las religiosas.

6.1.- EL SIGNIFICADO DE LA ENFERMEDAD EN LAS VIDAS EJEMPLARES

¿Cuál fue la razón para que las enfermedades y la muerte exigieran tan sobradas alusiones, suficientes para convertir estas experiencias en tópicos imprescindibles de estas *vidas*? Nuria Salazar Simarro argumenta al respecto:

“El dolor también formó parte del proceso de santificación, y la forma de soportarlo tenía una connotación heroica: de ahí que cuando se presenta la ocasión de referir la vida de una religiosa, se hace hincapié en sus continuas enfermedades”⁵¹⁰.

Una vez más la *imitatio Christi* encuentra su lugar de reproducción en el cuerpo femenino y conventual, con un sentido particular, porque según explica la citada investigadora: “Como Cristo, la religiosa juega un papel importante en la redención de la humanidad y para ella la falta de salud es producto del pecado”⁵¹¹.

La siguiente cita conjuga así la imitación, la enfermedad y la identificación de los órganos de Cristo con los de la religiosa. Para ello, imprescindible, el recurso del milagro y lo maravilloso, donde el Hijo de Dios media para que dicha *imitatio* se pueda reproducir en el cuerpo de Mariana de Jesús:

A Madre Francisca dos Anjos, que era enfermeira, pegou em suas maos e viu que tinham nas palmas algo semelhante a balas, querendo ser expelidas. O mesmo ocorria com as plantas dos pés, nos mesmos locais em que Nosso Senhor havia sido tradeado pelos cravos. No coração havia uma mancha roxa e um risco vermelho, como se tivesse sido ferido a espada. Suas batidas tinham um som terrível, que se ouvia ao longe. Cre-se, por isso, que interiormente Nosso Senhor lhe imprimiu suas sacratíssimas chagas. Nessa época seu tamanho diminuiu ficando tesa como un pau imóvel, só movendo os olhos e a boca. Passou a noite em um prolixo martírio. (M. S. T. I, p. 28).

⁵¹⁰ Nuria Salazar Simarro, *Salud y vida cotidiana en la clausura femenina. El convento de Jesús María de México, 1580-1860*. Tesis (inédita) para obtener el título de Maestra en Historia. Área de investigación en Historia de México Universidad Iberoamericana, 2003, p. 216.

⁵¹¹ *Ibid.*

En esta ocasión no participa el libre arbitrio para mortificar el cuerpo de manera voluntaria en la religiosa, ni es lacerado por terceros como fue el caso de Jesús, sino que es el milagro el que opera mediante signos corporales dicha identificación. La estampa histórica del martirio de Cristo es reemplazada por el prodigio, que a falta de clavos y lanzas reales, necesita de la teatralidad y de la hiperbolización de los sentidos para su recreación. Los ojos espectadores “ven” como en las manos y los pies de Mariana se replican las llagas, al tiempo que perciben el rojo que tiñe un corazón, cuyo fuerte latido puede ser “oído”. La inmovilidad de una crucifixión queda reemplazada por un cuerpo que se empequeñece y que se metaforiza en la rigidez de un palo, donde la muerte se descarta acaso por las señales que la boca y los ojos siguen emitiendo. No es la única vez que la vida de Mariana se aproxima a la muerte, a su propia muerte, que tampoco es del todo suya. La obsesión por la muerte durante el barroco no reparó en barreras a la hora de magnificar la imitación a Cristo, que se extendía hasta el final de la vida, más de aquellas vidas que culminaban en olor a santidad. No resultaba difícil interiorizar el sentimiento de “amor a la muerte”, cuando el repetido discurso propiciaba la negación del cuerpo y por tanto de la vida que lo contiene. La muerte era, pues, anhelada de manera sistemática. Un programa ideológico que llegaba desde la Península, y que resonaba tanto en los conventos femeninos como en los masculinos. Rico Callado señala al respecto como el vallisoletano Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), religioso carmelita muy vinculado a la reforma teresiana, ponderaba en su *Arte de bien morir* la meditación sobre la muerte hasta conducir al lector a desearla: “Quien tiene amor de Dios... su deseo es hacer algo por Cristo y no ay mayor caridad que la de

aquel que pone su alma y vida por sus amigos, deseando la muerte”⁵¹². Y ese anhelo de muerte se reprodujo en los conventos femeninos americanos, como ejemplifica lo que se escribe de la madre Teresa de Jesús, del convento de San Joseph de Puebla se escribía:

El acto de su mayor resignación era conformarse con la divina voluntad, adquiriendo vivir sólo porque Dios lo quería, de suerte que, siendo diligente cuidado de los ministros de Dios exhortar a los que están para morir, que se conformen con la voluntad de Dios aceptando la muerte, en la madre Teresa de Jesús era precisa diligencia en sus confesores dirigirla a que aceptase la vida, por conformarse a la divina voluntad. (F. P. S., p. 191).

El mencionado Rico Callado continúa apuntando: “Este motivo se relacionaba con la realización de “actos de martirio” y el deseo de morir por la Fe, trayendo a colación lo sufrimientos padecidos por los mártires católicos”⁵¹³. Por ello, además de Jesús, los mártires cristianos dieron y sumaron sentido a la agonía. El dolor corporal se catapultó a través de una infinidad de martirios que las hagiografías se encargaron de perpetuar y sublimar en el tiempo.

En el siguiente apartado comenzamos retomando las hagiografías como punto de partida, no para reiterarnos en el paradigma del martirio *per se*, sino para concatenarlas con las enfermedades, pues cuando la realidad no podía ser imitada en su totalidad por razones obvias, quedaba la posibilidad de traducirlas a un código similar. En este caso los padecimientos de Cristo y de los mártires se rescribieron, no sólo en el automartirio conseguido por ayunos y disciplinas que hemos visto, sino también a través de las enfermedades *como experiencia sufriente*. Muchas de estas dolencias devenían de las conductas disciplinarias, otras llegaban como sello divino, una impronta más que señalaba la santidad y la ejemplaridad:

⁵¹² Citado por Francisco Luis Rico Callado en “La *imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografías y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España moderna”, *Hispania Sacra Extra LXV*, I, (2013), pp. 127-152 [p. 137].

⁵¹³ Francisco Luis Rico Callado, “La *imitatio Christi* y los itinerarios...”, p. 137.

Tocó la mano de Dios a nuestra Leonor, como al santo Job, con enfermedades tan varias como agudas, para que en ella resplandeciesen las virtudes referidas. Desde los treinta y cinco años de su edad perdió la salud, por hallar el mérito en su tolerancia. Tan contenta con ella, que se repetía muchas veces, como hija de tal madre, o morir o padecer, que esto al fin se ha de acabar. Envióle el Señor un dolor de quijada, tan agudo y vehemente, que la hacía estremecer y, a veces, le hacía correr las lágrimas, y muchas, con su vehemencia, le causaba desmayo. Empeñado en su alivio, el médico, que era insigne en su facultad, ejecutó en la paciente muchas y diversas medicinas, ninguna alcanza, ni él mismo, el origen de este accidente, y declara ser preternatural, con que quiere el Señor ejercitar a su sierva. (F. P. S., p. 380).

También, porque no lejos de la dolencia física acechaba la muerte y con ella la anhelada unión con el Divino Esposo. Mas como se verá, la vida ejemplar de la religiosa no terminaba con la muerte física, pues los milagros y maravillas *post mortem* fueron un tópico ineludible en las *vidas*. De este modo, las reliquias obraron recordando a la sociedad que el poder de la ejemplaridad se perpetuaba a través de los fragmentos corporales.

6.1.1. Hagiografías, órganos y enfermedad

El vínculo entre estos tres términos tiene larga data en la historia del cristianismo. Un breve análisis de dicho recorrido nos permitirá visualizar las bases que repercutieron en el marco de la vida conventual femenina.

Es sabido que desde las primeras persecuciones y ejecuciones de los mártires, se produjeron relatos de escenas espeluznantes y de gran morbosidad, en los que con macabro detallismo se iban enumerando y enfatizando cada uno de los suplicios. En muchos de estos episodios la exacerbación del dolor sobre algún órgano en particular, originó un vínculo iconográfico entre el santo/a y su víscera dañada. Es oportuna la cita de Guance cuando afirma que la muerte de un santo “se configura como un magnífico

paradigma -transmitido como tal al conjunto de la comunidad-, matriz ideológica que pasa a ser punta de referencia para cualquier cristiano”⁵¹⁴. Esta consideración sería amplificada por el Concilio de Trento al instar a que se veneraran los cuerpos de los mártires: “Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo”⁵¹⁵. Así resulta que el cristianismo, entre leyenda, mito y relatos más o menos coincidentes, terminó no sólo venerando a los santos, sino además identificándolos con sus propios miembros u órganos, igualmente venerados.

No es de extrañar, en consecuencia, encontrar, desde los primeros siglos de la colonia, manuscritos populares promoviendo estas vinculaciones, que se fueron fijando en los siguientes años. Baste para ilustrar esta ideas, las líneas que transcribimos y que corresponden a una de tantas oraciones/conjurios que se utilizaban para combatir las enfermedades, evidenciando la importancia que venía cobrando el cuerpo, el órgano, la enfermedad y su cura⁵¹⁶.

“En el nombre de la Santísima Trinidad, 3 beçes Jesús, María, la mano de la virgen sin mançilla primero que la mía; no te santiguo yo, sino Dios que es padre Dios, que es hijo Dios que es Espíritu Santo. Santiguote setenta y seis miembros que el Señor te dio y te formó como criatura suya, hecha a su imagen y semexansa: La cabeza con san Juan Bautista, y los ojos con santa Lucía, la boca

⁵¹⁴ Ariel Guance, “*Dormivit beatus Isidorusi*: Variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla” *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004), pp. 33-59 [p. 33] Disponible en red: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=958041> Consultado el 12 /1/ 2015.

⁵¹⁵ *Concilio de Trento*, Sección XXV: “La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes”. Texto disponible en <http://www.delacuadra.net/escorial/trento.htm>. Consultado el 2/3/ 2015.

⁵¹⁶ En consonancia a lo que señalamos respecto a la identificación de los santos con determinados órganos, Araceli Campos Moreno subraya en su valioso estudio que el ensalmo: “servía para curar cualquier padecimiento o dolencia. También es probable que se usara para sanar las partes del cuerpo que son nombradas (...) a las cuales se les adjudica un santo protector responsable de la curación. Se establece una relación entre la parte del cuerpo a curar o ser protegida con episodios de las vidas de santos mencionados”, Araceli Campos Moreno, “Textos mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España”, *Literatura mexicana* 5/1 (1994), pp. 173-200 [p. 182]. Disponible en red: <http://www.iifilologicas.unam.mx/litermex/uploads/volumenes/volumen-5-1/9.%20Araceli%20Campos%20pp.%20173-200.pdf>. Consultado el 10 de octubre de 2014.

con santa Apolonia, la garganta con san Blas, los pechos con santa Ág[u]eda, el estómago con sant Gregorio, la tripas con san E[u]stacio, las piernas con san Cosme y san Damián, todo tu cuerpo, desde los pies a la cabeza con el bienaventurado señor san Andrés...”⁵¹⁷.

Esta tradición hagiográfica, que se mantiene al día de hoy tanto a nivel popular como en las reproducciones plásticas, pervive en algunas pinturas conservadas en los conventos femeninos. A modo de ejemplo, citaremos dos imágenes: la una representando a santa Lucía, pintada por José María Vázquez en el epílogo del periodo colonial, y que se conserva en el convento concepcionista de Santa Inés de la Ciudad de México; la otra, un lienzo anónimo de la beata dominica Lucía La Casta, perteneciente al exconvento mexicano de Santo Domingo, que ilustran como no sólo se apelaba en los textos al poder de los órganos de los mártires, sino también a la reproducción de modelos iconográficos importados de la Península (Fig. 40).

Las imágenes que siguen nos permiten cerrar conceptualmente algunos aspectos que hemos mencionado a lo largo de esta investigación. Entre ellos y a nivel general, la importancia de las hagiografías como programa de idealización y de santidad para imitar, así como muestra retrospectiva del peso que tuvieron las representaciones pictóricas en la aculturación de la sociedad indígena y criolla en el proceso de traslación de la ideología cristiana dominante en la Península. En lo particular, y dado que este tipo de iconografías circularon desde el principio por los recintos conventuales, conviene recordar cómo la mirada fue un sentido privilegiado para provocar emociones y reacciones que, por lo que podemos todavía encontrar en los claustros, siguen prevaleciendo en las congregaciones actuales.

⁵¹⁷ Archivo General de la Nación México, *Ramo Inquisición*, vol. 316, exp. 9, fol. 320r. Reproducimos el folio en el apéndice. Para comprender la relación establecida entre las partes del cuerpo mencionadas y su santo protector, remitimos a Omar Engleton, *La flor de los Santos o la vida de santos para cada día del año*. México Librería Parroquial de Clavería, 1985, pp. 57, 61, 119, 167, 347, 433, 452 y 492.



Fig. 40.- Retrato de la beata Lucía (izq.) Anónimo. S. XVIII y Santa Lucía José María Vázquez, 1819 (dcha.).

Volviendo en concreto a la iconografía de Santa Lucía, conviene recordar que, como refiere Franklins Cañizales⁵¹⁸, los martirologios antiguos que recogen su biografía y muerte en el año 304 d.C. en ningún momento aluden a que la santa se arrancara los ojos para dejar de agradar a su prometido. El citado autor señala cómo Lucía era un nombre romano frecuente en la época, que se relaciona con la palabra latina *lucem* o *lucis* (luz), y cómo en las primeras imágenes medievales se la representa portando una lámpara (por la luz y el calor), de manera que es la necesidad de evitar confusiones con otras santas o incluso con modelos paganos, la que impone la iconografía que acaba triunfando y conectando con el significado de su nombre:

“La presencia de los *ojos en una copa o plato* que sostiene con su mano la santa (...) [es] un **recurso semántico-pictórico** decisivo para la identidad

⁵¹⁸ Franklins Cañizales Méndez, “Ojos del creador, hijos de Santa Lucía: la presencia iconográfica de Santa Lucía como continuidad del pensamiento Prehispánico MUCU (MUPQU) en la región merideña”, *Procesos históricos. Revista semestral de Historia, Arte y Ciencias Sociales*, 11 (2007), s/p. Disponible en red: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=20001102>. Consultado el 20/10/2014.

de la santa. Con la presencia de los *ojos en la copa o plato* se establecía el nombre de la santa en un **sentido icónico**⁵¹⁹.

Siguiendo todavía a Cañizales, evocamos un par de dualidades ya señaladas, que involucran el sentido de la vista: el ver *versus* el no ver, y la luz *versus* la oscuridad, manifestación -también plástica- del maniqueísmo cristiano y del pensamiento occidental en general:

“Estas relaciones de categorías opuestas destacan y confirman que la presencia de los ojos era una manera icónica de expresar o representar su nombre, no así *la lámpara* que además de remitir a la luz, remitía al calor y al fuego. El iconismo de la *copa con los ojos* cuyo sentido semántico se perdió a través del tiempo, se convirtió en la referencia a un supuesto martirio personal creando la leyenda sobre Santa Lucía como entidad sanadora de enfermedades relacionadas a la vista”⁵²⁰.

Con este breve análisis confirmatorio de la importancia e influencia que tuvieron las hagiografías respecto al cuerpo enfermo, regresamos ya al tema central: las formas en que se manejó la enfermedad en tanto padecimiento, y cuyo significado se encuadró en la particularidad del mundo conventual femenino.

6.1.2.- La enfermedad como marca divina

En las vidas ejemplares, la enfermedad de peligro mortal encuentra dos momentos para introducirse como marca divina. Primeramente afectará a aquellas madres que parirán hijas destinadas a ser esposas de Cristo y que por ello sufrirán gestaciones y partos complicados, o bien (sin ser excluyente de la situación anterior) a las propias criaturas llamadas al servicio divino, que en su nacimiento experimentarán graves complicaciones vitales. Sin desdeñar que por aquellos siglos los partos corrían serios riesgos reales para la madre y para la criatura, la posibilidad de que una o ambas

⁵¹⁹ *Ibid.* Las negritas y cursivas son del autor.

⁵²⁰ *Ibid.*

murieran, también tenía connotaciones de índole religiosa. Era, en efecto, la primera oportunidad que se le presentaba a las fuerzas del mal para evitar que un nuevo ser se integrara a las filas de Dios. En consonancia, la religiosa tunjana recordará el episodio de su nacimiento en estos términos:

Padeció mucho mi madre cuando yo hube de nacer al mundo, hasta que llamando a su confesor, que era el padre Diego Solano, de la Compañía de Jesús, para confesarse y morir, que ya no esperaba otra cosa, confesándose y teniéndose del bordón del padre, nació yo y lo que al decir esto siente mi corazón, solo lo pudieran decir mis ojos hechos fuentes de lágrimas. (F. J. C., p. 84).

A los pocos días de nacer, la muerte vuelve a rondar aquella familia y las notas autobiográficas de la clarisa rememoran lo que debieron contarle acerca de su primera infancia:

A los quince o veinte días, decían que estuve tan muerta, que compraron la tela y recados para enterrarme, hasta que un tío mío, sacerdote, que después me aconsejó (...) que fuera monja; éste me mandó, como a quien ya no se esperaba que viviera, aplicar un remedio con que luego volví y estuve buena. (F. J. C., p. 85).

Similar es el relato de la chilena Úrsula Suárez al describir los padecimientos de su madre antes de traerla al mundo. Entre ellos menciona la pérdida de un embarazo anterior que cursaba el octavo mes de gestación. Los primeros meses de vida de Úrsula no fueron fáciles, pues incluso sus nodrizas parecían perjudicar la salud de la pequeña:

Contaba mi madre que no había tenido vida con mi crianza del trabajo que pasaba con tantas enfermedades que me daban. De edad de onse meses empesé a enfermar y lo atribuyó mi madre que la ama me dio leche preñada, y se lamentaba desta desgracia y alquiló otra ama, y tras ésta otras 8, con que tuve dies amas: así salí yo de mala... (U. S., p. 91).

Las enfermedades de madre e hija se sumaron por aquel entonces, apareciendo plasmadas en una redacción cargada de los consabidos desprecios sociales y raciales

que, con manifiesto orgullo, sostenía la oligarquía chilena y colonial: *Yo quedaba más enferma, y mi madre también lo estaba de un pecho apostemado, que éste fue el trabajo de andar alquilando, porque la primera ama, que era su esclava, se tuvo el reselo de estar preñada.* (U. S., p. 91).

Con esas infancias que ya van rodeadas de la sombra de la muerte se inician relatos de vida marcados por la falta de salud, lo que acarrea, por ende, el desasosiego y la pesadumbre emocional. Un ejemplo más lo encontraremos en *Fundación y Primero Siglo*, cuando nos remite a la experiencia de la enfermedad y muerte en la vida de sor Francisca de la Natividad, quien *siendo niña padeció una calentura remisa, que la puso en peligro de muerte.* Sus padres solicitaron la sanación por medio de la Señora de la Alcantarilla y aunque la niña sobrevivió, al poco falleció su padre. *Pasados como dos años, le repitió la calentura, poniéndola otra vez en riesgo de perder la vida.* En esa oportunidad su madre la encomendó a otra advocación mariana, Nuestra Señora de la Consolación, la niña sana, pero muere su madre. Todos estos episodios fatídicos la afectaron visiblemente, en tanto el barroco novohispano pensaba en la caprichosa -pero aceptada- decisión divina, que enrocaba vidas por muertes. Así,

toda su vida le duró a la madre Natividad el sentimiento, reconociendo que el Señor le había quitado la vida a sus padres por conservar la suya, más viéndose sin padres en lo humano, se acogió a la Santísima Virgen, pidiéndole que fuese madre suya y de sus hermanas (F. P. S., p. 196).

No obstante, debemos señalar que se advierte un punto de inflexión en lo que a enfermedad-salud se refiere, pues la propia supervivencia conventual imponía un sistema de selección, administrado por las autoridades eclesiásticas que debían velar porque la salud de las futuras religiosas fuera suficiente para soportar la vida claustral. Por ello, era pregunta obligada del cuestionario de entrada al convento: “¿Tiene alguna

enfermedad oculta, que no se pueda curar, o algunos impedimentos por los cuales no convenga ser recibida?”⁵²¹.

La autobiografía de sor María Manuela confirma cuánto podían los padecimientos físicos, llegar a trastocar los planes de quien aspiraba a ser esposa de Cristo. La joven había entrado al convento con catorce años y hasta los veintiuno no pudo profesar a causa de sus enfermedades: “...Por nada se movió mi interior a desistir, lo mismo que había declarado se postergó la profesión por las enfermedades contraídas. Y querían sacarme, yo no lo admití...diciendo que primero quería morir que hacerlo”⁵²². Pasado el examen de ingreso, las enfermedades o bien reaparecían o bien surgían en la vida de la religiosa como parte de sus habituales padecimientos. Y hasta hubo quienes confesaron *a posteriori* haber ocultado sus males con tal de ser aceptadas en el convento. Así lo hizo Catarina de Cristo del convento San Joseph:

...es el caso que cuando se le dio el hábito, padecía una enfermedad que si se hubiera tenido noticia de ella, no la admitieran, y después de haber entrado la despidieran, por lo cual todo el año del noviciado la ocultó, comiendo pescado y manteniéndose con las viandas, que acostumbra la descalcez, todas nocivas y contrarias al achaque que padecía, por lo cual, cuando se llegó a declarar el accidente, los cinco años que vivió en la religión padeció gravísimos dolores y mucho mayores tormentos con las medicinas que se le aplicaron, los cuales llevaba y toleraba con grande paciencia porque apreciaba más verse carmelita descalza que perder la vida con tan excesivos dolores ocasionados de haber ocultado la enfermedad. (F. P. S., pp. 194-195).

Explícitas, o confesadas tardíamente en algún manuscrito, las dolencias durante la vida claustral fueron necesarias como *exempla*: vivirlas, sufrirlas, exhibirlas y escribirlas, si se pretendía mostrar una vida ejemplar.

⁵²¹ Alma Montero, *Monjas Coronadas: profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Museo Nacional del Virreinato, Conaculta, INAH, 2008, p. 96.

⁵²² Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresina peruana*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999, pp. 149-150. Sor Maria Manuela (1695-1793) profesó en el convento de Santa Rosa de Lima (Perú).

Aludiendo a la existencia de una “etiología conventual”, Ramos Medina señala asertivamente aquellas prácticas y elementos que delinearon este tópico en las vidas de quienes se consagraban a Dios durante la etapa colonial. La cita resume a la vez que sustenta algunas consideraciones que ya hemos expuesto al inicio del capítulo:

“La constancia en los ayunos y vigiliias, así como las tensiones y los diversos estados psicológicos de la vida conventual, provocaron constantes enfermedades que se descubren en la documentación. La enfermedad se aceptaba como un camino provocado por Dios, cuando era menester para el alma, por tanto había que esperar su curación cuando Dios lo quisiera”⁵²³.

De la citada poblana Teresa de Jesús, Gómez de la Parra señala que las enfermedades estuvieron presentes en su niñez por imitar tempranamente las mortificaciones religiosas:

Desde la edad de cuatro años, la levantó el Señor a un grado de oración muy encumbrado, acompañada con la mortificación de cilicios, disciplinas y ayunos, en tanto extremo, que siendo muy niña estuvo en grande riesgo de perder la vida por haberse quedado tres días sin comer, después de ejercitar muy frecuentes los rigurosos ayunos de pan y agua. (F. P. S., p. 189).

Dentro del convento se continuaron los padecimientos físicos y emocionales, ahora no buscados por ella, sino como designio divino:

Habiendo entrado en la religión, la purificó el Señor con tan terribles trabajos interiores en el espíritu y con penosas enfermedades en el cuerpo, ocasionadas de lo mucho que padecía en lo interior, llena de aflicciones buscaba el consuelo donde ordinariamente lo hallaban todas las almas, que es en los confesores y padres espirituales, pero no lo encontraba esta afligida y atribulada esposa de Jesucristo, porque eran de tan superior orden sus males, así interiores como exteriores, que admirados los confesores se asombraban sin hallar jamás quién la entendiese (F. P. S., p. 189).

⁵²³ Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, p. 146.

Si Dios “purificaba” con la enfermedad era una señal que Él estaba cerca de la religiosa, por ello en estas vidas se despliega un sinfín de padecimientos a cual más penoso. Consecuentemente, en nuestro corpus menudean las menciones a las muchas enfermedades de la época, así como también las expresiones que tanto biógrafos como autógrafas utilizaron para señalar la presencia constante y significativa de todos esos males.

En este punto se impone una breve digresión, pues bien distinto resulta describir la enfermedad en una biografía, a “sentirla” y exponerla desde un “yo-enfermo” en las autobiografías. Escribir desde el cuerpo enfermo implica una reflexión que parte de la autopercepción de la dolencia, contraria a las carencias insoslayables de una reseña externa de quien pudo solamente abordarlo como experiencia ajena. Si bien los dos tipos de relatos se abocan a retratar y encomiar la enfermedad y el padecimiento siguiendo los modelos hagiográficos, se distinguen matices importantes entre los dos tipos de escritura.

Reparemos primeramente en los comentarios de los biógrafos acerca de las enfermedades de las religiosas. En ellos se puede advertir una narración cargada de pormenorizaciones que parecen regodearse en los detalles sórdidos de las anatomías afectadas. Las prácticas y disciplinas, o las enfermedades naturales, favorecieron así la construcción de una literatura aviesa como era el propósito.

El padre Manuel Sousa se detiene en el semblante y la recuperación de la movilidad del cuerpo de la concepcionista, y continúa haciendo hincapié en el estoicismo con que soportaba los dolores, llegando a llamarla “ángel de dolor”:

Madre Mariana estava como que morta. Assim encontraram a enfermeira e sua Priora, que acorreram para assisti-la ao sentirem o tremor, e orando junto dela, viram que voltava à si, movendo todos os seus membros, os quais tinham estado secos e sem vida durante cinco meses, e abrindo seus olhos formosos lhes disse [...] Proseguia Madre Mariana em sua cama

sofrendo indizivelmente em sua alma e corpo, mas com a tranquilidades de uma alma justa [...] As fôrças físicas desse anjo de dor se exauriam paulatinamente, cegando ao extremo de não poder engolir nenhum liquido, sem perder por isso a doce tranquilidade de uma alma abnegada e santa. (M. S., T. I, pp. 32-33).

El erudito Sigüenza tampoco escatimó detalles al aludir a las enfermedades que aquejaban a las concepcionistas del convento de Jesús María. Algunos de estos padecimientos se vinculaban a las tensiones generadas en torno a la convivencia interna del claustro, violencia interna que ya mencionamos en capítulos anteriores. A modo de ejemplo, de Mariana de la Encarnación dirá que sufría de... *perlesía y de espantosísimos males de corazón, a que se añadía ser el blanco a que tiraban las malevolencias y murmuraciones de las que no gustaban de la reforma que se iba introduciendo entonces en el convento...* (P. O., p. 260).

Por último, en esta misma línea, Gómez de la Parra llega a hablar con tal exageración de los padecimientos de las venerables que utiliza metáforas un tanto extravagantes, como lo hace para referirse a la doliente sor Isabel de la Encarnación, dela que escribe que *ya todo su cuerpo no era otro, que una piscina de enfermedades varias e incurables...* (F. P. S., p. 430).

En cambio, las autobiografías, aunque también apelarán a detalles de tono sórdido según la preceptiva, llegan a ser auténticos reflejos de personalidades visiblemente perturbadas, deseosas de describir compulsivamente tanto los padecimientos físicos como los emocionales, en la necesidad de poderlos comprender y catalizarlos. Claro ejemplo de ello son los atormentados pensamientos que dejó sor Francisca Josefa del Castillo:

Yo, como veía que no servía de nada y que todo se me iba en deseos, pasaba a obedecer a mi confesor, todo lo llevaba. En este tiempo empecé a enfermar más de dolores agudos, que parecía que me despedaban.

Aunque los había padecido casi toda la vida sin decirlo, mas ahora eran más recios... (F. J. C., p. 133).

Para ellas la escritura se convertirá en un medio de expresión capaz de exteriorizar sus mayores temores y sus más profundas angustias. En la autobiografía de Inés de la Cruz volvemos a toparnos con la conciencia de poseer un cuerpo enfermo:

...mas la falta de salud no me daba lugar; la calentura era continua y comía carne hasta el Viernes Santo; los remedios eran muchos, pero con todos empeoraba. Tenía gran cantidad de una purga que se hacía en casa; la tomaba muy a menudo, porque me decían era cosa santa y que con ella habían sanado muchas persona de graves enfermedades; pero después supe tenía malísimas propiedades y que una de ellas era perturbar el juicio; estando un día muy descuidada me advirtió Nuestro Señor el que no la usase y al instante le dije a la M. Mariana la derramase. (Vida de Inés de la Cruz, P. O., p. 241).

La enfermedad vuelve a conectar estrechamente con los sentidos. Como la cita recién apuntada, la boca cobra protagonismo con las purgas, de recurrida ingestión de la época, que son tomadas por recomendación médica, pero contradicen el mandato divino del dolor. Las enfermedades tienen un origen supraterrrenal, por tanto las medicinas de la ciencia no alcanzan nunca a ser efectivas.

6.1.3.- La enfermería: un espacio para el intercambio de virtudes

Las enfermedades muchas veces aparecieron o se agravaron siguiendo los preceptos reglares sobre ayunos y mortificaciones físicas, sobre todo cuando las prácticas se redoblaban en los autocastigos extraordinarios. Se suma a esto el que el recinto cerrado favoreció el desarrollo de muchas enfermedades, como bien señala la investigadora Alma Montero:

“Los estragos de las enfermedades en los conventos eran particularmente severos, pues el voto de clausura no permitía, bajo ningún concepto, que las

religiosas salieran de estos recintos pues así lo establecían claramente las Constituciones de las órdenes”⁵²⁴.

Fijándonos, a modo de ejemplo, en las constituciones para hermanas clarisas, advertimos un apartado que indica cómo manejarse ante los asuntos que tuvieran que ver con las enfermas y sus enfermedades:

“De las hermanas enfermas. Téngase gran diligencia, y cuidado de las enfermas, según conviniere, y posible fuere, assí en los manjares que pertenecen a la enfermedad, como en las otras cosas necesarias, con fervor de caridad, y muy benigna, y solícitamente sean servidas. Las cuales enfermas tengan propia cama, si se pudiere hazer, apartada de las otras, porque no turben, è impidan el co[n]cierto dellas”⁵²⁵.

La peligrosidad de algunas enfermedades no sólo alejó la cama de la enferma de las religiosas sanas, sino que se constituyó como un elemento que podía interrumpir el voto de clausura. Al respecto escribe Toquica que: “De acuerdo con la Regla y las ordenaciones, el voto obligaba a no salir <<nunca jamás>> de la clausura interior, salvo en caso <<de incendio, peste, ó enfermedad contagiosa o tener que salir á fundar Monasterios>>”⁵²⁶. Fue el caso de sor María de la Ascensión que estuvo a punto de ser exclausturada a causa de sus enfermedades:

Comenzó a enfermar de elefantiasis, que llaman mal de S. Lázaro, con notable pena suya y turbación de la comunidad por lo contagioso de este accidente, que obligaba a sacarla de entre las monjas, conmutándole la clausura del convento en la del hospital donde se cura este achaque. (P. O., p. 298).

⁵²⁴ Alma Montero, *Monjas coronadas en América Latina: Profesión y muerte en los conventos femeninos del siglo XVIII*, Tesis doctoral, UNAM, México, 2002, p. 186.

⁵²⁵ “Capítulo. doze. De las enfermas”, en *Constituciones generales para todas las monjas religiosas sujetas a la obediencia de la orden de N. P. S. Francisco en toda esta familia cismontana. De nuevo recopiladas de las antiguas, y añadidas con acuerdo, consentimiento, y aprobación del Capítulo General celebrado en Roma á onze de Junio de 1639*, Juan Merino, 1689, México, p. 10 derecha. Disponible en red: http://www.europeana.eu/portal/record/9200110/BibliographicResource_1000126606325.html Consultado el 26/2/2015.

⁵²⁶ María Constanza Toquica, “Religiosidad femenina...”, p. 166.

Parafraseando a Álvarez Santaló, se cuela el “festín de los prodigios” impidiendo que la religiosa sea exclausturada de su comunidad:

Horrorízase la religiosa madre a tan triste nueva y, pidiéndole afectuosamente a la Santísima Virgen lo remediase, oyó una voz sobrenatural que le decía: “No pasará adelante” y así fue, supuesto que sólo le quedó en la punta de la nariz por donde había empezado. (P. O., p. 298).

Es evidente que ya se está presentando en la época la disyuntiva entre la enfermería del convento y la hospitalización en caso de enfermedades infecto-contagiosas. Si bien en este caso, tal cual relata Sigüenza, la religiosa no llega a ser atendida en el hospital, podemos observar que estamos ante el advenimiento de la ciencia que comienza a rivalizar con los criterios de cura sobrenaturales. Hacia el siglo XVIII los sentidos jugaban un papel sustancial en la detección de enfermedades y los galenos no dudaron en utilizarlos para el diagnóstico de enfermedades, como bien ha señalado Alain Corbain:

“...el médico complementa su diagnóstico y su pronóstico con un criterio olfativo, es decir, el olor que despedía el enfermo, su aliento, en el caso de tener heridas con pus, esto permitía saber si se abusaba de algún tipo de alimento, o si habitaba en un ambiente pantanoso o infectado. Es en este momento de la historia donde abundaban los catálogos de semiología olfativa, se olía y se diferenciaban los olores provenientes de los sudores, la orina y las heces, de los esputos, de las úlceras gangrenosas, llagas y ropa de los enfermos. Se hizo clara la diferencia de olores derivados de la tisis, de la disentería, de fiebres pútridas, de los males de leche de las parturientas y el olor a ratones caracterizado por personas reclusas en cárceles y hospitales y, se coincidía que el peor de los olores era el relacionado con el escorbuto”⁵²⁷.

⁵²⁷ David López Romero, “Enfermedad y hospitales de la ciudad de México, siglo XVIII: Notas para la construcción de una salud pública”, 2012. Disponible en red: http://www.academia.edu/3758070/Enfermedad_y_hospitales_de_la_ciudad_de_M%C3%A9xico_siglo_XVIII_Notas_para_la_construcci%C3%B3n_de_una_salud_p%C3%BAblica. Consultado el 2/3/2015. (Cfr. Corbin, A., *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*. FCE, México, 1987, p. 51.)

La regla de Santa Clara dedica un apartado *-La enfermería-*, para pautar el proceder al interior de ese recinto:

“Avrá vn lugar diputado, que sirva de enfermería, para que en el sean curadas las enfermas con más comodidad, y Religión, do[n]de avrá su Altar para decir Missa quando fuere conveniente”⁵²⁸.

Las responsabilidad última recaía en la abadesa a quien instan las regla a la “perfecta guarda” y ser “muy cuidadosa y diligente, mostra[n]do entrañas de tierna, y amorosa Madre”⁵²⁹. De la enfermera se esperaba que “sea Religiosa de mucha caridad, de manera que la tenga con las enfermas, sirviéndolas, como ella quisiera ser servida”⁵³⁰.

La esencia del trato que se debía dar a las dolientes recorría los conventos y era una oportunidad de ponderar tanto la resignación y el estoicismo con que la paciente soportaba los designios divinos, como oportunidad para quienes la rodeaban y podían construir su santidad con las virtudes de quien oficia de enfermera o acompañante: amabilidad, paciencia, servicio, temple y caridad, entre otras cualidades. La enfermedad se convierte en una experiencia que permite una doble lectura de ejemplaridad, una ida y vuelta entre quien adolece físicamente y quien ayuda a sanar. Por ello tantas veces en estas *vidas*, la religiosa puede llegar a alternar estos dos lugares, porque el estado de enferma y la actitud de quien la cuida permiten la mutua exaltación de virtudes cristinas.

En el convento de Quito, la Madre Mariana de Jesús es recordada no sólo por sus enfermedades, sino por la caridad que tuvo con las hermanas que la necesitaban para sanar. Así en “Trato com as enfermas” su biógrafo escribe:

Era de ser ver o seu trato com as doentes: a solicitude sem nojo nos atendimentos, as palavras cheias de unção divina, que convidavam à resignação e à união de todos os incômodos ao Esposo doloroso, en sua Paixão e na Cruz (M. S., T. II, p. 61).

⁵²⁸ *Constituciones generales...* p. 55 (izquierda).

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ibid.*

La enfermedad es también una oportunidad para difundir consejos y recomendaciones para todas. Así los daba sor Mariana:

...dizia que era por ocasião dessas enfermidades penosas que Nosso Senhor Jesus Cristo esperava especialmente o amor efetivo de suas esposas, as quais devem, em medio às dores pungentes, conservar a paz, a paciência, a santa imperturbabilidade de espírito, e não encher os ares com queixas impacientes, transformando-se em instrumentos de martirio de suas pobres irmãs, que suportan tudo isto pelo mero fato de ser religiosas. (M. S., T. II, p. 61).

Y para dar más realismo a la lectura, el jesuita no duda en transcribir las palabras directas de su admirada madre Mariana:

“A doença, minha filha e irmã dizia ela –é o termómetro com que deve ser guardar, sempre e em todos os tempos, a virtude de toda alma religiosa. Sentir e manifestar amor de Deus quando tudo sorri em torno de uma religiosa, não é amor de Deus, mas amor próprio. Sentir e manifestar amor de Deus com a paciência, doçura, tolerância e bondade para com nossas boas irmãs que nos atendem em uma longa, grave e dolorosa enfermidade, isto sim é amor efetivo e grande. Nosso Esposo Celeste pede este amor às filhas da Imaculada Conceição de nossa bendita Mãe. E como Ele ama muito o nosso Convento, jamais faltarão aqui, em todos os séculos, pessoas doentes e doenças raras, as quais serão o cadinho de purificação de minhas irmãs e filhas queridas, como também nunca faltarão santas” (M. S., T. II, p. 61).

Efectivamente, ni en el convento concepcionista de Quito ni en los demás claustros de la colonia faltaron enfermedades, enfermas y enfermeras para convertir las afecciones físicas en proposiciones de conductas loables.

Incluso encontraremos esta doble ejemplaridad en una misma religiosa como el caso de la carmelita Isabel de la Concepción: *Siendo enfermera, cuando estaba tan aquejada de sus achaques, que más necesitaba de otra religiosa que la cuidase que ponerse ella*

en este oficio, no dejaba de velar a las religiosas que estaban de riesgo. (F. P. S., p. 288). Aunque fatigada, sor Isabel nunca se negó a cuidar a otras monjas, a quienes en varias oportunidades curaba de forma milagrosa: *...estando una religiosa con un dolor agudo, acudió la madre Isabel con presteza y poniéndole la mano en la parte donde padecía el dolor, al instante, sin dilación alguna, consiguió el alivio la enferma y quedó sosegada.* (F. P. S., p. 288).

Asimismo, las enfermedades podían ser ocasión para ejercitar y ponderar el cumplimiento de los votos, como el de la obediencia. Ejemplo de ello sor Isabel de Santa Gertrudis:

Tan rendida su propia voluntad, que no hacía cosa alguna que no fuese dirigida por la obediencia, de calidad que, enferma, ni un trago de agua se atrevía a beber sin licencia de la enfermera, a quien obedecía en todo lo que le ordenaba (F. P. S., p. 247).

Una obediencia peligrosa en cuestiones de salud cuando quienes daban las recomendaciones no eran precisamente médicos. El siguiente pasaje, a propósito de los consejos que daba el conocido obispo poblano don Manuel Fernández de Santa Cruz, cuando visitaba a las religiosas en el locutorio de San Joseph, raya en el absurdo:

... deseoso también de que no enfermasen en el cuerpo, les dijo que no bebiesen agua sobre tarde, porque no les hiciese daño a la salud, cuyo régimen no debía entenderse con las que necesitasen de este refrigerio para el cocimiento de la comida, por ser de naturaleza cálida (F. P. S., p. 289).

Por obedecer precisamente aquellos consejos, la ya mencionada sor Isabel empeoró sus enfermedades. Fue necesario entonces, que las recomendaciones fueran replanteadas para ella y sus demás hermanas:

...abrazando como mandato lo que fue sólo cariñoso consejo de tan amante prelado, sin discurrir ni hacer otra diligencia, dejó de beber agua sobre

tarde, y como era tan cálida y tan ardiente, sus enfermedades empezaron a crecer y agravarse de calidad, que conociéndolo la madre priora, participó al señor obispo esta noticia, con la cual respondió mandando que bebiese agua la madre Concepción, todas las veces que fuese necesario para alivio de sus achaques, y que todas las que tuviesen esta misma necesidad y costumbre de beberla, sobre la tarde... (F. P. S., pp. 289-290).

Por otra parte, cuando la madre Teresa del Costado enfermaba, era tanta su humildad que no se atrevía a solicitar la ayuda de las enfermeras. El texto sigue recuperando a través de la experiencia doliente la retórica de la *humilitas*:

Portábase con tanto desprecio y abatimiento de su persona, que obedecía con prontitud a las más inferiores y menos antiguas, y padeciendo algunos achaques, que los toleraba y los sufría tan a solas y con tanta paciencia, que jamás ocupaba ni ocupó a la enfermera, juzgándose indigna de que otra le sirviese, llegando a extremo tan profundo de humildad en este punto, que le pidió a su amante Esposo fuese servido de concederle una muerte apresurada... (F. P. S., p. 261).

La paciencia fue asimismo virtud admirable en la concepcionista María de S. Nicolás, y de ello da cuenta Sigüenza al recordar sus enfermedades:

Molestísimas fueron las enfermedades que padeció la M. María de S. Nicolás por toda su vida con singular paciencia y, entre ellas, no fue la menos considerable un cirro y contracción de nervios que duró ocho años; pero, al paso que las llagas y los dolores le maltrataban el cuerpo, le regalaba Dios el espíritu con soberanas ilustraciones... (P. O., p. 273).

Las dolencias son también oportunidad para la elaboración de diagnósticos fatalista y descripciones cargadas de morbosos detalles. Por ejemplo los que narra la monja tunjana:

Al mismo tiempo me salió en la boca un tumor o hinchazón negra que iba creciendo, y todas decían era cosa muy trabajosa. La madre abadesa llamó al padre prior de San Juan de Dios, y me mandó salir, que me viera si tenía remedio; él se espantó y compadeció mucho, y dijo que ya era imposible

curarlo, porque aun que cortaran todo el labio, no pararía allí, porque cuando aquel achaque se reconocía y salía afuera, ya tenía raíces echadas por todo el cuerpo. (F. J. C., p. 202).

Hasta aquí, como se ha observado, los textos denotan un profundo interés en destacar las virtudes de las religiosas, en tanto que enfermas y también cuando debían cumplir oficio de enfermeras.



Fig. 42.- *Monja capuchina sirviendo un refrigerio o llevando un equipo de enfermería. Anónimo novohispano. Ca. 1780.*

Podemos encontrar, sin embargo, pasajes como el que a continuación ofrecemos. La cita proviene de la autobiografía de sor Francisca Josefa del Castillo, y aunque el final parece ceñirse al canon del perdón y la indulgencia, la desolación que primeramente

siente y narra la autora es patente. La enfermería, como podrá apreciarse, pudo ser también un lugar de abandono, e incluso de violencia psicológica.

Allí en la enfermería prosiguió mi enfermedad, de modo que lo más del día estaba desmayada, y en queriéndome levantar era con tanto temblor que caía de mi estado. Pero mi corazón te alaba y engrandece, Dios mío, porque me distes estas señas de que no tenía en mi corazón enojo ninguno, sino solo pesadumbre y aflicción; porque entrando allí la madre abadesa a hacer con todo rigor salir a una sola persona que se había ido a acompañarme, yo le rogué se allegara a la cama en que estaba enferma, y le tomé la mano, como a mi madre y señora, para que viera mi mal; mas con todo, crecía su enojo y así prosiguió cada día, dando mayores demostraciones de él, por tiempo de ocho meses, hasta el día que la sacramentaron, porque había caído gravemente enferma. Entonces me envió a llamar y me dijo la perdonara (F. J. C., p. 185).

Aquellas que ejercieron de enfermeras también se enfrentaron en ocasiones a la falta de reconocimiento en el desempeño de sus labores. En narraciones como la que sigue, se advierte incluso la tensión que podía llegar a generar la obligación de cuidar a las hermanas dolientes y ciertos abusos en el ejercicio del poder:

Certifica la madre Isabel de Santa Gertrudis que, siendo enfermera y prelada la madre Costado, la mortificaba bastante, encargándole el cuidado, aseo y asistencia con las religiosas enfermas, en cuyo ministerio se procuraba esmerar cuanto podía, mas nada le contentaba ni satisfacía la caritativa solicitud con que deseaba fuesen asistidas. Ella misma lavaba y sahumaba los paños y ropa blanca que servía a las enfermas. (F. P. S., p. 218).

Finalmente, no faltaron las visiones en las monjas virtuosas que enfermaban o asistían a una paciente. El estado de enfermedad, especialmente la agonía que anunciaba una muerte inminente, generaba una atmósfera particularmente sensible a las apariciones sobrenaturales. Y se articulaba con la presencia de seres celestiales que portaban mensajes y profecías y que, como en la siguiente cita, comunicaban las futuras muertes que acontecerían en el convento. En estas circunstancias sor Teresa conoció

que la muerte estaba próxima a otras hermanas y no a quien acababan de desahuciar los galenos:

Padeciendo una grave enfermedad, de que llegó a estar desahuciada de los médicos, la madre Úrsula del Santísimo Sacramento, estándola asistiendo las religiosas, y entre ellas la madre Teresa del Costado, vio que estaban, a la cabecera de la enferma, la Santísima Virgen y su castísimo Esposo, señor San José, quien hablando con la madre Teresa, le dijo que no moriría de aquel accidente la madre Úrsula, y que morirían antes otras. Cuyo favor, contándolo a las religiosas la madre Teresa, señalaba por sus nombres las que habían de morir, y añadiéndole otra a quien no mentaba por su nombre. Mas sucediendo todo conforme lo había dicho la madre Teresa. (F. P. S. p. 263).

No obstante, la muerte, anunciada por vías sobrenaturales o no, llegaría a todas las esposas de Cristo. Sendas páginas ocuparía cada deceso, pues no sólo implicaba el exacto momento de la expiración, sino que se extendía desde los rituales previos a los subsecuentes, que no estuvieron exentos del prodigio y las maravillas post mortem.

6.1.4.- Las enfermedades del alma: entre la locura, el amor y la melancolía

Hoy en día usar expresiones que tengan que ver con el “dolor del alma” no nos resulta desconcertante y pocos serían capaces de ubicar fuera de su ámbito, al menos en términos simbólicos, metafóricos o poéticos, al amor, a la locura y a la melancolía. Incluso podríamos seguir enlazando otros estados emocionales afines y que se proyectan sobre los mencionados la más de las veces: angustia, tristeza, temor, soledad, etc. Es decir, seguimos participando de una sociedad que promueve, más allá de los saberes y avances de la medicina (de la psiquiatría específicamente), un manejo de las emociones que sigue bebiendo de antiguos conceptos y de viejos códigos. Admitamos al menos que así funciona en el habla coloquial y en el entendimiento corriente del

ciudadano medio. Consintiendo pues, en esta realidad heredada, ahora nos toca pensarla en los siglos que nos interesan.

En el barroco, este sistema de emociones terminaba por complejizarse aún más, cuando se añadían dos de las manifestaciones claves de la época: la posesión demoníaca y los anhelos místicos:

“Demonología y misticismo fueron algunas de las vías en las que se asimiló el canon melancólico, al igual que cabe destacar su presencia en la reprobación y condena de la herencia del amor cortés, junto con todas las manifestaciones del erotismo pasional. El erotismo debía luchar contra los asedios melancólicos”⁵³¹.

Esto tiene la época barroca, una laberíntica estampa emocional cuya característica principal es la dificultad de distinguir claramente las fronteras de sus propios componentes: ¿Cómo se entendieron por aquellos siglos “las enfermedades del alma”?, ¿Cómo se comprendía dicha expresión cuando era atravesada por la fe y la religiosidad?, ¿Qué apariencia adquirieron los padecimientos interiores en los rostros y en los cuerpos de las religiosas? ¿Por qué se argumenta que es la condición femenina, “débil y flaca”, más facilitadora y receptora de los “males del corazón”?

La definición de “melancolía” que da un estudioso del tema como Roger Bartra creemos puede ser un buen inicio para echar luz sobre las interrogantes planteadas:

“La melancolía impregna al espíritu moderno. Desde sus manifestaciones renacentistas y barrocas, es como una tinta negra que dibuja el perfil de los espacios liminales y oscurece los umbrales que llevan a la transgresión. Es un flujo mítico que inunda los márgenes donde son empujados quienes sufren enfermedades mentales o delirios místicos: un humor negro que baña a los que se sienten enclaustrados, reprimidos, frustrados o perseguidos por los poderes eclesiásticos o civiles y que invade lo mismo a indios que se creen monarcas, a sabios astrólogos martirizados, a soldados rebeldes

⁵³¹ Beatriz Ferrús y Girona, “Estudio preliminar”, p. 41.

atacados por el mal francés, a catedráticos fatuos desequilibrados o a monjas atraídas sexualmente por el demonio”⁵³².

La cita es lo suficientemente ilustrativa para comprender la melancolía como un estado cuyos límites porosos le permiten fundirse con otros estados emocionales como los que mencionábamos anteriormente y que nos adentra en la teoría humoral de la cual toma su nombre⁵³³:

“Así, mientras los textos médicos publicados en México en esos años - apoyados en las concepciones humorales de la antigüedad-, representarían la lucha de la medicina contra la etiología demoníaca de la enfermedad mental, los procesos seguidos por la Inquisición mostrarían a la locura dentro del campo de la demonología y los relatos biográficos de monjas revelarían los delirios de origen divino admitidos por la Iglesia”⁵³⁴.

⁵³² Roger Bartra, “Introducción: Doce historias de melancolía en la Nueva España”, en Roger Bartra (comp.) *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, UNAM, CEIICH, 2004, pp. 9 y 10. Otro título del mismo autor que analizaremos en este capítulo es *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001. La óptica de Bartra nos interesa particularmente porque concibe la melancolía en un ir y venir con cultura: “...no quiero circunscribirme a estudiar una cultura de la melancolía, ni a observar solamente la melancolía en la cultura. Pienso en la melancolía como cultura y, hasta cierto punto, en la cultura como melancolía” (*Cultura y melancolía...*, p. 12, cursivas del autor) No obstante cabe señalar que la literatura existente que versa sobre la melancolía es abundante, tanto en fuentes como en investigaciones modernas. Para comenzar tenemos las primeras identificaciones médicas greco-latinas (Hipócrates y más tarde Galeno), que serían recogidas por la medicina arabista medieval. Ejemplo de ello son los estudios de Haly Abbas, Ishq ibn Imrán, y Rhazes (*Ibid.* pp. 31-33). Estos serán consolidados en obras que influirían el pensamiento europeo hasta el siglo XVII, como el *Canon* de Avicena, el cual agrega la flema como cuarto humor a los tres que ya sostenía la tradición hipocrática-galénica: la bilis negra, la bilis amarilla y la bilis roja (sangre) (*Ibid.* pp. 33 y 34). En la Europa renacentista tenemos a Arnau de Vilanova, o Fernelius (1497-1558) que a su vez vuelven a las teorías greco-latinas a través de la medicina islámica. La literatura del Siglo de Oro exhibió la enfermedad a través de sus personajes, como ocurre en *El melancólico* de Tirso de Molina o *El príncipe melancólico* de Lope de Vega, dos ejemplos a manera de muestra.

En cuanto a los estudios modernos sobre el tema de la melancolía nos remitimos a una breve mención de obras: *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra (México, Grijalbo, 1987); *Mística y depresión: san Juan de la Cruz* de Jorge Alcázar (Madrid, Editorial Trotta, 1997); Anglo, Sydney, "Melancolia and Witchcraft : the Debate between Bodin, Wier and Scot", de in *Folie et Déràison à la Renaissance*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976; *Saturne et la Mélancolie* de Klibansky, Raymond, Panofsky y Fritz Saxl (Paris, Gallimard, 1989); *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna* de S. W. Jackson (Madrid, Turner, 1989); *Historia del tratamiento de la melancolía desde orígenes hasta 1900* de J. Starobinski (Basilea, J. R. Geigy, DL 1962); y finalmente, desde una perspectiva freudiana, la reconocida obra de Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et melancolie* (Paris, Gallimard, 1987).

⁵³³ Melancolía viene etimológicamente del griego: μέλας "negro" y χολή "bilis".

⁵³⁴ Cristina Sacristán, “Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna”, *Frenia*, Vol. V/1 (2005), pp. 9-33 [p. 23].

De los doce ejemplos que documenta Bartra para “esbozar una especie de etnografía de la locura melancólica en la Nueva España”, dos son, precisamente, de religiosas: María de la Natividad e Isabel de la Encarnación (ésta última la hemos tratado ya ampliamente, por estar incluida en *Fundación y Primero Siglo*, no obstante la retomamos en este capítulo desde el ángulo que nos proponemos).

Según los datos que nos aporta Bartra, María de la Natividad fue una monja concepcionista que profesó en el convento Regina Coeli. Ella se autoinculpa ante el Santo Oficio mediante una carta en la que se acusa de “haber sucumbido ante el acecho del demonio”⁵³⁵. Añade el antropólogo que:

“Su confesión revela una pérdida de confianza en Dios y que el demonio la induce a imaginar que en la hostia consagrada no está el cuerpo del Señor, que se dejaría quemar viva antes de creer que allí está la carne de Dios y que quiere pisotear los sacramentos. Agrega no creer en la virginidad de la Virgen María, haber escupido, azotado y tratado de quemar un crucifijo, y tenido la intención de ahorcarse, cortarse los dedos o la lengua y clavarse un cuchillo en el corazón”⁵³⁶.

La religiosa acaba en la cárcel y los inquisidores preguntándose si está o no endemoniada, si está loca o si está fingiendo. La fusión y confusión entre la posesión y la locura dominan la época: “Casi todos los testigos, aunque aluden a su locura, no dejan de señalar la intervención del demonio”⁵³⁷ y, según se transcribe de los documentos, fue definida como “mentecata”, “falta de entendimiento” y “tocada de melancolía”. Es castigada y declarada hereje apóstata, se la priva del velo, se la obliga a ayunar dos veces a la semana, a rezar salmos y se la confina a los últimos lugares en el coro y en refectorio, pero “aunque es sentenciada por sus pecados, los inquisidores en realidad están convencidos de que sor María de la Natividad está poseída por una

⁵³⁵ Roger Bartra, “Introducción...”, p. 12.

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 13.

profunda melancolía [y] más que como pecadora, es tratada como una enferma mental rebelada contra la Iglesia”⁵³⁸.

El segundo caso de melancolía que trata Bartra es, como dijimos, el de Isabel de la Encarnación. En el capítulo anterior ya hemos descrito cómo ella relata las frecuentes persecuciones diabólicas. Sin embargo, la Inquisición opta en este caso por tomarla como heroína en un proceso que se vuelve a ajustar al tinglado de la exhuberancia y al síndrome de batalla del barroco: “Ella y sus confesores logran que el espectáculo mismo de sus dolores, llagas y melancolías sea una demostración de que sostiene una tremenda lucha contra los demonios que, si bien la rodean y asedian, nunca logran tomar posesión de ella”⁵³⁹. Lejos de ser castigada, las batallas con Satanás, aunque primeramente la ponen en cuestionamiento, terminan por encumbrarla ante los demás: “La comunidad que aterrada la acompañaba y la sociedad poblana no dudaron de esa victoria”⁵⁴⁰.

La pregunta que se hace Bartra es la que nos haríamos muchos ante las arbitrariedades que parecen manejar los doctores y los religiosos inquisidores: “¿Por qué la melancolía conduce a sor María de la Natividad a las cárceles secretas del Santo Oficio y en cambio a Isabel de la Encarnación la impulsa hacia la santidad?”⁵⁴¹. La respuesta que nos brinda se ancla en la ambivalencia propia del estado:

“La melancolía se presenta como una especie de prueba y la suerte de la afectada dependerá de la forma peculiar en que se presentan los desvaríos mentales. El morbo melancólico lo mismo puede crear una hereje que a una mística, a una mentecata o a una santa. La noción de melancolía, desde los tiempos antiguos, se caracterizó por estar dotada de una gran plasticidad, por lo cual se adapta a muy diversas situaciones”⁵⁴².

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴⁰ Manuel Ramos Medina, “Isabel de la Encarnación...”, p. 47.

⁵⁴¹ Roger Bartra, “Introducción: doce historias...”, p. 17.

⁵⁴² *Ibid.*

Tal fue la plasticidad que adquirió la locura melancólica que llega a colarse en las representaciones pictóricas. En Europa, fue célebre el grabado de la *Melancolía I* de Durero, inspirado en la tradición médica⁵⁴³.



Fig. 43.- *Melancolía I*. A. Durero. S. XVI.

En la América colonial, la plástica también se preocupó por reflejar las dolencias “del alma”. La pintura que sigue testifica que junto a concepcionistas, jerónimas, carmelitas, recogidas y demás “esposas de Cristo”, en el compartimiento último -como ubica espacialmente el pintor anónimo- la sociedad no se olvidaba de “las locas” en el entramado cautivo y femenino de la época.

⁵⁴³ “La Mélancolie (1514) de Dürer saura magistralement transposer dans l’art plastique ces spéculations théoriques qui trouvaient leur apogée chez Marsile Ficin”. (Julia Kristeva, *Soleil noir...*, p. 17).



Fig. 44.- Traje de las religiosas de los conventos de ciudad de México. Anónimo. S. XVIII (izq.) Detalle (dcha.).

La preocupación porque muchas monjas adolecieran de locura melancólica ya se advertía en los escritos de la gran mística española, que muy al propósito quiso reflexionar y advertir sobre el tema:

“Teresa de Ávila y otros místicos vivieron con el temor de los síntomas de la melancolía, que muchas veces se confundía con las posibilidades de su mundo interior (...) Por ello, la propia Teresa desaconsejó admitir mujeres melancólicas en los conventos, al tiempo que recomendaba tratar con dureza a cualquier mujer aquejada de esta afección”⁵⁴⁴.

En similares términos se expresa Bartra, que respecto a la santa abulense dirá que ésta reconoció en su vida interior los síntomas y peligros de la melancolía: “Teresa de Ávila temía que su éxtasis, que era un deseo que ardía como fuego interior, se pudiese confundir con la melancolía o con un engaño del demonio”⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ Beatriz Ferrús y Nuria Girona, “Estudio preliminar...”, p. 41.

⁵⁴⁵ Roger Bartra, *Cultura y melancolía...*, pp. 75 y 76.

Con las locas, enfermas o endemoniadas, peligraba (por la duplicidad moral que cargaba cada uno de estos estados) el resto de la comunidad y el orden que debía reinar en ella⁵⁴⁶. En el caso de Isabel de la Encarnación, si bien no pagó sus extraños comportamientos ante la Inquisición, sabemos que estuvo recluida en la celda del convento por órdenes de la priora, a quien probablemente impacientaron sus síntomas. Al respecto señala Bieñko que “un tiempo estuvo incluso encarcelada, porque la priora Juana de San Pablo la consideraba una embustera”⁵⁴⁷.

Francisca de la Natividad refiere sus síntomas en los siguientes términos:

Pues como era cosa tan oculta [un apostema], mandó el cirujano que le pusieran un emplasto de lo que él ordenó y dijo que si era postema, que con aquel emplasto saldrían en aquella parte algunos granillos, como sucedió, porque yo le puse el emplasto y también se lo quité en presencia del cirujano y estaba todo colorado y con muchos granos. Entonces se certificó de que era postema, la cual le duró hasta la muerte. Al fin se le hicieron todos los remedios que fueron necesarios para que abriese, abrió y purgaba por entrambas vías mucho y con excesivo dolor y por medio de muchas lavativas y de otros remedios y unturas⁵⁴⁸.

Otras manifestaciones acompañan el cuadro clínico: “...vomita materias verdes malolientes, sufre calenturas y dolores de cerebro, siente angustias y rabias. Arma tal escándalo que la priora la manda encerrar en un aposento alejado durante tres años”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ La alteración que podía llegar a generar una enferma melancólica dentro del recinto conventual es una situación que reviste interés para los investigadores del tema: “...con frecuencia la melancolía hacia su aparición entre las monjas, lo que ocasionaba grandes trastornos”. El encierro fue una precaución aconsejada incluso por la mística española: “Si no bastaren palabras, sean castigos: si no bastaren pequeños, sean grandes: si no bastare un mes de tenerlas encarceladas, sean cuatro, que no pueden hacer mayor bien a sus almas” (Teresa de Ávila, *Libro de las fundaciones*, 7: 4). Disponible en red: http://www.mercaba.org/FICHAS/Santos/TdeJesus/fundaciones_02.htm#. Consultado el 10/05/2015.

⁵⁴⁷ Doris Bieñko de Peralta, “La enfermedad como prueba: pareceres de los médicos y teólogos novohispanos sobre la enfermedad de una monja poblana del siglo XVII”, *Pensamiento novohispano*, 9 (2008), p. 149-157 [p. 149].

⁵⁴⁸ Francisca de la Natividad, “Este es original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor” (ca. 1646). La cita la tomamos del artículo de Bieñko (*Ibid*, p. 152) quien aclara que este documento pertenece a una colección particular de Puebla.

⁵⁴⁹ Roger Bartra, “Introducción: Doce historias...”, p. 16.

Biografiada como monja ejemplar, el panegirista prefiere darle otro tono narrativo a aquel encerramiento: *Efecto también fue de su humildad estarse retirada en una celda por tiempo de tres años, mientras corría aquella persecución de estar mal opinado su espíritu de algunos confesores y otras personas...* (F. P. S., p. 433).

Si bien no debemos descartar -como se sostiene en el artículo de la investigadora Bieńko- que muchos de los padecimientos de esta religiosa se debieron a que por obediencia no tomó agua por varios días, con la consiguiente deshidratación, podemos considerar también que no hubo una causa única desencadenante de las dolencias de la monja, por lo que las explicaciones etiológicas no son necesariamente excluyentes entre sí⁵⁵⁰.

Ese “tiempo de tres años” que señalan sus confesores, coincide en duración y relación con un episodio que, en el *Notable* anterior, registra y anota el biógrafo. Si aceptamos dicho correlato, podemos presuponer que Isabel se desquicia, física y psíquicamente, cuando sus ojos chocan con la presencia de un seglar (al cual nadie, esta vez, lo identifica con la figura del enemigo):

*Bajó en una ocasión al coro con otras religiosas a ver la imagen de su Santa Madre, que la habían aderezado primorosamente para una procesión solemne, y de contingencia vio un hombre entre el concurso y aunque luego recogió la vista como tenía de costumbre quedóle impresa la especie, y fue para levantar en su corazón el enemigo tal tempestad de tentaciones, que le mortificaron por **tiempo de tres años** con indecible vehemencia y porfía hasta que, con la continuación de actos contrarios, se amortiguó aquella sugestión y, triunfando del enemigo, quedó en serenidad...*(F. P. S., p. 421)⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ “Las fuentes coinciden que la enfermedad tuvo su origen en una mortificación inusual: la religiosa se abstuvo de beber agua durante nueve días. Sucedió que la refitolera (...) olvidó durante ese lapso llenar el jarro que correspondía a Isabel de la Encarnación y a su compañera Luisa de San Nicolás”. Ambas continuaron ingiriendo alimentos sin acompañarlos de agua y ambas no quisieron romper el voto de la obediencia y beber agua fuera del refectorio, así que soportaron en silencio esta inusual mortificación y sufrieron sus consecuencias” (Doris Bieńko, “La enfermedad como prueba...”, p. 150).

⁵⁵¹ El resaltado en negrita es nuestro.

La frase se continúa con la preceptiva ejemplar del panegirista (quien seguramente también sospechó un enamoramiento⁵⁵²), que aprovecha el evento, para redoblar una vez más el control sobre las percepciones sensoriales:

...para que todos entiendan, aun los perfectos, cuánto deben recatarse los sentidos, que son las ventanas por donde suele introducirse la muerte como, en la alegoría de aquel texto de Jeremías [...] Y si a una virgen tan justa y recogida, una vista inadvertida causó tan dilatada lucha, qué pueden esperar los que sin rienda ni recato, ponen los ojos de propósito donde se les antoja. (F. P. S., p. 421).

La reconducción de la mirada⁵⁵³ llega tarde para Isabel de la Encarnación. Aunque la oportunidad había sido azarosa y la respuesta inmediata fue desviar los ojos, resultó un evento desgraciado que la condujo a largo desasosiego. Ahora bien, ese vínculo entre el amor y la melancolía venía de un largo recorrido⁵⁵⁴. Este binomio que debía ser retorcido y recompuesto hasta lograr identificarlo como virtud por los hagiógrafos, era

⁵⁵² No parece haber sido la única religiosa que sucumbe mortificada al amor. Pilar Gonzalbo recoge la desazón que padeció sor Zeraphina de Nazaret, monja profesa de Santa Clara de México, cuando se enamora de su confesor. Cuando éste le respondía a sus cartas, aprovechaba la ocasión no sólo para rechazarla sino también para entrar en un perverso juego epistolar: “Sufría ella por su ausencia y respondía él con palabras que aumentaban su desesperación. Reconocía el sacerdote que le había escrito algunas veces [...] No sería sorprendente que en realidad la religiosa hubiera padecido algún desequilibrio, cuando creía haber sido correspondida en sus sentimientos y le respondían que se había tratado sólo de un juego”. Como sucedió con Isabel de la Encarnación, Zeraphina había sido otra víctima del maligno: “Sin consuelo ni esperanza, la monja terminó por reconocer que había estado fuera de sí, que su arrepentimiento era completo y que comprendía que lejos de ser amor, aquel arrebató había sido tentación del demonio”. Concluye la investigadora que: “...es significativa la frecuencia con que aparecen en los expedientes inquisitoriales referencias a las inclinaciones amorosas de monjas y sacerdotes, así como la justificada desconfianza hacia los arrebatos místicos, impregnados de una sensualidad mal reprimida. Las inclinaciones que en la vida de los laicos podían encontrar compensación, estaban condenadas al silencio entre quienes se habían consagrado a la vida religiosa”. Pilar Gonzalbo, “Del bueno y del mal amor en el siglo XVIII novohispano”, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-bueno-y-del-mal-amor-en-el-siglo-xviii-novohispano-0/html/0021d584-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html. Consultado el 15/5/2015.

⁵⁵³ “Ya desde Areteo de Capadocia y Galeno se consideraba el amor como un tipo de melancolía en el que las causas externas juegan un papel importante”, escribe al respecto Ana Sáez Hidalgo en “Una visión renacentista de la melancolía: Alfonso de Santa Cruz” en Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, 15/52 (1995), pp. 87-94. Disponible en red: <http://documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1995/revista-52/10-una-vision-renacentista-de-la-melancolia-alfonso-de-santa-cruz.pdf> Consultado el 6/3/2014.

⁵⁵⁴ Ya en las formulaciones aristotélicas advertía el filósofo que la melancolía se vinculaba con la lascivia, así como también con la genialidad. Rubén Peretó Rivas, “Aristóteles y la melancolía. En torno a *Problemata* XXX, 1”, *Contrastes, Revista internacional de Filosofía*, XVII (2012), pp. 213-227.

por el contrario, materia prima para la poesía y la literatura seglar. Bastará un ejemplo muy elocuente, los versos del español Hernando de Acuña (1518-1580):

*Hasta ahora yo tenía
Por cierto, señora mía,
Que sólo del mal de amor
Procediese el triste humor
Que llaman melancolía*⁵⁵⁵.

Aproximadamente cien años más tarde, ahora desde el ámbito conventual, la poesía de sor Juana Inés de la Cruz recoge el bagaje emocional de las almas perturbadas, donde se mezcla y confunde nuevamente el dolor, el amor, la melancolía y la locura. Tomamos, para ilustrar, unos versos muy conocidos de su autoría:

*Este amoroso tormento
que en mi corazón se ve,
sé que lo siento, y no sé
la causa por que lo siento.*

*Siento una grave agonía
por lograr un devaneo
que empieza como deseo
y para en melancolía [...]
Nunca hallo gusto cumplido
porque entre alivio y dolor
hallo culpa en el amor
y disculpa en el olvido.*

*Esto de mi pena dura
es algo de dolor fiero
y mucho más no refiero
porque pasa de locura.[...]*⁵⁵⁶.

Aunque tentadora la idea de seguir indagando en los simbolismos poéticos, no continuaremos por ese camino que nos alejaría del eje central de este apartado, pero no

⁵⁵⁵ Citado por R. Bartra, *Cultura y melancolía...*, p. 99. Como documenta el investigador, estos versos llevan por título “A una dama doliente de humor melancólico, que pidió a don Hernando escritos suyos y se enojó porque no se los daba”. Señala el antropólogo que dicho poeta “asegura a la dama que tan sólo el mirarla puede ocasionar melancolía, y se extraña de que ella misma, que puede provocar tristeza, sufra del humor melancólico”.

⁵⁵⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, *Este amoroso tormento*. El poema completo puede leerse en: http://www.ciudadseva.com/textos/poesia/ha/sor_juana/este_amoroso_tormento.htm Consultado el 5/3/2015.

hay duda que encontraríamos muchos más ejemplos del estilo. Lo que interesa es destacar que el imaginario colonial, incorporaba la entrañable relación de todos estos elementos, cuyos límites imprecisos se reconfiguraban en las enfermedades del alma. Un imaginario que también pertenecía, -como se ha podido ver en la poesía de sor Juana⁵⁵⁷- a quienes vivían bajo los votos religiosos, descendientes de uniones terrenales, cuyas vidas en el siglo -por cortas que fueran- eran suficientes como para interiorizar los esquemas que la Iglesia intentaba dejar fuera de los muros conventuales.

No muy lejos de Puebla de los Ángeles, se colaba la melancolía en otro de nuestros conventos. En el Jesús María, sor Inés de la Cruz, autobiografía la percepción de su cuerpo que rivaliza con la de los médicos:

Como el espíritu peleaba con la flaca naturaleza y ésta no lo podía soportar, diome tantos estremecimientos en el lado del corazón que meneaba toda la cama, dieron en decir que era melancolía y tenía yo alegría para repartir con todo el convento. Curáronme muchos médicos y mi padre envió los mejores de la ciudad, pero todos ellos me iban matando, porque ni tenía calentura ni lo entendían y, pensando era melancolía, mandáronme poner una cama muy galana... (P. O., p. 239).

En sus escritos descubrimos cómo se procedía frente al humor negro que aquejaba a las religiosas melancólicas:

...en una semana me dieron seis purgas y se aumentaban cada día los remedios, pareciendo milagro el que de algunos muy rigurosos me librase Dios. Lo que gané en la cura fue dejarme los médicos desahuciada y en ella gasté ocho meses seguidos en la cama sin rezar el oficio divino, porque en tomando el breviario parece se me suspendía el espíritu y me daba un desmayo como si fuera el último de la vida. (P. O., p. 239).

⁵⁵⁷ Sobre otra de sus poesías -*El sueño*- Bartra hace un interesante análisis que refleja el atractivo que tuvo para la religiosa, así como para otros poetas, el poder metafórico de la medicina, y como lograron trasladar este “humoralismo” a sus textos. Y volviendo a conectar la escritura con la plástica, el antropólogo hace el siguiente comentario sobre las apreciaciones de uno de los más afamados escritores mexicanos: “Octavio Paz considera que el alma que viaja en *El sueño* siente la misma zozobra angustiada, por no poder transformar la contemplación del cosmos en forma o idea, que siente el ángel que dibujó Durero en su grabado *Melancolía I*” (R. Bartra, *Cultura y melancolía...*, pp. 211 y 212).

Resguardada en su “flaca naturaleza”, la religiosa evitaba las tareas y oficios habituales del convento, por lo que no descartamos que Inés estuviera recurriendo a estrategias nada inusuales en los claustros. De estas conductas y suspicacias en particular, ya sospechaba la mística abulense:

“En las obras de Teresa de Jesús queda bastante claro que el enfermar físico es ocasión de oración y sirve para una identificación afectiva con los sufrimientos de Cristo, igual que las mortificaciones. Pero con el mal de la melancolía, sin negar que tenga su parte de enfermedad corporal, piensa que tal vez pueda esconderse alguna flaqueza moral [...]. Por ello, le preocupa que el humor melancólico en algunas de ellas pueda ser un subterfugio para estar exentas de ciertos deberes. Así, cree que en algunas de las hermanas no les hace tanta fuerza el humor como sus `condiciones libres y poco humildes y mal domadas`* y sospecha esta reformadora del Carmelo, que la melancolía pueda usarse como excusa [...]. La inquieta que las monjas usen esta enfermedad con ellas mismas, sin saberlo, para disculpar ciertos trabajos o esfuerzos de perfección”⁵⁵⁸.

Regresando a Inés de la Cruz, está claro que la humildad como virtud, debió costarle más que a otras religiosas. Ni siquiera en su escritura autobiográfica intenta disfrazar la realidad que le había tocado; por el contrario, hace alarde de su posición social y del poder paterno, que ante la hija enferma sortea rápidamente la clausura proporcionándole médicos y consiguiéndola un lecho cómodo y elegante, alejado de la austeridad conventual.

La descripción psicopatológica que hace Margarita Peña sobre Inés de la Cruz es tan contundente como abrumadora:

“Percibimos en Ynés un dejo de ambición frustrada, posible causa de una depresión que la obliga a estar ocho meses en cama, anoréxica y postrada [...] Entre tanto, genera manías, enfermedades imaginarias, calenturas

⁵⁵⁸ Mónica Balltandre Pla, “Encuentros entre Dios y la melancolía: los consejos de Teresa de Ávila” *Revista Historia de la Psicología*, Vol. 28, Núm. 2/3 (2007), pp. 197-203 [p. 199]. (* La investigadora remite a *Fundaciones*, 7,7).

nerviosas, al punto de irse convirtiendo en lo que suponemos sería un problema para la comunidad. A un tiempo torpe y diligente, útil por naturaleza y conflictiva por circunstancia, vive en la marginación y el aislamiento voluntarios”⁵⁵⁹.

Sigüenza transcribirá otro caso de melancolía que llevó a Mariana de la Encarnación a hacer reposo en la cama; la redacción –aclara Sigüenza- pertenece a la priora Catalina de Cristo. Así en *Parayso* leemos:

...con su poca salud y achaques tan continuos que no es el de menos consideración tener dos caneros en los dos lados del vientre, que dicen los doctores se engendraron de humores melancólicos, que es mal de rabia y que a quien lo tiene le es más conveniente la muerte que vivir con tal mal, ella lo llevaba como una santa y ha más de quince años que lo tiene y más de cinco antes se le comenzaron a criar de grandes enfermedades y melancolías, y desde el día que entró a acá no cesa de trabajar y cuando la forzaban los males a estar en la cama allí propio estaba trabajando y haciendo costura (P. O., pp. 262 y 263).

Así la enfermedad, existente o no, con síntomas más o menos visibles y en algunos casos reales, siguió atravesando conventos, cuerpos y conductas. Terminaremos este apartado transcribiendo un último pasaje sobre el tema, de nuestro corpus textual. En éste Úrsula Suárez apunta acerca de sus angustias emocionales y lo que éste podía preocupar a su entorno:

Traía siempre estos desconsuelos, porque a nadie comunicaba mis adentros, ni desmostrarlos en el semblante por ser de mi natural alegre y afable; y porque no me estrañasen melancólica a veces les desía: “Crerán que estoy triste, niñas”; todas soltaban la risa y desían: “¿Mal haya tu melancolía!” Yo, de oírla, también me reía y les desía: “No sean disparatadas, que estando tan melancólica me hasen dar risadas” Así pasaban mis penas entreveradas... (U. S., p. 150).

⁵⁵⁹ Margarita Peña, “Prólogo” a *Parayso Occidental...*, p. 30.

Úrsula Suárez realiza un juego inverso al que vimos en Inés de la Cruz. Mientras la concepcionista niega padecer melancolía, la clarisa asume sus “penas entreveradas” que prefiere reservarlas en su interior. De alguna manera, en esta mascarada barroca, que adjudicaba rostros y gestos particulares a “los males del corazón”, ambas religiosas encuentran similar estrategia para no ser identificadas como melancólicas. Las fingidas “risadas” de Úrsula y la proclamada “alegría para repartir” de Inés, fueron los velos con los que estas dos religiosas escondían los dolores del alma.

6.2.- *REQUIEM*: LA MUERTE BARROCA

Quizás el tema de la muerte haya sido y sea uno de los motivos de mayor reflexión y meditación a lo largo de la historia de la humanidad. En cada época y en cada lugar, se buscaron formas de comprenderla y atenderla en el plano físico, pero probablemente fue dentro de los horizontes culturales donde más se intentará asimilarla. Por eso Villasana advierte que: “La muerte es la muerte en cualquier cultura, sin embargo, sus formas de representación y de expresión establecen identidades que separan y generan la diversidad de idiosincrasias mortuorias en el mundo...”⁵⁶⁰. El barroco -tanto el europeo como el colonial- se enfrentó a una muerte impregnada de un fuerte contenido simbólico, que se originaba y se aprehendía bajo los rigurosos cánones cristianos, porque ella no escapó al diagrama católico: “El amor y el odio, la vida y la muerte, también la muerte, se van desgranando ajustados a cánones, lejos de la singularidad”⁵⁶¹.

El final de la vida se enlazó, a nivel discursivo, como un arte, que en lo literario se enraizaba en los conocidos *ars moriendi* de raíces medievales. Sobre esta base, el barroco acentúa lo que ya recordaban estos manuales⁵⁶² y la atención se coloca en el transcurso de la vida misma, convirtiendo los años que anteceden a la muerte en un viaje preparatorio:

“El Barroco va más lejos, no pretende enseñar a morir en primera instancia, sino enseñar a vivir para morir, poniendo énfasis en el primer extremo, porque no hay más arte de morir que el arte de la vida meritoria, reglada de acuerdo con principios tenidos por valiosos”⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Jorge E. Villasana, “Del tratamiento de la portentosa vida de la muerte en la iconografía novohispana”, *Pensamiento novohispano* 9, (2008), pp. 101-112 [p.101].

⁵⁶¹ José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 371.

⁵⁶² González Lopo, señala lo siguiente: “...a partir de Trento, la muerte se presenta no como una realidad autónoma, sino como el resultado final de la vida; según se haya vivido, así se morirá: “*De primo praecepto Arte bene moriendi, bene viva!*”, dirá el cardenal Belarmino en su *De arte bene moriendi*”. Domingo Luis González Lopo, “El ritual de la muerte barroca: la hagiografía como paradigma del buen morir cristiano”, *Semata, Ciencias sociales y humanidades*, 17, (2005), pp. 299-320 [p. 301].

⁵⁶³ José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 434.

Se vive sí, pero con el horizonte permanente de la muerte como hecho ineludible; se vive como un “feliz tránsito”, acumulando buenas acciones para trocárlas por premios cuando finalmente la muerte llegue.

No sólo el texto escrito se empeñaba en dicho recordatorio, también la plástica se encargaría de hacerlo con sus propias metáforas y alegorías. Así recuerda Ziegler las representaciones sobre San Jerónimo, en cuyos rincones se podía observar “...algún crucifijo, un reloj de arena, un libro abierto con ilustraciones del Juicio Final y, muy importante la calavera”⁵⁶⁴. Estos y otros elementos se establecieron para alumbrar un género pictórico denominado *vanitas* que recordaban al hombre la finitud de la vida, y en el que el desengaño se alzaba como concepto inherente al espíritu de la época⁵⁶⁵. La muerte en el barroco, pues, se convirtió en obsesión, en angustia que se construía en torno al miedo, al drama, la teatralización y la ceremonia que exigía un hecho ineluctable.



Fig.45.- *San Jerónimo*. Antonio de Pereda (izq.) y *Vanitas*. Anónimo (dcha). S. XVII.

⁵⁶⁴ María Magdalena Ziegler, “Meditación sobre la muerte en la pintura barroca”, *Cuadernos unimetanos* 22 (2010), pp. 24-29 [p. 25].

⁵⁶⁵ En este sentido, Diéguez Melo señala que: “En general estas láminas reflejan una colección de elementos comunes en el espíritu barroco muy habituales en las representaciones artísticas, como por ejemplo la idea de *vanitas* barroca en la cual todos los placeres humanos y las dignidades terrenas se desvanecen ante la muerte” (María Diéguez Melo, “El poder de la muerte en el imaginario mexicano: de la época prehispánica al México actual”, *El poder de la imagen, la imagen del poder*, Ediciones Salamanca, Universidad, 2013, p. 53).

De los muchos análisis que pudieran surgir de la muerte como tema, escogeremos aquellos que nos resulten significativos para introducirnos luego, *estricto sensu*, en la muerte de la religiosa. En principio tomamos dos aspectos: la muerte del cuerpo como fenómeno natural, y consecuentemente, la que se moldea en el plano de las prácticas sociales y del universo simbólico de la religiosidad.

El primer aspecto nos lleva, a poner la atención en un horizonte fisiológico que primeramente atañe al cuerpo moribundo y luego se prolonga sobre el cadáver.

La agonía del moribundo tenía sus indicadores. En el siglo XVIII, Arbiol apuntaba diez señales que presagiaban la muerte inminente: 1) fiebre y dolor intenso en los huesos, 2) rostro desfigurado y manos tensas, 3) temblor en los dientes, 4) lengua seca, negra y con llagas, 5) sudor y aliento frío, 6) falta de calor en las extremidades, 7) pulso irregular, 8) inmovilidad, 9) inflamación de las entrañas, 10) respiración violenta⁵⁶⁶. Cada uno de los sentidos emitía sus propios cambios y eran, en su conjunto, lo que permitía a médicos, como el citado, concluir que se estaba ante la muerte.

Otros observaban y apuntaban: los ojos “hundidos y con manchas alrededor de la pupila o bien, cuando los párpados presentaran un color amarillento”; la nariz “se afilaba de los extremos, se ponía amarilla y la respiración se dificultaba”; la boca “cuando los labios estaban secos o blanquizcos o de color amarillo”; en los oídos “la frialdad y las arrugas eran señales de muerte”; y mediante el tacto -según Crasset- “se echa los pies fuera de la cama, si tiene las piernas encorvadas hacia atrás, uñas y dedos cárdenos (es decir, morados o cianóticos) y pulso con grandes intermitencias”⁵⁶⁷.

Todo esto fue lo suficientemente impactante como para que la muerte despertara tanto el interés médico como la seducción, en una suerte de atracción-repulsión, de quienes asistían al moribundo. Ahora estamos sobre el segundo aspecto que

⁵⁶⁶ Cfr. Antonio Arbiol, *Visita de enfermos y ejercicio de ayudar a bien morir* (1722). Citado por María Concepción Lugo Olin, “Los sacramentos: un armamento...”, p. 58.

⁵⁶⁷ Juan Crasset, *La dulce y santa muerte*, (1788). Citado por M. C. Lugo Olin, *Ibid.*, p. 59.

mencionábamos antes, el universo simbólico. En el barroco la muerte fue el último acto, la culminación del espectáculo de la vida, en la que, por otra parte siempre estuvo presente como se refleja en representaciones del tipo a la que sigue, en la que, una vez más imagen y texto se aúnan para hacer más inteligible el mensaje.



Fig. 46.- *Vida y muerte de una concepcionista.* Anónimo. S. XIX.

Por ello Álvarez Santaló la incluye entre los temas tabú que aunque explícitamente rechazado, "...vuelve en fantasmagorías inquietantes y excitantes". Y sigue:

"Este vértigo hacia las fronteras más rígidamente propuestas como infranqueables (la muerte, el dolor, el sexo y la locura pero también ciertas dimensiones de Dios como la inaccesibilidad, la incomprendibilidad o la ausencia-presencia) se manifestó en la época con conductas espectaculares y, simultáneamente, en un ruido de fondo fácilmente perceptible."⁵⁶⁸

Por esto el espectáculo se vuelve dramático, la muerte del actor alcanza a su público, lo hace partícipe de su propia experiencia. El moribundo desde su lecho irradiaba la

⁵⁶⁸ León Carlos Álvarez Santaló, "La religiosidad barroca...", p. 30.

muerte cercana, generando una preocupación que volvía a conectar el cuerpo y las teorías higienistas con el alma, interpretada a través del binomio cuerpo-alma:

“La nutrida concurrencia, si bien le daba un toque de familiaridad al momento, impedía la libre circulación del aire, propiciando, al mismo tiempo, la inhalación de los pestíferos olores que despedía el cuerpo del moribundo; de tal manera que en la medida en que el cuerpo dejaba de representar el estuche del alma para convertirse en un puñado de miasmas putrefactos y dañinos, la agonía iba perdiendo su carácter familiar y su sentido moralizante y ejemplar”⁵⁶⁹.

Implícita, también física y socialmente, prevalecía la idea de contagio:

“...la agonía resultaba un instante que ponía en peligro la salud de los vivos, sobre todo si se toma en cuenta que el ideal de la muerte barroca sostenía que la escena se desarrollaba en la alcoba cerrada y oscura del moribundo, ante la morbosa mirada del sacerdote, del médico, del notario, de la familia y de otros miembros de la comunidad presente”⁵⁷⁰.

Volveremos sobre esta idea de contagio, no sin antes ilustrar con dos detalles tomados de un mismo cuadro *Alegorías de las etapas de la vida del hombre*. En él se separa mediante un árbol los ciclos de la vida del ser humano, a la izquierda el del hombre y a la derecha el de la mujer. Al final de cada escalera descendente, se exhibe a los moribundos recibiendo la extremaunción. Un sacramento, en cuyo marco, la sensorialidad y la corporalidad vuelven a cobrar protagonismo. El sacerdote:

“...ungía todos y cada uno de los órganos del cuerpo en donde radicaban los sentidos: la boca, con la que había injuriado a Dios y al prójimo, amén de representar la vía de entrada del pecado de la gula; los oídos, puerta de entrada de las palabras que lo habían alejado del bien; los ojos, símbolo de las luces vigilantes del cuerpo; la nariz, órgano de discernimiento entre el buen y el mal olor y representación del exceso; manos y pies, sede del tacto y miembros del cuerpo en donde se originaban la ociosidad y los malos

⁵⁶⁹ María Concepción Lugo Olín, “Los sacramentos: un armamento...”, p. 57.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 58.

hábitos de la juventud que habían desviado al creyente de las sendas de virtud”⁵⁷¹.



Fig. 47.- *Alegoría de las etapas de la vida del hombre.* Anónimo. S. XVIII.

El sacramento, como muestra la figura, se acompañaba de la presencia de determinados elementos rituales: crucifijos, agua bendita, lecturas de pasajes bíblicos, rezos, etc. Una preparación y una ayuda para que el moribundo no pasara por el purgatorio -o al menos su tránsito fuera lo más breve posible- y entrara directamente al cielo.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

Al final de la agonía del enfermo, los presentes quedan ante el cadáver. La idea de contagio se continúa. Muy al caso viene reproducir las inquietantes preguntas que se hace Nieremberg ante la muerte del pecador:

“¿Qué cosa más horrible que pegada la boca del hombre vivo con la de otro, muerto, llena de gusanos haya de recibir el vivo las exhalaciones pestilentes y hediondas de el cadáver ya podrido y perecer entre gusanos asco y hediondez? Pero ¿qué es esto, con ser todo el cuerpo del condenado más pestilente que un millón de perros muertos, haver de estar pegado con otros cuerpos semejantes?...”⁵⁷².

La descomposición del cuerpo muerto, como la de quien agonizaba, alcanzaba también a los vivos. El hombre, además de prepararse durante su existencia para su propia muerte, *vive* también la muerte ajena y, psicológicamente, la absorbe y experimenta como una proyección de cuando -tarde o temprano- también le llegue la hora.

6.2.1.- Hacia la palma y la corona

Después de una vida de ayunos, disciplinas, mortificaciones y enfermedades y un largo camino marcado por continuo sufrimiento ¿Qué premio se obtenía a cambio? ¿Qué significó la muerte dentro del ámbito conventual? Escribe Alma Montero:

“... morir significaba su encuentro definitivo con Cristo; el momento cumbre de su vida religiosa en donde los desposorios místicos quedaban consumados. En la muerte, la palma que se depositaba en las manos de una

⁵⁷² Cfr. Juan Eusebio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, Barcelona, 1766. Citado por L. C. Álvarez Santaló, “La religiosidad barroca...”, p. 29. Sobre la presencia innegable de los gusanos (real o metafórica, pero sobre todo simbólica) en la literatura ejemplarizante, A. Rubial comenta que: “La putrefacción y destrucción de la carne eran temas explotados en los sermones para demostrar las terribles consecuencias del pecado, causante de la muerte, y para recordar al hombre que era polvo y que debía someter sus pasiones y cambiar de vida. El *Memento Mori* y la alusión a los gusanos y a la descomposición fueron utilizados como medios de persuasión...” (A. Rubial García, “Entre el cielo y el inferno...”, p. 23).

religiosa significaba la guarda de la castidad llevada a lo largo de toda una vida, el triunfo sobre la muerte por haber salido airosa de las múltiples mortificaciones de la que se conformaba la vida religiosa. Las coronas que lucían en sus cabezas eran símbolo de la victoria por un tránsito gozoso a la gloria eterna, reservada solamente a las almas justas⁵⁷³.



Fig. 48.- Retrato fúnebre de sor Ana de Santa Inés (detalle) Anónimo. S. XVII.

La investigadora mexicana distingue las muertes justas, gozosas o floridas como:

“...aquellas que lograban un tránsito gozoso hacia la gloria, libre de todas las penalidades a que ésta sujetó el común de los seres humanos. Los símbolos principales de esta muerte, la palma y la corona, adquirieron en América Latina características especiales conferidas por el barroco⁵⁷⁴.

⁵⁷³ Alma Montero, “Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica”, en *Monjas Coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, INAH y Museo Nacional del Virreinato, 2003, pp. 49-66 [p. 61]. El símbolo de la palma como premio, está presente en las cartas paulinas: “¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos, sin duda, corren, más uno solo recibe el premio? De tal modo corred que lo alcancéis. Y todo el que toma parte en el certamen, de todo se abstiene; y ellos, al final, lo hacen por obtener una corona que se marchita; mas nosotros, una que no se marchita”. 1 Cor. 9, 24-25.

⁵⁷⁴ Alma Montero, *Monjas coronadas...*, p. 687.

Por otra parte, la pérdida de una hermana removía sentimientos y no dejaba indiferente a la comunidad. Ramos Medina escribe acerca de la emocionalidad con la que se vivía la muerte de una monja y los temores que podía llegar a suscitar a nivel personal en cada una de sus compañeras:

“La muerte de una religiosa constituía todo un acontecimiento. La comunidad (...) resentía la pérdida física de cualquiera de las hermanas en religión. La convivencia diaria de toda una vida claustral, aun en el caso de que hubiera divisiones en el convento, debía remover la conciencia para reflexionar sobre el paso al mundo de lo desconocido”⁵⁷⁵.

Un paso para el cual se recogen y recuentan las virtudes devenidas de los sufrimientos. Es el momento de enfrentar y cargar el platillo de una balanza simbólica, de la que se espera ganar el cielo, con la palma y la corona, en un cálculo compensatorio. Gómez de la Parra termina estas vidas recurriendo a una fórmula reiterada a lo largo de su obra:

...cargada de méritos, con más de cuarenta años de religiosa carmelita descalza, correspondería a una vida tan ejemplar una dichosa muerte y feliz tránsito... (F. P. S., p. 226, madre Josefa de Jesús María);

Llena de méritos, con lo mucho que padeció toda su vida en lo interior y en lo exterior, cumpliendo exactamente con las obligaciones de carmelita descalza, llegó el plazo que tenía el Señor señalado a sus trabajos y murió el día 29 de abril, del año de 1668 a los 64 años de su edad... (F. P. S., p. 234, vida de Mariana de Jesús Nazareno).

Asimismo dicho autor, siente la necesidad de notar una diferencia a la hora de la muerte, distinguiendo a las religiosas que fallecen siendo vírgenes, de las que han

⁵⁷⁵ Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...* pp. 162-163.

entrado viudas. Las primeras entran en la visión que tiene la religiosa Isabel de la Encarnación, en la que un “coro de las vírgenes” danza con el Divino Cordero⁵⁷⁶.

Murió esta sierva de Dios, querida y amada esposa de Jesucristo, lustre y honor de este convento [...] En la visión, que tuvo la venerable madre Encarnación, de la gloria, el año de 30, la vio en el coro de las vírgenes, gloriosa, cantando y danzando con el Divino Cordero... (F. P. S., p. 193, vida de sor Teresa de Jesús).

...la venerable madre Isabel de la Encarnación la vio en la gloria cantar y danzar con el Cordero entre las otras religiosas, que también estaban en esta vida mortal, y fue una de las que el Señor visitó cargando sobre sus hombros el pesado madero de la Cruz. (F. P. S., p. 203, vida de sor Francisca de la Natividad).

En cambio no estará en la visión de la venerable Isabel aquellas que vivieron casadas en el siglo:

Con éstas y otras disposiciones, entregó el espíritu al Señor, domingo a las cinco de la mañana, 8 de septiembre día de la festividad del felicísimo nacimiento de la Santísima Virgen, del año de 1613, a los 44 años de su edad, y con 5 años y 27 días de religiosa carmelita descalza. En la visión que tuvo de la gloria, la venerable madre Isabel de la Encarnación vio a la madre Catarina de Cristo ya gloriosa en el cielo entre la demás religiosas, aunque no entraba en la danza y música del Divino Cordero por haber sido casada (F. P. S., p. 195).

Fue una de las que viviendo en carne mortal vio la venerable madre Isabel de la Encarnación en aquella visión de la gloria, aunque no cantaba con el Divino Cordero, por ser viuda, y vivía cuando el Señor, con la cruz al hombro, visitó todas las religiosas, de celda en celda, el año de 622. (F. P. S., p. 219, vida de sor María de Santiago).

⁵⁷⁶ Dicha visión, que entra entre las mercedes con que el Señor la distingue, se resume en el siguiente párrafo: *Con especialidad mostró el Señor para promover los fervores a la pureza virginal, el coro de las vírgenes, siguiendo al Cordero Divino, en aquellos admirables cánticos y festejos, que ponderaba mucho la venerable virgen Isabel, diciendo que no sabían los mortales lo que perdían en no conservar la virginal pureza y más atendiendo a los favores y mercedes que hacía el Señor a sus amadas vírgenes, mostrándole muchas de las que había conocido (F. P. S., p. 466).*

La palma y la corona pues, simbolizan los méritos conseguidos con sus sacrificios; de ellos hemos hablado a lo largo de esta investigación: las flagelaciones, los ayunos, el mal dormir, la lucha contra el diablo, el manejo “educado” de los sentidos, las horas de oración, el cuidado de la honra y el honor..., la renuncia, al fin, que requería la total entrega a la vida religiosa. Ambas significan también que el alma se había salvado de las amenazas vertidas sermón tras sermón, y del miedo profundamente inculcado a los castigos infernales, al purgatorio, a la imposibilidad de alcanzar el descanso eterno que sólo en el cielo se lograba.

La lucha por esa palma y esa corona se prolonga hasta el último momento, en que entra en juego la interacción de la moribunda con quienes la ayudarán, siguiendo las pautadas reglas del bien morir:

“...el final del cristiano se ve rodeado de manera progresiva de un complejo ritual, haciéndose habituales en torno a la cama del agonizante toda una serie de pasos, gestos, palabras y oraciones, que deben realizarse y decirse en momento oportuno, sin errores ni omisiones, pues de la habilidad en su ejecución depende su eficacia salvadora”⁵⁷⁷.

Y si este ritual era importante para cualquier cristiano, más lo fue para quienes como consagradas anhelaban atravesar el “feliz tránsito” hacia la gloria. Un capítulo dedicará Sigüenza a relatar con precisión cada instante de la muerte de sor Marina de la Cruz: *Felicísimo tránsito de la V. M. Marina de la Cruz. Lo que sucede en su entierro. Refiérense también apariciones suyas en que se ve gloriosa.*

Ante la proximidad de la muerte de la religiosa sus compañeras, que “gemían y lloraban con tiernas lágrimas”, la condujeron hasta la enfermería. Hasta el último momento resistió Marina, mostrando las virtudes del recato y del honor, que su cuerpo se descubriera para ser tratado y preparado para su final:

⁵⁷⁷ Domingo Luis González Lugo, *El ritual de la muerte barroca...*, p. 300.

Nimias fueron las persuasiones con que recabaron de ella se quitase el hábito, para que tuviese algún alivio en la cama tan trabajado cuerpo, y mucho más nimias las súplicas para que rindiese las armas de los asperísimos cilicios que la abrumaban... (P. O., p. 189).

La monstruosidad de cuerpo torturado vuelve a tomar protagonismo y el autor no escatima detalle sobre cada parte del cuerpo de la religiosa. Instrumentos y carne fusionados en la anatomía femenina, causaban horror y asombro a quienes la asistían:

Halláronla entonces no sólo ceñida desde la cintura al pecho con una cadena en extremo gruesa, sino lastimadas las piernas, los muslos y los brazos con coracinas de hierro y punzantes rallos, cuyas correas fue necesario se cortasen con tijeras y con cuchillos por estar ya cubiertas de carne las ligaduras. Creo el que más sentía su espíritu le quitasen del cuerpo aquellos instrumentos de merecer, que aun el mismo cuerpo, siendo así que se le arrancaban pedazos suyos entre los rallos y cadena con vehemente dolor. Vistiósele una camisa y, a ruegos y lágrimas suyas, se le sobrevistió su hábito y, recostándose sobre unas almohadas, con notable valor y entereza esperó la muerte. (P. O., p. 189).

No faltan en este tipo de escenas, las peticiones de perdón por las ofensas y faltas, unas veces de quien va morir, otras, como fue el caso de Marina, acosada siempre por su entorno, vituperada de nigromántica, de “monja casada” y apartada por años del resto en la torrecilla, llegaban los arrepentimientos de sus compañeras. No obstante, en una última muestra de humildad, Marina procede igual que ellas:

...lloraban todas esta común desgracia con sentidas lágrimas, atribuyendo a castigo de sus culpas quitarles Dios de la vista aquella queridísima sierva suya, a quien ellas habían tan fieramente mortificado, no mereciendo su celo y la pureza de su vida [...] Pedíanle perdón con humildad profunda instándole en que se acordase de todo con el convento en la divina presencia. (P. O., p. 190).

La respuesta de la venerable Marina se manejó -como decíamos- en los mismos términos que sus hermanas:

Abrazólas una por una la V. M. con amorosa ternura, diciéndoles el que a ella había de ser a quien todas perdonasen su mal ejemplo y a quien le habían de conseguir de su querido esposo el que no la castigase con aquel rigor que merecían sus graves culpas. (P. O., p. 190).

Sin embargo, hasta el final siguió exigiéndoles seguir con rigor el cumplimiento de las reglas dentro del convento:

...exhortólas también con palabras y razones eficacísimas a que se empleasen en amar a Dios entrañablemente, observando para ello las reglas de su instituto sin quiebra alguna; propúsoles la necesidad y admirabilísimos frutos de la oración y, como quien ya estaba tan próxima a conseguirlo, les ponderó la grandeza del premio que por la práctica de todo esto le estaba prevenido en la eterna gloria. (P. O., p. 190).

Entre el amanecer del viernes y el mediodía recibió los acostumbrados ritos: la misa que se dijo en la enfermería y la extremaunción que solicitó se le diera. Todo ello lo recibió con “grande júbilo y singular devoción” y le manifestó a la comunidad presente *cuán indecible era el gusto que le alegraba el alma, viendo la llevaba Dios a su celeste patria. Así, recogida en un profundo silencio y anegada su alma en el inmenso mar del amor divino, limpia de toda mancha y llena de merecimientos y de virtudes entre la lagrima de las suyas, se la entregó a su querido esposo el viernes 17 de 1597 (P. O., p. 190).* Murió la venerable a los sesenta años de edad.

Como se desprende de la escena en su conjunto, la muerte de la religiosa lleva a una narrativa que insiste en entenderla como “feliz tránsito”, un momento en que, junto a las lágrimas y las despedidas, se conjuga una alegría altamente dramatizada (o comediada), que desprende la “admiración” (palabra recurrente de estos episodios) de quienes participan de la experiencia. Veamos un ejemplo más exagerado, cuando en el mismo convento las hermanas asisten a la muerte de Úrsula del Sacramento:

De todo lo que decían los médicos se reía, disponiéndose con tanta alegría y regocijo para recibir los santos sacramentos, que a toda la comunidad

admiró verla tan llena de consuelo y tan encendida en el amor de Dios, que mostraba los ardientes deseos que tenía de verla (F. P. S., p. 326).

La madre María de Costado también provocó admiración cuando vieron que esperaba la muerte no solo con calma y sosiego, sino incluso cantando:

Estando ya muy cercana a la muerte, testifica la madre Isabel de Santa Gertrudis, que decía y repetía multitud de requiebros a Nuestro Señor y a su preciosísima sangre, y también a la Santísima Virgen y al Santísimo Sacramento, y entrado a verla, dice que le dijo la enfermera: Hermana, “¿no ve cómo estoy cantando?” Y preguntándole qué cantaba, decía: “Estoy cantando y diciendo, si así la vida se pasa, ni el mal puede durar, ni el bien se tarda”. Esto mismo respondía a las religiosas cuando le preguntaban cómo se sentía, y cuando entraban los médicos preguntándole cómo había pasado, respondía lo mismo, admirando todos la serenidad y tranquilidad de su espíritu, estando ya tan cercana a la muerte (F. P. S., p. 219).

Por último, en similar tono se narra la muerte, en este convento, de sor Catarina, quien ya sabiéndose desahuciada por los médicos, reacciona de la siguiente manera:

Fue su gozo tan grande, que empezó a bendecir y alabar a Dios y mostrando su alegría levantaba los brazos y haciendo con las manos castañetas decía: “Gracias a Dios, alabado sea Dios” [...] Al otro día, visitó el venerable señor don Juan de Palafox a las religiosas, y sabiendo cómo estaba la madre Catarina, entró a verla y preguntándole cómo estaba, respondió con serenidad y alegría [...] Dentro de dos hora de haber salido de su celda el venerable obispo, entregó su alma al Señor, que hasta su muerte no la creían, ni pensaban que se moría porque, poco antes de morir, estaba tocando con las manos castañetas de gozo y de alegría (F. P. S., p. 221).

La alegría y el regocijo de la moribunda se contraponen, frecuentemente, con las lágrimas de las hermanas presentes. Sentimientos que responden a pérdidas, de una compañera, y ganancias, de las religiosas ejemplares que se saben ya merecedoras de la palma y la corona:

“La confianza en la salvación se manifiesta en la familiaridad que inspira la muerte. Cuando una religiosa había sido elegida por Dios, se sentía en seguida inundada por la dicha [...] Por eso en los últimos momentos adoptan una actitud relajada: hablan, se ríen, cuentan los detalles de sus visiones, de sus tentaciones”⁵⁷⁸.

Gómez de la Parra sabe bien que con la santidad no se puede temer la muerte, y así lo sigue deslizándose en otros pasajes. Ante la muerte de otra religiosa del convento escribe:

Miróle la cara a la muerte, no con aquel horror que suelen los que han vivido descuidados en el camino del cielo, sino con aquella alegría de los justos, que expresa San Gregorio (D. Greg. Hom. 13, in Evangelia), no temiendo la cara del Juez Supremo, aunque entonces severo, y esperando el más perfecto gozo en la retribución de sus obras (F. P. S, pp. 358-359).

En *Parayso Occidental*, Sigüenza se ciñe a similar retórica para hablar de la muerte de las concepcionistas del convento de Jesús María. Más que la alegría, el sentimiento que predomina en los decesos es la paz y la tranquilidad, y sobre todo la libertad de emprender un vuelo hacia la gloria:

...con invencible paciencia y, fortalecida con los sacramentos y diciéndole muchas ternuras a su amado Dios, salió su alma de la cárcel de esta vida a la libertad de la eterna gloria... (P. O., p 286, muerte de Petronila).

Murió con suma paz y tan en sus sentidos, que dejar de responder a la recomendación del alma que se le hacía y pasar ésta al eterno descanso todo fue uno... (P. O., p. 293, muerte de la M. abadesa Antonia de Santa Clara).

Celó la hora de Dios, como debía hacerlo, cuando fue prelada y el 11 de julio de 1652 trocó la vida perecedera por la que siempre dura, en donde

⁵⁷⁸ Antonia Morel D'Arleux, “Arte de bien morir en los conventos femeninos del siglo XVII”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino...* Tomo II, León, Universidad de León, 1993, pp. 91-104 [p. 96].

se le daría sobreabundantemente premio a sus buenas obras (P. O., p. 300, muerte de la M. Ana de Cristo).

...pidiéndoles perdón a todas de sus malos ejemplos y muchas culpas entre las oraciones de la iglesia que se le decían, y las sentidísimas lágrimas que por su muerte derramaban todas las monjas, con la misma paz y quietud con que había vivido le entregó a Dios Nuestro Señor su dichosa alma (P. O., p. 302, muerte de la M. Isabel de S. Pedro).

La muerte de Antonia Lucía del Espíritu Santo se pincela con espectacularidad al retomarse en ella la *imitatio Christi*. La postura que toman los últimos estertores de la venerable se igualan a la postura corporal que tiene Jesús crucificado. Así sor Mariana de Santa Pazis, quien -recordemos- prologa esta vida, escribe:

Acométenle en su última enfermedad las agonías de la muerte, y como si la misma muerte la animara saltando del lecho de su dolor, forma de su cuerpo moribundo una propísima efigie de Jesús agonizante. Extiende en forma de cruz los brazos ya sin vigor por la cercanía de la muerte, pero robustos con la fortaleza del amor; sobrepone un pie al otro, é inclinando la cabeza dio señales de que ya había espirado. No paró en esto el prodigio. Ya acomodado en el féretro el venerable cadáver, con los brazos ya doblados, vuelve a tenderlos en cruz como si fuera animada ocho horas después, para hacer perfecta copia de su amado Nazareno, que aun después de muerto estuvo crucificado hasta que lo baxaron de la cruz⁵⁷⁹.

La palma y la corona no sólo fueron pintadas, también entraron en las visiones y sueños de algunas religiosas que veían la proximidad de la muerte de las venerables. Así sucedió con la nazarena Antonia Lucía:

Refiere la misma Religiosa á quien le sucedió lo del sueño que declara en el capítulo veinte y dos; y es que estando la sierva de Dios en la cama de la enfermedad que murió, entresueños se halló en la celda de la sierva de Dios, y abriendo la cortina de su cama vio sobre la cama de la sierva de Dios una corona y palma hecha de oro finísimo, y no cabe en ponderación

⁵⁷⁹ Mariana de Santa Pazis, *Vida de sor Antonia Lucía del Espíritu Santo...*, s/p.

así la hechura como la fábrica de ella, que le pareció (proseguiré lo demás con sus mismas palabras) que solo en el Cielo se pudiera fabricar, porque en la tierra no cabe se hiciera cosa semejante; a que le dixé, y pregunté: Madre, quien hizo esto? Y me respondió: yo hija: y le dixé. Usted Madre? Y me volvió a repetir lo mismo: yo hija, yo hija. (J. P, p. 132).

Dos anotaciones caben hacer todavía de la cita. En primer lugar que los méritos, para recibir la palma y la corona, los forja la religiosa. Que este diálogo aparezca en el sueño de una tercera resulta anecdótico, estratégico para dejar la impronta discursiva del ejemplo. Importa el mensaje que se desliza: la religiosa que va por el camino de perfección debe granjearse ese premio y con ello da ejemplo a las que quedan en el convento. Segundo, ya siendo un premio recibido desde el cielo, no faltan los adornos, los metales preciosos, el lujo que contrastará con los desgastados y pobres hábitos que se han llevado en la vida terrena⁵⁸⁰. En el paso hacia la gloria, en el encuentro con Dios, se comienzan a subvertir los votos; aquí claramente el de pobreza, y por contigüidad, la humildad como virtud. Es en ese espacio celeste donde el sufrimiento se detiene y el anhelado “gozo” pasa a ser el estado emocional preponderante. Un gozo que se logra en la conjunción de la muerte y del amor. Un binomio que remplace al amor-dolor que se experimenta en la vida terrena. Vale la pena evocar los versos de María la Antigua, una clarisa de México autora de “Estaciones en la Pasión del Señor”. Asunción Lavrin los reproduce y señala que en ellos “el amor se une a la muerte y se repite la metáfora del

⁵⁸⁰ Conviene en este punto volver a enfatizar algo que ya señalamos en páginas precedentes. El gusto barroco por los metales preciosos, las piedras finas y la joyería es evidente a lo largo de muchas crónicas. Los escritores se ceñían a una preceptiva, es decir, un discurso que se ve en la necesidad de desnudar de galas los ambientes y los escenarios para traer sin contradicción la retórica de la pobreza, del desprendimiento de lo material y de la humildad. No obstante, la admiración por los objetos de valor, por lo brillante y refulgente aparece sin pudor cuando la narrativa va sobre lo celestial o los objetos que provengan de Dios como majestad. Así en la vida de la venerable Mariana de Jesús encontramos párrafos como el siguiente, donde la virgen otorga “pluma de oro pulido” para quien la recuerde: *A pluma de ouro polido e rutilante marcada com Meu nome é para todos os Sacerdotes de ambos os cleros (regular e secular) que escreverem minhas glóricas e dores...* (M. S., T. II, p. 193).

pecho como centro de amor, donde, a través de la muerte, se llega al conocimiento de Cristo”:

*“En el pecho divino/me quiero dormir...Por su pecho rompido/ me quiero yo entrar/ y veré las entrañas/ de Dios mi galán/ Salga yo de esta vida/ para que os vea/ y en pasión segura/ mi bien posea”*⁵⁸¹.

La crónica de Gómez de la Parra recoge, de cierta forma, este acercamiento amoroso que recobra la percepción táctil y corporal de las visiones. Así un poco antes de morir, Isabel de la Encarnación recibe un momento de gracia:

Mostró su santo Esposo cuánto le agradaban estas penas padecidas por su amor, cuando entró tal vez en el coro en la forma en que anduvo en el mundo (pero manifestando fatiga), y se fue derecho a su Isabel, en cuyo corazón reclinó la cabeza, colmando así de regalos su dichosa alma y dándole a entender que allí había hallado descanso su fatiga. (F. P. S., p. 455).

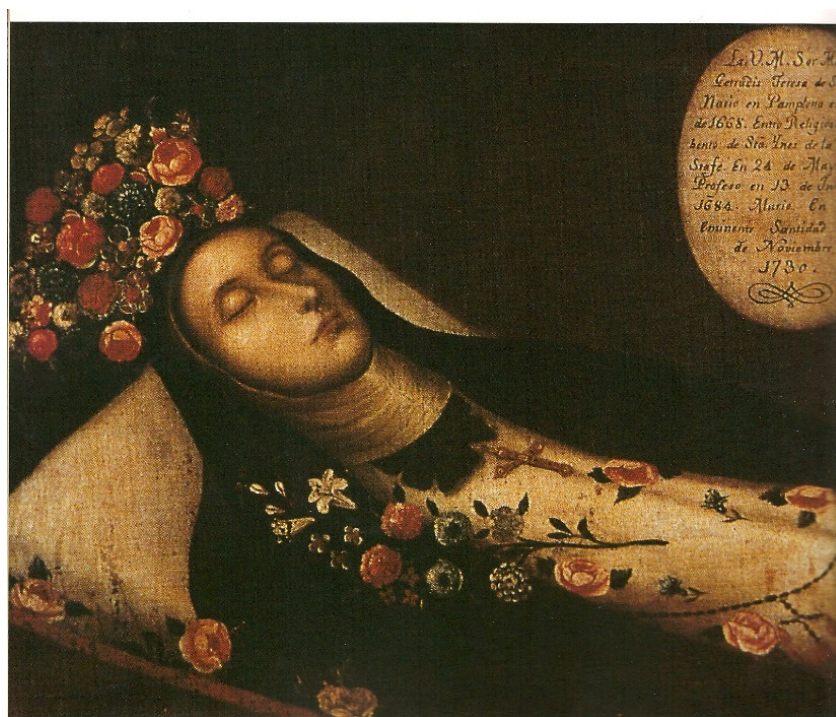


Fig. 49.- Retrato de sor Gertrudis Teresa de Santa Inés. Anónimo. 1730.

⁵⁸¹ Asunción Lavrin, *La vida femenina como experiencia...*, p.43.

Finalmente para concluir este apartado, traeremos a colación algunos fragmentos de la muerte de la venerable Mariana de Jesús Torres. El capítulo que dedica su biógrafo, está fragmentado en varios apartados en los que se va dando una idea acabada de cada momento⁵⁸².

La muerte de Mariana de Jesús⁵⁸³ llegó con desmayos prolongados, que fueron debilitándola cada día más; como escribiera el Padre Sousa, era: “como una lamparita que se extinguía lentamente”. En uno de estas pérdidas de conocimiento, cayó al suelo y se la trasladó a la enfermería, donde pasó sus últimos días.

Ela não voltou mais a levantar-se. Seu bendito corpo tremia como um açoite, sentia muita fadiga, e as batidas do coração eram tão fortes que se ouviam de longe. Os vômitos de sangue eram freqüentes e abundante, tanto de dia como de noite. Não podia falar. A fisonomia, porém, era suave e tranqüila, como quem espera a recompensa do árduo esforço; sempre afável, carinhosa, agradecida a quantas atenções e serviços que lhe prestavam, o que activava mais e mais os corações (M. S., T. II, p. 199).

Tenemos en la cita la reiteración de los tópicos que hemos visto en las vidas anteriores: la tranquilidad con la que se espera la muerte, los síntomas corporales que anuncian al cuerpo moribundo. Aquí nos detenemos en los detalles que despiertan la sensorialidad que juega con los opuestos: para el oído, los fuertes latidos del corazón a cambio de la voz que ha quedado muda; para el ojo espectador, la fascinación de la sangre que mana de la boca, pero que permite todavía admirar un rostro apacible. El

⁵⁸² Capítulo XXI.- *Enfermidade – O Testamento – A morte de Madre Mariana de Jesús Torres – A exumação: Os últimos días, Nas vésperas da morte, 16 de janeiro de 1635, Em extremo doente Madre Mariana atende e consola as religiosas, cada uma em particular, O sr. Bispo é avisado, A chegada do Santíssimo, Profissão de Fé na hora da morte, A extrema unção, Devido ao descuido das Superiores algumas freiras morrerão sem os Sacramentos, A irmã enfermeira pede licença para morrer também, Um toque grave conclama as monjas para a última reunião com Madre Mariana.* (T. II, pp. 198-207).

⁵⁸³ Apunta Manuel Patricio Guerra que: “según se lee en las biografías coetáneas, murió en tres ocasiones: en 1582 se la dictaminó muerta a causa de una miastemia grave, resucitó después de unas horas. Años después, durante un trance en el que recibió los estigmas, cayó muerta y así fue declarada en parte médico. Su muerte definitiva ocurrió en 1635” (“¿Misticismo y santidad en Quito durante el siglo XVII? Santa Mariana de Jesús y la Madre concepcionista Mariana Francisca de Jesús Torres y Berriochoa”, en David González Cruz (ed.), *Virgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Huelva, Universidad, 2007, pp. 325-354, [p.328]).

agotamiento físico se contrapone a la fuerza con la que agradece las ayudas del entorno. Y la recompensa: ese requerido premio a cambio de las virtudes cosechadas en el camino de perfección. Todo ello puesto en escena y por escrito para “conmover”, accionar hacia el ejemplo, que va explícita y metafóricamente desde el corazón que muere a aquellos que quedarán latiendo en las cárceles del cuerpo. En suma, se trata de moralizar, una vez más, a través del cuerpo, un ejemplo que deviene más didáctico cuando surge desde el cuerpo moribundo.

No obstante el clímax que alcanza la escena, la palabra de la religiosa volvió a su boca para dar las últimas lecciones a sus hermanas. Una serie de diálogos se continuaron en la enfermería y con ellos siguió la voluntad ejemplarizante de la narración. Ante los llantos y ruegos de sus compañeras para que no se marchase, la venerable responde:

...marcados estão o tempo e agora no relógio divino, e devo marchar. E voume, para do Céu velar por vós, e por todas as minhas futuras filhas deste amado Convento. Aquí vivirei sempre, invisível, em todos os tempos... (M. S., T. II, p. 200).

La M. Mariana fue despidiendo a sus “hijas”, quienes pasaban a verla por la enfermería y así sucesivamente fue consolando a toda la comunidad:

...as monjas, uma a uma, aproximavam-se da Madre Fundadora. Conversavam, consultavam e saíam em paz, mas transformadas ao mesmo tempo num mar de lágrimas, vendo o tesouro que se lhes escapava das mãos. Abraçavam-se umas às outras e se lamentavam... (M. S., T. II, p. 200).



Fig. 50.- *Muerte de Santa Mónica* (detalle) Anónimo. Siglo XVIII.

Los padres confesores atravesaron la clausura por el coro bajo y llegaron también hasta el lecho de la moribunda para darle los sacramentos, se encendieron velas y doce hermanas cantaron *Pange Lingua*. Mientras la venerable, con el rostro cubierto por el velo, esperaba “...ansiosa, pelo Deus de seus amores”. Al escuchar la campanilla, la enferma comenzó a cantar “Vem, Hóstia Divina” enfervorizando las almas. Así, los presentes esperaron a que terminara de cantar el “cisne humano” y el padre le dio una última orden: pedir perdón por los errores que hubiera cometido. Cumpliendo con el voto de obediencia, asintió y pidió a una de sus hermanas que le trajera una bolsa de la que extrajo un cordón negro con nudos, que colocó alrededor de su cuello. Juntó las manos sobre su pecho y apoyándose sobre la enfermera, se arrodilló y exclamó:

Madres, irmãs e filhas queridas, chegou por fim o término de meu triste desterro. Dentro de poucos momentos já não me ouvireis, mas me tereis como un inanimado cadáver. Ouí as penúltimas palavras de vossa irmã que do leito de morte, ajoelhada, de mãos postas, e com a corda ao

pescoço como culpada, por caridade e bondade vos pede perdão, por todos os maus exemplos que vos dei durante minha longa vida. Debería ser um modelo de santidade e perfeição religiosa, pelo fato de ter sido uma das Fundadoras deste querido Convento e a única que restou das Madres antigas, que as religiosas sois jovens nem sequer conheceram. Mas minha fraqueza e maldade impedira-me de ser o que deveria. Perdoai-me, rogavos, uma e mil vezes...” (M. S., T. II, p. 203).

A diferencia de la postura que para morir adoptó la madre Lucía del Espíritu Santo que imitaba a Cristo crucificado, Mariana Torres solicita le den licencia para morir en el suelo, explicando que era “à imitação do meu seráfico Pai São Francisco”. Recibe la comunión arrodillada, apoyándose con las manos sobre el suelo durante un tiempo, luego la abadesa se aproxima, la abraza y le hace sentarse nuevamente.



Fig. 51.- *Tránsito de San Francisco.* Juan de Dios Fernández Cruz S. XVIII (Izq.) y *Muerte de Santa Catalina de Siena.* Gregorio Vásquez. S. XVII (dcha.)

La narración efectista del momento de la muerte se basa principalmente en los movimientos corporales sumamente teatralizados, cambiantes y “titiritescos”: del lecho al suelo, luego arrodillada, luego sentada..., como una marioneta cuyas posturas obedecen no a sus deseos, sino a lo que deben ver los espectadores. *Ela obedeceu com a*

docilidade de criança que sempre a caracterizou, pois viveu dócil, humilde, abnegada e obediente. Exaltado ya Sousa, exclama a modo de epílogo: Assim vivem e morrem os santos! (M. S., T. II, p. 103).

Entre las últimas palabras que pronuncia la venerable Mariana hay una referencia al vuelo que emprende, ahora ya no en un éxtasis momentáneo que permite el encuentro fugaz con el amado, sino hacia la unión definitiva e irreversible en la eternidad:

...Minha alma sairá do corpo, rompidas por fim as cadeias da mortalidade, para alçar alígera o vôo rumo ao Céu, hoje às três horas da tarde, em ponto. Rogo-vos ao mesmo tempo que realizeis a santíssima vontade de Deus, presenciando minha morte e fazendo a encomendação da alma com as orações de costume. Assim dormirei tranqüila o sono... (M. S., T. II, p. 205).

Y todavía le alcanzó el aliento para leer su testamento vital⁵⁸⁴. Terminada dicha lectura la venerable vuelve a despedirse por última vez. Uno de los padres se quita un crucifijo que llevaba con él y se lo acerca a los labios para que lo bese, quedando apretado en los brazos de la religiosa y así da la última exhalación. Terminadas las oraciones de los presentes y siendo las tres horas exactas del 16 de enero de 1635, moría la concepcionista⁵⁸⁵. La palma y la corona que había ganado la religiosa quedaron ponderadas en las palabras de uno de los religiosos presentes:

O cordeiro sem mancha, que apacentáis entre lírios e azucenas; ó santa virginidade, como sois amada de Deus. Já sobe a alma de minha terna irmã con palma e cepto nas mãos e com preciosa coroa na cabeça. Suas vestes de cor branca e azul deslumbram a vista humana. Ela não tem Purgatório porque já o passou na vida terrena. Seu purgatório consistiu em vê-lo so de passagem, pelo que se amargurou muito. Ela já entrou no

⁵⁸⁴ Estas instrucciones que deja, cortan el momento de la muerte y se extienden en varias páginas de la biografía, conteniendo varias cláusulas que ordenaban la vida comunitaria abarcando varios asuntos.

⁵⁸⁵ La precisión temporal del momento de la muerte propia o de alguna de las hermanas, era un don, concedido como “gracia” divina: “Otro ejemplo sobre la concepción de la muerte es el conocimiento por parte de algunas religiosas del instante exacto en que iban a fallecer”. Luz del Carmen Vallarta, “Tiempo de muerte en tiempo de vida”, en Manuel Ramos Medina (coord.) *El monacato femenino...*, pp. 573-581.

Ceu. Lá está como rainha em seu trono. Oh! Quando irei fazer-lhe companhia?... (M. S., T. II, p. 229).

6.2.2.- En olor a santidad

Los distintos significados que se interconectan en el momento en que expira la religiosa quedan espléndidamente sintetizados en la siguiente cita:

“El fruto del sacrificio se produce con la muerte. El tiempo de muerte como agonía prolongada, en la enfermedad inmanente y el tormento. Las lágrimas, la sangre, y el dolor, confluyen en la “muerte en olor a santidad”, transición de un cuerpo en espera, que se preparó durante la vida para la muerte, la muerte barroca como paso a un segundo estado, experiencia que se consume con la virtud y la ejemplaridad, **configurando la representación de un cuerpo para la muerte, y no una muerte para el cuerpo**”⁵⁸⁶.

En efecto, la ejemplaridad y el virtuosismo llevan a una particular configuración de la muerte. Quien supo exhalar fama y reconocimiento social, expirará (en cuerpo y alma) en una dimensión distinta a la de los demás:

“...la manifestación perfumada de los santos se acentuaba aún más a partir de la muerte de éstos, revelando una cantidad de significados paralelos tanto de orden antropológico como específicamente religioso. Se considera así una categoría particular de esa *virtus* cristiana (...) definida tradicionalmente con el nombre de “olor de santidad”⁵⁸⁷.

Es decir, la particularidad del cuerpo físico de quien muere en “olor a santidad” es que presenta ciertas características específicas que lo apartan de la putrefacción natural con la que acaba un ser vivo:

“santos y santas cuyo cuerpo, después de haber muerto, exhalan un olor agradable (calificado de suave y aun de ‘celestes’), un perfume (o fragancia),

⁵⁸⁶ Rayiv David Torres Sánchez, *Mortificación y martirio en el barroco colonial. Aproximaciones a una metafísica del cuerpo barroco. Siglos XVII y XVIII*. Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá, 2012, p. 34 (El resaltado en negrita es del autor) Disponible en red: <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/6653/1/tesis329.pdf> Consultado el 10/2/2015.

⁵⁸⁷ Ariel Guance, “En olor de santidad...”, p. 139.

durante un período de tiempo extremadamente variable (de algunas horas a muchos siglos después de la muerte, según los relatos hagiográficos)”⁵⁸⁸.

Araya Espinosa retomando la idea de *virtus* como premio y “ganancia” señala: “La recompensa a tanto trabajo era ser santos, angélicos, con cuerpos en «olor de santidad»; los buenos olores de la santidad anuncian su triunfo sobre la muerte: la corrupción del cuerpo”⁵⁸⁹. A propósito de los *buenos olores* (de la santidad en este caso) cabe destacar, casi como punto básico de partida para el análisis de este apartado, la siguiente consideración que recoge la teoría sociológica:

“El olor no es solamente un fenómeno fisiológico, es también un fenómeno moral, ya que los olores son considerados como positivos o negativos, buenos o malos. Esta dimensión moral del olfato es la que hace que este sentido tenga una apremiante importancia sociológica... El olor es un componente importante de nuestra construcción moral de la realidad y es nuestra construcción de realidad moral. La hipótesis fundamental es sencilla: lo que huele bien *es* bueno. Por lo contrario, lo que huele mal *es* malo”⁵⁹⁰.

Recordemos cuánto, en aras de la santidad, se martirizaba el olfato dentro de los conventos: el olor a azufre del diablo, el de las enfermedades y sus miasmas, la recogida de inmundicias, los olores y sabores desagradables de sustancias ingeridas como mortificación, todo ello convertido en conducta virtuosa.

En esa línea habíamos adelantado las impactantes descripciones que surgían de la contemplación del cadáver agusanado y maloliente, especialmente de aquellos que morían como pecadores. Por ello, la diferencia entre la santidad y la vida mundana, pecadora *per se*, estriba una vez más sobre lo corporal, en la aparición de signos

⁵⁸⁸ Cfr. P. Sbalchiero, *Odeur de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, citado por Ariel Guance, “En olor a santidad...”, *Ibid.*

⁵⁸⁹ Alejandra Araya Espinosa, “La pureza y la carne...” p. 73.

⁵⁹⁰ Anthony Synnot, “Sociología del olor”, *Revista mexicana de sociología*, año 65, núm. 2, 2003, pp. 431-464 [p. 440].

perceptibles y reconocibles que señalan el cadáver de “las santas” (independientemente de que llegaran o no a su canonización oficial).

El modelo de santidad se extiende más allá de la vida, las “almas en gracia” expiden olores y signos visuales admirables que siguen contribuyendo a su reconocimiento. La popularidad de la religiosa se continúa, justamente, construyéndose sobre este “segundo estado”⁵⁹¹.

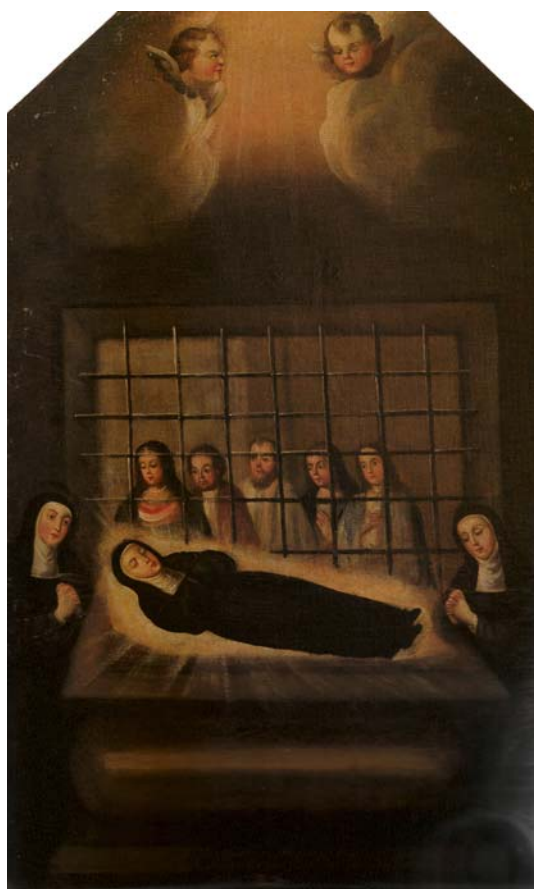


Fig. 52.- *Exposición del cuerpo de Santa Mónica.* Anónimo S. XVIII.

Así, una vez que el alma se suelta de las amarras del cuerpo-cárcel, éste comienza a testimoniar ante los espectadores que aquella ha llegado al paraíso celeste: “La belleza en la muerte es el último signo de Dios, la hermosura divina reflejada en sus espejos, los

⁵⁹¹ Rayiv David Torres Sánchez, *Mortificación y martirio...*, p. 34.

santos...”⁵⁹². Antonia Morel insistirá: “La belleza física del cuerpo muerto era un signo de garantía de gloria”⁵⁹³. El cadáver de la monja inicia una transformación hacia la adquisición de rasgos que la época consideró atractivos, como aconteciera en las abundantes hagiográficas de los santos elevados a los altares. Dos ejemplos distantes en el tiempo pueden servir para ilustrar esta mutación.

El primero, se refiere a la muerte de Isidoro de Sevilla, que en el siglo XV era descrita así por el Arcipreste de Talavera:

“E començó a salir de su cuerpo olor de tan grande suavidad que parecía a todos los que estaban presentes que estaban en la bienandanza celestial. E fueron sanos muchos enfermos; e non solamente por el tañimiento del santo cuerpo mas aun por la solla suavidad de aquel olor celestial”⁵⁹⁴.

Muchos siglos después, al morir María de Pazi, su cadáver presentaba este aspecto: “Su rostro quedó hermosísimo atestiguando la gloria de su santa alma, y en tal compostura, que a todos provocaba devoción...”⁵⁹⁵.

De esta manera -y porque las plumas jamás se olvidaron de la existencia de los espectadores y lectores de la virtud-, la hermosura del alma se desplazó hasta lo material para ser confirmada y perceptible, sensorial y físicamente. Así como durante la enfermedad y las mortificaciones físicas, la narrativa describía los horrores del cuerpo, la muerte trae un punto de inflexión que llevará al asombro a través de otro tipo de percepciones que tienen más que ver con lo placentero, como percibir fragancias, o la inversión del rictus doloroso por la belleza facial. Caroline Walker señala esta transposición física, fenómeno que advierte ya anticipado en los éxtasis y arrobos:

⁵⁹² José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 445.

⁵⁹³ Antonia Morel D'Arleux, “Arte de bien morir...”, p. 97.

⁵⁹⁴ Alfonso Martínez de Toledo (Arcipreste de Talavera), *Vidas de san Ildelfonso y san Isidro*, cap. XXIX. Disponible en red: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/vida-de-sanct-isidoro--0/>. Consultado el 12/05/2015.

⁵⁹⁵ Citado por José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos...*, p. 441.

“...la idea del que el cuerpo, del mismo modo que el alma, es recompensado (o castigado) al final de los tiempos (...) parecía dotar de significado a las recompensas físicas que podían venir *antes* de la muerte o del Juicio Final. Los trances catatónicos y las inedias milagrosas en las vidas de las mujeres santas, del mismo modo que los cuerpos incorruptos descubiertos a veces fuera de la tumba, pueden ser fácilmente interpretados como un logro que se anticipa a la incorruptibilidad final y a la impasibilidad del cuerpo glorificado en el cielo [...] Así, incluso la fealdad de la enfermedad y el sufrimiento no sólo podían disiparse con los dolores curativos, sino también transmutarse a través de lo maravilloso...”⁵⁹⁶.

Los ejemplos que siguen, tomados de nuestras fuentes, muestran la aceptación de estos modelos hagiográficos por parte de los cronistas y biógrafas que no sólo construyeron la belleza del alma, sino que también supieron configurarla en su proyección corpórea, donde la dimensión olfativa tuvo un lugar preponderante. Regresaremos luego sobre esta simbología de los olores, no sin antes observar primeramente los aspectos visuales que, como las “fragancias”, señalan que están en *dichoso tránsito* al encuentro con Dios.

Primeramente tomaremos algunas citas de *Fundación y Primero Siglo*, en las que Gómez de la Parra describirá estas metamorfosis faciales y corporales, fenómenos somáticos, en los cuerpos de las carmelitas de Puebla.

Del cuerpo sin vida de Ana de Jesús, el autor destacará la falta del *rigor mortis*, y otro proceso muy reiterado en las crónicas, el rejuvenecimiento del rostro que llega a adquirir características añejadas, manifiestas en la lozanía y tersura de la piel⁵⁹⁷:

Fue la muerte de la venerable de grandísimo sentimiento para estas doce religiosas, que lloraban tiernamente considerando lo mucho que perdían en la falta de una prelada tan discreta, de una maestra tan santa y de una

⁵⁹⁶ Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, p. 200.

⁵⁹⁷ Como constata Antonia Morel D’Arleux: “La mayoría de los relatos coinciden en la descripción del cadáver de la santa dotado aún de vida: color sonrosado, flexibilidad en los miembros, calor de la piel y sobre todo, buen olor” (“Arte de bien morir...”, p. 97).

madre y fundadora tan amante. Trataron de amortajar el cuerpo virginal, y fueron más copiosas las lágrimas viéndolo tan suave, blando y tratable como de una niña muy tierna, cuya suavidad y blandura le duró hasta que la enterraron. Amortajada y puesta en el ataúd, no cesaban las lágrimas al ver, que habiéndose puesto en su vida, por su edad, penitencias y achaques, muy percutida y el rostro lleno de arrugas con todas las facciones perdidas, después de muerta se puso tan hermosa y tan blanca que a todas ponía en admiración tan extraordinaria transformación, viendo la blancura y transparencia que mostraba en un rostro apacible y hermoso. (F. P. S., p. 166).

Los atributos de belleza, tienen el eco de viejos cánones que regresan para reinterpretarse, revalorizarse, frente a nuevos elementos surgidos de una población que está en proceso de mestizaje. Vinculado a esos modelos de belleza está el término “suave”, que se repite incansablemente en las crónicas, y que además de ser atributo de los olores, también evoca las percepciones táctiles que ofrecen los cuerpos. Nahoum-Grappe reflexiona ante esas figuras femeninas, donde el paradigma de la belleza radica justamente en esta característica:

“¿Por qué esos frutos, esos rizos, las curvas, en que lo redondeado define lo femenino, resumido en un rasgo “suave? La “suavidad” es una cualidad que permite deslizarse de la forma de una sonrisa a su sentido expresivo, de la forma de unos hombros a su textura imaginada, “suave” al tacto, imaginada a simple vista. “Suave” en su mirada, espejo de su alma (...) Con lo redondeado, cuyo rasgo flexible produce la suavidad, esta cualidad se dirige a todos los sentidos y define todos los niveles de intervención de lo femenino: he aquí todo un programa de identificación resumido y expuesto, que responde a la pregunta: ¿qué es una verdadera mujer?...”⁵⁹⁸.

Se entiende así que junto a la movilidad del cuerpo de sor Ana de Jesús, el autor integre la suavidad de su piel. Pero hay algo más que apuntar. La belleza física, tan denostada durante la vida de claustro, oculta por los velos, disimulada por la mirada

⁵⁹⁸ Véronique Nahoum-Grappe, “La estética: ¿máscara táctica, estrategia o identidad petrificada?”, *Historia de la mujeres*. T. 3. ..., pp. 122-141 [pp. 139-140].

hacia abajo, resurge sin tapujos ante la muerte gloriosa. La belleza post-mortem para ellas, para el claustro, para la sociedad, ya no representa un peligro. La belleza otrora provocativa, con la muerte queda disculpada, deja de ser una frivolidad propia de lo mundano⁵⁹⁹, y se convierte, ahora sí, en virtud, porque la hermosura ya no tiene que ver con la suerte genética o aleatoria de la naturaleza, sino que llega como un don divino. No obstante, distintas en su valoración -“belleza viva” y “belleza muerta”-, fisonómicamente la predilección de Dios coincide, exacta y certeramente, con la preferencia de la época. Y así también las quiere y las vuelve más blancas, casi transparentes, como corresponde a la “belleza angelical”, porque también ellos - querubines y serafines- responden a estéticas construidas socialmente, y porque -como ya se ha comentado- lo oscuro tenía connotaciones negativas en lo moral y también en lo racial.

En la antesala de su muerte, sor Teresa de Jesús, sufrió varios paroxismos. Gómez de la Parra precisa que la hermosura que le daban sus arrobos, se repite al momento de su muerte, tal como apuntaba Walker:

...viendo que no se moría, lloraba la detención y la duración del destierro, más agravándose la dolencia tuvo algunos paroxismos en los cuales se le ponía el rostro tan hermoso que parecía de ángel [...] En estos arrobamientos o paroxismos, que tuvo la madre Teresa de Jesús, testifican

⁵⁹⁹ Un pasaje extraído de *Parayso*, será un buen ejemplo de la condenación fatal que tiene, para los religiosos, la belleza y lo mundano. Después de describir la espantosa muerte de Juana, la hija de Marina de la Cruz que, por su “consumada belleza” distraía a su madre y demás religiosas de la seriedad que demandaba la vida conventual, Sigüenza reflexiona con vehemencia: *¡Oh Dios mío!: si así son los recuerdos para que no te olviden, ¡Cómo castigarás riguroso a los que te ofenden y cómo será lo acerbo de tus rigores siendo no menos formidables que estas tu amenazas Es cierto no haber cometido Marina en este descuido culpa mortal y mucho más cierto es cometerla gravísima cuantas religiosas, olvidándose de la fidelidad prometida a su esposo en profesión, ocupan sus potencias y sentidos en la inquietud de los devaneos que, aun entre las que habitan el siglo, son execrables. Punto es éste que no me permite pasar adelante sin ponderar el que si es irracionalidad despremiar una belleza por amar a un monstruo, si es simpleza repudiar la abundancia de los deleites y meterse voluntariamente entre los trabajos, si es locura no apetecer la vida y buscar la muerte, ¡Qué nombre se le dará a la feísima acción con que, sin atender a que en la belleza indecible de su esposo, se halla toda la abundancia de deleites que ha de durar para siempre en la eterna vida, emplean algunas esposas suyas todo su anhelo en divertirse con el monstruo de la devoción mundana, por cuya causa, después de los trabajos que por ello pasaren en esta vida, les espera en lo futuro perpetua muerte!* (P. O., p. 143). En síntesis: la belleza para Sigüenza, como para otros panegiristas de la época, se inscribe en el “monstruo de la devoción mundana”.

que estaba su rostro tan hermoso que a todas asombraba el color rojo y encendido de sus mejillas, quedando con ellos hasta después de muerta, hasta que se le fueron apagando y vino a quedar con un aspecto tan apacible y risueño que parecía estar viva. (F. P. S., p. 191).

Cabe destacar que el cronista continúa con una mención a la exhumación de los huesos de la religiosa Isabel de la Encarnación -quien fuera un paradigma para sor Teresa de Jesús-, junto con los de ésta⁶⁰⁰. Siguiendo las leyes naturales y no las divinas, los cuerpos estaban desprovistos de la carne, pero -se apresura a añadir el autor-

tan bien unidos y compuestos que mostraban bien la forma y figura corporal sin que causasen fastidio ni horror, antes sí, despedían así los huesos de la venerable madre, como los de la madre Teresa suave olor, que admiraban todos los que se hallaron presentes (F. P. S., p. 192).

Es necesario señalar -con ello adelantamos algo sobre las reliquias que trataremos para cerrar el capítulo-, que el “olor a santidad”, es omnipresente en las vidas ejemplares. Ya habíamos señalado en el capítulo III de este trabajo cómo, desde niña, Úrsula Suárez sentía el “olor de monja”⁶⁰¹ cuando se acercaba al convento de la mano de su criada. Es decir, hay una continuidad de la dimensión olfativa que se percibe en vida del santo (o de la religiosa como es el caso) en el momento de la muerte, en el momento de la exhumación de los cadáveres, y se extiende aún a otras esferas (visiones, sueños, éxtasis, etc.), sin olvidar las metáforas florales con las que ampliamente se han identificado a las religiosas virtuosas. Así queda resumida esta idea en palabras de Guiance:

⁶⁰⁰ Refiere el panegirista que, “por la debida estimación que tenía de santidad”, sor Teresa había leído los cuadernos que dejara sor Isabel de la Encarnación.

⁶⁰¹ Anthony Synnot, recoge la aproximación que hace Alain Corbin de los olores. Si bien es una valoración más contemporánea -Francia en los siglos XVIII y XIX- que nuestro marco temporal de estudio, vale la pena atender a este horizonte sociológico: “Se decía que todos los grupos poblacionales tenían un olor distintivo, y algunos eran descritos con gran detalle. Campesinos, monjas, personas pelirrojas, judíos, negros, cosacos, afanadores, alemanes, finlandeses, traperos, pobres, vírgenes, prostitutas... todos tenían un olor diferente, que reflejaba el estatus moral imaginado de la población: vírgenes buenas, prostitutas malas...”. (A. Synnot, “Sociología del olor”, p. 448).

“El perfume que emana del cuerpo santo desde el instante mismo de su muerte es testimonio de su ingreso al cielo, de su condición sobrenatural y de su trascendencia espiritual, que supera toda materialidad. Por lo mismo, tales aromas si bien están sujetos al personaje en cuestión, pueden superar el paso del tiempo. Ello justifica que vuelven a presentarse generación tras generación, confirmando de esta manera permanente esas dimensiones sagradas”⁶⁰².

Volviendo a la muerte de Isabel de la Encarnación, ésta fue retratada en consonancia con su popularidad. La percepción olfativa y los aspectos visuales vuelven a cobrar un papel protagónico en la pluma de los cronistas:

Pondera también el padre Salmerón que, cuando le administró la extremaunción, estaba desfigurada y flaca, como la misma muerte. Y ya difunta, refloreció su hermosura y mostraba en el semblante lo halagüeño y risueño que tenía de continuo con sus hermanas [...] el mirar las religiosas que, no habiendo soldado la sepultura de la venerable Isabel (como se hace luego con todas por excusar la molestia del olfato), en muchos días no sintieron exhalación que fastidiase, por donde discurrían no tener corrupción el cuerpo... (F. P. S., p. 474).

Del momento de la muerte de Mariana de Jesús Torres, también contamos con la descripción de su rostro:

Concluidas as orações, duas grandes lágrimas rolaram pelas rosadas faces de Madre Mariana e com un suspiro profundo saiu aquela alma abençoada do seu corpo, que sempre foi templo do Espírito Santo. Não teve expressões de aflição nem contorsões. (M. S., T. II, p. 228).

Su biógrafo recoge algunos elementos que, como ya hemos visto, se asocian a la santidad, las lágrimas, las mejillas sonrosadas y la desaparición del sufrimiento del rostro. Además de la fundadora, también lo hará con la muerte de María de Taboada, que al fallecer:

⁶⁰² Ariel Guance, “En olor a santidad...” p. 148.

...os sinais da doença desapareceram do seu rosto e ela ficou formosíssima, como uma rosa encarnada, tal como estava na idade de treinta e três anos, quando fundou a Orden, Em seus olhos vivísimos, um olhar de doçura e afeto para suas filhas (M. S., T. I, p. 42).

El biógrafo seguirá la caracterización física esperada de estas descripciones. Apunta Morel:

“La religiosa favorecida entregaba su alma a Dios observando un mimetismo que le garantizaba el éxito. Su rostro reflejaba tranquilidad, dulzura y confianza, como los modelos tantas veces contemplados en las imágenes pías y en los cuadros de la capilla: los ojos cerrados, como si estuviera dormida, con una ligera sonrisa en los labios y las manos juntas en actitud de orar”⁶⁰³.

También supo Sigüenza ceñirse a la preceptiva de la época, haciendo descripciones muy detalladas de las facciones de las religiosas del Jesús María. Luego de la muerte de Inés de la Cruz, el escritor novohispano hará las siguientes observaciones de ella:

La estatura de su cuerpo fue delgada, derecha y gallardamente proporcionada; el rostro agüileño, de color sonrosado tirante a blanco; la boca, aunque no pequeña, muy agraciada por tener los labios encendidísimos y el de abajo belfo; los ojos tenía en buena proporción y de colores varios; la nariz larga sin demasía y derecha con hermosura, y en el aspecto se le alternaba la gravedad venerable con el agrado apacible, pero después que le fueron frecuentes los éxtasis y arrobamientos se le mudó el rostro de hermoso en penitente, pero sin fealdad, faltándole también la viveza de sus colores; pero en vez de ellos arrojaba un resplandor admirable, especialmente cuando, después de haber comulgado o estado en oración salía de su recogimiento, causado en quien la miraba devoto espanto (P. O., p. 257).

Pero si en las monjas virtuosas se metamorfoseaban los rostros para mostrar la virtud, Sigüenza -inclinado por la didáctica del miedo- no deja escapar la ocasión de

⁶⁰³ Antonia Morel D’Arleux, “Arte de bien morir...”, p. 97.

ejemplarizar a través de los rostros de quienes sí cometieron faltas. Recordemos el caso de la monja que tomó la pluma para escribir contra la venerable Marina de la Cruz y que, por ello, mientras se disponía a hacerlo, *descargando Dios el azote temerosísimo de su ira*, recibió una muerte inmediata. La angustia de las demás religiosas fue tal que comenzaron a pedir para que esta alma no recibiese más castigo en el purgatorio. La venerable Mariana de la Cruz,

les aseguró –para su consuelo- no haberse condenado, sino estar en carrera de salvación la difunta monja, cuya prueba sería la mutación que verían en su rostro desde aquel instante. Así fue, pues, teniéndolo sumamente desfigurado y colorido, se le comenzó a sonrorear y encender como cuando se padece congoja y tribulación (P. O., p. 162).

No obstante, y haciendo una última reflexión sobre los olores, Sigüenza no relaciona el olor de santidad con el cadáver de las monjas, sino que prefiere hacerlo en otros lugares comunes a los que también se ceñía el resto de la literatura hagiográfica. El jesuita novohispano, pues, utilizará la dimensión olfativa principalmente en las apariciones de las religiosas muertas, las visiones celestiales, la metáfora del jardín cerrado (claustro) como alegoría del paraíso y, por extensión, la monja como flor. Veamos tres pasajes que se correspondan con estos usos y que confirman la existencia de una “categoría argumental relativa a los perfumes”⁶⁰⁴.

Apenas morir Inés de la Cruz, a una hermana, que yacía en la enfermería, “una voz interior” le ofrece ver un “alma en gracia”,

*... llenándose al mismo instante la enfermería no sólo de mayores luces que las del sol sino también de una fragancia como del cielo, se le puso a la vista de la V. M. Inés de la Cruz vestida con el hábito de la Concepción*⁶⁰⁵: (P. O., p. 255).

⁶⁰⁴ Ariel Guance, “En olor a santidad...”, p. 161.

⁶⁰⁵ En realidad, la escena se desarrolla en principio para justificar que, aunque Inés de la Cruz salió del Jesús María con la misión de fundar un convento carmelita y muere con el hábito de esta orden junto a Mariana de la Concepción, su aparición, luego de muerta es con el manto azul concepcionista.

En una de las tantas visiones que tiene Marina de la Cruz:

Iban a trechos armoniosísimos coros de ángeles entonándole a la divina majestad regalados cánticos y como al mismo tiempo percibiese el olfato unos olores y fragancias como del cielo... (P. O., p. 182).

La metáfora del convento como paraíso se desprende de las propias palabras de sor Marina de la Cruz, quien antes de morir le dice a su protegida Inés de la Cruz:

“No se persuada a tal (...) Antes sepa que le falta mucho qué vivir y qué tolerar; y sepa también que la tiene Dios destinada para fundadora del Convento de S. Joseph de Carmelita Descalzas, de que se ha de servir mucho la divina majestad, como Paraíso que ha de ser donde florezcan las virtudes, cuya fragancia ha de llegar hasta el mismo cielo...” (P. O., p. 218)⁶⁰⁶.



Fig. 53.- *Desposorio místico del alma religiosa con Jesucristo.* Anónimo.

⁶⁰⁶ Al respecto señala Guiance: “...los aromas agradables serán parte de las descripciones paradisiacas (al igual que las emanaciones malolientes lo serán de las infernales) Como ser perfumado, Dios debía habitar un espacio perfumado. Se trata de una imagen de profundo arraigo en el mundo cristiano...” (Ariel Guiance, “En olor a santidad...”, p. 158).

6.2.3.- Las reliquias: virtud y poder en los fragmentos del cuerpo

Uno de los atributos que rodean a quien muere en olor de santidad, es el poder que se desprende de sus reliquias y la posibilidad de sus milagros post mortem. Primeramente convendrá partir de una definición clara y apropiada del término, como la que da Sánchez Reyes:

“La palabra reliquia proviene del latín *reliquia-reliquiae*, es decir, resto; por extensión se entiende como reliquias los “restos de los santos”, que puede ser cualquier parte del cuerpo como huesos u otro fragmento corporal, así como objetos que le pertenecieron y con los que tuvo contacto físico”⁶⁰⁷.

El culto a éstas se impulsó desde el siglo IV, después de la “Paz de Constantino”, con el respaldo de algunos padres de la Iglesia como san Gregorio Nacianceno. Decisiones como la adoptada en el II Concilio de Nicea (787), que impuso la obligación de que en todas las iglesias consagradas hubiese alguna reliquia, contribuyeron a disparar su culto y también su tráfico durante toda la Edad Media, sin que esfuerzos como el de Inocencio III prohibiendo en el 1215 la veneración de todas las que careciesen de certificado de autenticidad y aprobación pontificia, logran acabar con un culto enraizado en la credulidad y superchería popular y con complejas implicaciones económicas. En los albores de la Edad Moderna, el desarrollo de la “devotio moderna”, que abogaba por una renovada religiosidad interior, alejada de lo que consideraba prácticas ritualistas y supersticiosas y las críticas de Lutero primero y de Calvino después, conducirían paradójicamente a otra “edad de oro” para las reliquias,

⁶⁰⁷ Gabriela Sánchez-Reyes, “La santidad fragmentada: las reliquias carmelitas del Convento de San José de Puebla”, *Cuerpo y religión...*, pp. 87-107 [p. 88].

al convertirlas, junto con el culto a los santos, en una seña de identidad de la ortodoxia católica⁶⁰⁸.

Así pues, la sesión XXV del Concilio con su espaldarazo doctrinal a *la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes*, reactiva una tradición en la que confluyen la popularidad de los santos y la amputación y/o fragmentación de sus cuerpos, por su poder milagroso. Uno de los mejores ejemplos nos lo brinda lo ocurrido con el cuerpo de Santa Teresa de Jesús, cuyas reliquias supuestamente se desplazarían hacia las diferentes fundaciones carmelitanas, tanto en Europa como en América. Paradójicamente, aunque “la santa pretendía limitar el uso de los signos externos y limitar la devoción popular de la reliquias, apenas ocurrida su muerte, su cuerpo, considerado como el mayor ejemplo de la santidad y de la mística del siglo XVI, se transformó en una reliquia”⁶⁰⁹.



Fig. 54.- Reliquias de Santa Inés⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ Sobre estas cuestiones nos ha sido de gran utilidad: José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1990.

⁶⁰⁹ Gabriela Sánchez-Reyes, “La santidad fragmentada...”, pp. 88-89.

⁶¹⁰ Las hermanas de dicha orden consideran que este relicario conserva un fragmento de un dedo de la santa, traído de Italia en los momentos de la fundación del convento de la ciudad de México, hacia el 1600.

Las crónicas conventuales, siguiendo el canon hagiográfico, fueron un fiel testimonio de los acontecimientos que se suscitaron en torno a los fragmentos del cuerpo, los retazos de sus hábitos y las pertenencias personales de las religiosas venerables. Por ello, estos pasajes están escritos, comúnmente, con una retórica cargada de tópicos y lugares comunes, en los que se prioriza la participación, aclamación y reconocimiento social. Si los locutorios, con sus seguras rejas permitían sutiles contactos entre las religiosas y los seculares, la ocasión de muerte cambiará sustancialmente esa ondulante proximidad entre el mundo conventual y el profano. En la búsqueda de alguna reliquia de las venerables, hombres y mujeres aparecerán en las páginas descritos como multitudes que se agolpan y se abalanzan sobre ellas, porque - como ya señaláramos- la santidad se sigue construyendo más allá de la muerte y el frenesí por conseguir, si no una reliquia, al menos tocar el cadáver, formaba parte de esa construcción. Josefa de la Providencia relata las circunstancias del entierro de Antonia Lucía del Espíritu Santo, el cual atrajo a tantos feligreses que dificultó considerablemente la exposición pública de su cuerpo:

Baxaron a hacer el Entierro los Señores Sacerdotes que estaban para hacerlo, y no había forma de poder hacerlo, por el gran concurso de gente, pues lo necesario que se había de traer de la Parroquia para el Entierro fue preciso entrarlo por los techos, estando con Soldados las Puertas, y alrededor del caxón donde estaba la sierva de Dios, quatro Sargentos con Alabardas para apartar a la gente. En fin concluyóse el entierro rezado, con harto trabajo, como ya se dexa entender con la multitud del concurso de la gente... (J. P., p. 148).

Similar fraseología utiliza Sigüenza para narrar la muerte de la religiosa más destacada de *Parayso*:

Como la fama de las excelentes virtudes de la V.M. Marina de la Cruz, no cabiendo en la clausura del Convento Real de Jesús María, se había

extendido por toda la ciudad de México con aprecio grandes, no es ponderable el sentimiento y conmoción en toda ella al saber su muerte. Acudieron al redoble de las campanas desde las más ínfimas hasta las primeras y más prominentes personas de la república, así para venerar el difunto cuerpo como para solicitar por reliquia alguna pequeña parte de su pobre ropa...(P.O., p. 191).

En otras palabras, la fama y la popularidad que gozaba la religiosa, se transformaban en impulsos irrefrenables para que la sociedad, hasta entonces separada de las religiosas por los gruesos muros conventuales, pugnara por atravesarlos para apropiarse de las reliquias, mientras las venerables difuntas, seguían encadenando, involuntariamente, experiencias que pudieran llevarlas hacia la gloria, y sus promotores, indicios hacia una posible canonización.

En el convento de Jesús María, una de las religiosas supo advertir la fama que se estaba granjeando en vida la venerable Marina de la Cruz, y anticipándose a la batalla que sería conseguir algún resto de ella cuando muriese, aprovechó una oportunidad para quedarse con parte de su cabello. Así relata Sigüenza dicho episodio:

... quitándole en cierta ocasión el cabello una amiga suya, para estar absolutamente despojada de él, como lo manda la regla, cogió un poco y lo guardaba muy al descuido, para estimarlo por de la V. M. como reliquia grande y, aunque esto sucedía estando a sus espaldas la religiosa (...) mirando con los ojos del alma lo que se hacía y levantándose con la misma violencia que si fuese un rayo, le sacó el cabello de donde lo tenía escondido y le dijo así: “¿Qué disparates son los tuyos hermana mía? ¿Qué desatinos son los que piensa? Dígame, ¿para qué guardaba cabellos míos? ¡Es posible que ignora ser yo la más vil, la más ingrata, la más pecadora de todas cuantas criaturas hay en el mundo!” (P. O., p. 202).

Estas reliquias valoradas anticipadamente dieron lugar a situaciones bastante curiosas, como la que encarna el extraordinario caso de la beata Ángela de Carranza, en

la Lima del siglo XVII, estudiado por Jouve Martín⁶¹¹. Alentada por religiosos agustinos, la monja comenzó a transitar la construcción de su santidad: se hacía llamar Ángela de Dios, declaraba tener visiones, se autodenominaba “doctora de doctores” y hasta pretendió destronar en fama y santidad a la mismísima Rosa de Lima. Por ello llegó a ofrecer en vida partes de su cuerpo: “...la regalaban como si admitieran como huésped a un santo canonizado, portándose ella como tal; en tanto grado que durante la sobremesa pedía las tijeras para cortarse las uñas y las que despedía las guardaban en cajetillas de plata, haciendo esta demostración de culto y veneración a sus ojos y con su consentimiento; también se guardaban sus muelas y dientes podridos y aún los piojos que producía su desaliño y algunas vendas y pañuelos mojados en su sangre cuando por accidente de falta de salud la sangraban”⁶¹². La osadía de Ángela fue de tal magnitud que, aunque sus seguidores clamaban por su canonización, su causa terminó en los archivos inquisitoriales, siendo condenada en 1642.

Marina de la Cruz fue más hábil en la construcción de su imagen de santidad, pues se mantuvo siempre dentro de los límites en los que debía moverse, tarea ardua teniendo en cuenta que éstos son difusos y están sujetos a una serie de variables. Confirmamos esto con una puntualización que hace Jouve Martín sobre sor Ángela, que explicaría porque Marina de la Cruz prefirió identificarse con una vil, ingrata y pecadora: “Esta supuesta falta de humildad constituye un error en el proceso de construcción de Carranza como hipotético santo”⁶¹³.

Viles, ingratas o pecadoras en vida, la retórica de la *humilitas* claudicaba ante la muerte, que transformaba los fragmentos corporales en materia preciada, a la cual todos

⁶¹¹ José Ramón Jouve Martín, “En olor de santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII”; *Colonial Latin American Review*, Vol. 13, No. 2, (2004), pp. 181-198 [pp. 186-189].

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ *Ibid*, p. 195, nota 10.

querían tener acceso. El espectáculo comenzaba dentro del convento, pero se extendía más allá de éste:

“A pesar de las reticencias de la Iglesia, aunque el comportamiento extraordinario de la religiosa santa no fuera oficialmente confirmado, a su muerte la noticia causaba sensación dentro y fuera del Convento. Las compañeras alborotadas quería tocarla u obtener cualquier objeto que hubiera estado en contacto con su cuerpo, susceptibles de contener partículas de santidad: trozos de hábito, cabellos, cuentas de rosario, pedazos de venda, etc.”⁶¹⁴.

Alma Montero equipara este carácter público que adquiere el cuerpo de la religiosa con el momento de la profesión y recoge igualmente los deseos de los seglares por obtener las reliquias:

“Al igual que la ceremonia de profesión, la muerte de una religiosa virtuosa era un acontecimiento que rebasaba los muros de un claustro. Eran muchos los que pedían, a manera de reliquia, algún fragmento del hábito o cualquier otra pertenencia de la religiosa que había fallecido”⁶¹⁵.

Una muestra que se correlaciona con la cita de Montero, lo tenemos en nuestro corpus textual, con lo acontecido en torno a la muerte de la venerable Mariana de Jesús:

Logo que o publico soube que Madre Mariana havia morrido, houve uma afluencia de gente de todas as idades, sexo e condição. O nobre e o plebeu mesclavam suas lágrimas e a altas vozes pediam algo de uso pessoal para guardar como reliquia. As pessoas necessitadas impressionavam os corações con seus gemidos de ternura. Davam exclamações de dor considerando-se órfãos daquela santa Madre –como a chamavam- pois junto com as necessidades materiasi ela remediava as espirituais com conselhos. Quantas almas tirou das fauces do dragão infernal! Todos ansiavam pelo momento de vê-la no coro baixo (M. S., T. II, p. 232).

⁶¹⁴ Antonia Morel D’Arleux, “Arte de bien morir...”, p. 100.

⁶¹⁵ Alma Montero, *Monjas coronadas...*p. 200.

Pero, ¿qué poder emanaba de estos tan solicitados fragmentos corporales? ¿con qué se correspondía tanta efervescencia popular por conseguirlos? La respuesta vuelve a interconectar cuerpos, el de los santos con el los seglares, la parte con el todo, lo sagrado con lo profano. Aunque la reflexión puede extenderse en varias direcciones vinculadas al campo sociohistórico y antropológico, seguiremos la propuesta de Antonio Rubial, que gira en torno a dos fenómenos principales, que aunque están sujetos a la historia novohispana son extensibles a nuestro corpus geográficamente más amplio.

El primero que señala, tiene que ver con el aspecto ritual de la obtención de reliquias como “formación de elementos de cohesión social”. Así lo explica el investigador:

“Las reliquias, junto con las imágenes milagrosas, además de funcionar como amuletos con poderes taumatúrgicos, fueron signos que vincularon a la heterogénea población novohispana a un espacio común. Con los ritos realizados alrededor de ellas, las reliquia adquirirían un nuevo valor simbólico que actualizaba su poder de hacer milagros y aseguraba la protección divina”⁶¹⁶.

El segundo tiene ver con la consagración de la fama de santidad y la potencialidad que adquirirían los fragmentos corporales:

“...los piadosos hurtos de los que eran objeto por parte de los fieles no sólo les daban un carácter sagrado, reforzando la fama de santidad de los que habían sido sus propietarios, sino que además multiplicaban la acción benéfica del cuerpo santo al fragmentar su potencialidad y distribuirla entre un gran número de personas. Como pasaba con la eucaristía al ser dividida, cada parte contenía la fuerza del todo, con ello la presencia del venerable se introducía en las celdas conventuales y en los hogares familiares y se filtraba hasta los recónditos resquicios de la vida privada”⁶¹⁷.

⁶¹⁶ Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de historia novohispana* 18 (1998), pp. 13-30 [pp. 28-29].

⁶¹⁷ *Ibid*, p. 29.

Parte de esta “acción benéfica” de la que habla el investigador, se refleja en la cura de enfermedades, y con ello volvemos sobre los cuerpos afectados por diversos síntomas y las curas que permitían las reliquias santas. Con las diferentes partes del cuerpo de Antonia del Espíritu Santo se realizaron muchas sanaciones, como las que aquí traemos a colación:

- 1) Inmediatamente a su muerte, a través de tocamientos de su mano sobre los enfermos. Por ejemplo a un hombre sordo se le aplica en el oído un dedo de la venerable y con ello recobra la audición, lo que no ocurre cuando se llega doña Vitoria Fernández, a quien la religiosa en vida le había dicho “no quiere Dios que oigas”, a pesar de tres intentos, la mano de la religiosa se cerraba, negándose a darle la posibilidad de oír.
- 2) A través de ruegos y visiones de la venerable. Su biógrafa es quien la necesita para que le cure un pólipo que siente en la nariz, mientras que el doctor y otra religiosa le negaban que lo tuviera. Arrodiándose ante el sepulcro de Antonia Lucía, le solicita curación:

Y estando en esta súplica y petición, me dio tan gran dolor en la cabeza, que empecé a dar gritos llorando; las Hermanas me oyeron, y entraron en la Iglesia, y me preguntaron que tenía? Y les dixé como había ido a pedirle á nuestra Madre me quitara y sanara aquel mal que tenía, y que parecía me había dado con una piedra en la cabeza según el dolor que allí mismo me dio, y me sacaron echando Sangre negra por las narices, de suerte que fué menester sangrarme, y me alivié: y al cabo de mas de un mes sanandome, sentí caer en el pañuelo una cosa pesada, y yendo á ver lo que había echado, fue el pólipo sin dolor, ni echar sangre: Llamé al Cirujano, y él dixo era el Pólipo, y que solo por milagro lo podía haber echado, que tal cosa solo por milagro sucede (J. P. pp. 151-152).

En otra ocasión, que siente una gran jaqueca, percibe la presencia (invisible) de la religiosa, a quien reconoce cerca por su olor; luego, al correr la cortina, la

ve como Nazarena “muy resplandeciente”. Poco después escribirá: *Y aquel mismo día, se me quitó la xaqueca totalmente, y aunque me da, no es con la fuerza que antes, ni tan repetidas* (J. P., p. 153). Más adelante, una escena similar, que cobra mayor corporalidad, le sucede a la religiosa Ventura de la Santísima Trinidad. En esta oportunidad los escritos -al parecer transcritos de las notas directas de esta religiosa- dicen:

...me dio un accidente de muerte por haberseme pasmado el estómago, y no haberlo conocido los Médicos, ni yo haber dicho ocasión de haber pisado el suelo acabado que da hacerme una untura de azeyte de almendras dulces (...) empecé á clamar y llamar á mi Madre Antonia, y decirle: si estuvieras viva, yo te tuviera aquí, y me alcanzaras la vida y salud (..) y aunque sin verla, la sentí en mi cabecera, y regaladome como quando era viva (...) Sentí su mano en el estómago como que me lo estaba hablando (sic) con gran gozo en el corazón, y sentándome en la cama, lo que no había podido hacer en todos aquellos días por lo tieso que tenia el cuerpo, (J. P., pp. 153-155).

3) finalmente con sus reliquias:

...vino una Señora muy afligida con un accidente en el pescuezo que traía media cara pegada con el hombro, y me dixo le diese alguna cosa de la sierva de Dios para aplicársela á su dolencia; yo habia quando la sangraron hecho mojar en la sangre, una vara de Cambray, y la tenia guardada, y como ví a la Señora tan afligida, le partí un pedacito de aquel paño de sangre y se lo dí: dixome entonces la enferma, [...] A los tres o quatro dias de haberse aplicado el pañito de la Sangre en lo que tanto tiempo estaba padeciendo, vino buena y sana a dar las gracias á Dios y á su sierva, por cuyo medio había conseguido la salud tan deseada... (J. P., pp. 155-156).

Volviendo sobre *Parayso Occidental*, Sigüenza dedicará el capítulo XXVII a describir los milagros post-mortem de la venerable Marina de la Cruz y al “estado en que hoy se hallan sus venerables reliquias”. Basándose, pues, en la relación que dejara

el licenciado Pedro de la Mota sobre la religiosa, a un año de la muerte de ésta, narrará algunos episodios extraordinarios que acontecieron en el entorno. Una de ellas fue la cura de una religiosa que, estando a punto de morir, acordándose de su súbita y buena amiga, pidió le aplicasen su toca al costado dolorido; *aminoránsele al instante los accidentes, reposó toda la noche con gran sosiego y se levantó sana, la cual maravilla no tuvo menos testigos que el convento todo*; a otra religiosa le sucedió que también padecía del mismo “achaque de dolor de costado”, se le aplicó *una escofieta de la V. M. que por gran dicha suya le cupo en suerte; mejoró al instante y restituida a la salud se levantó dándole gracia a Dios Nuestro Señor infinitas gracias por las maravillas ...* (P. O., p. 221); asimismo otra monja a quien “había amado la V. madre entrañablemente” y que no podía ya pararse por una llaga en un dedo del pie, *acordóse no sé que día de esta amistad y aplicándose a la llaga un pedazo del hábito le dijo a la V. M. (...) Esto solo bastó para que sanase y al instante se calzase y anduviese por todo el convento* (P. O., pp. 221-222).

Similares curas se extendían también hasta los seglares, como ocurrió con los hermanos de sor Inés de la Cruz, Juan y Alonso de Castellet. El primero se moría ya, según los dictámenes médicos, de un achaque, hasta que sor Inés le dio a su padre para que le aplicara un pedazo de la toca de la venerable:

...y al mismo punto se le sosegaron las ansias mortales que padecía, quedando dentro de breves días con salud perfecta. Quiso Francisco de Castellet, su padre, ejercitase con él la V. M. sus maravillas y, aplicándose al estómago la reliquia –por tenerlo dolorido continuamente-, sintió con inmediatez el alivio que jamás había podido conseguir con remedio alguno (P. O., p. 222).

Al segundo hermano le habían apuñalado con un “cuchillo carnicero”. Sigüenza no escatima detalles descriptivos de aquella

... tan horrorosa herida que, dividiéndose las costillas, se le veía por entre ellas el corazón. Era tanta la sangre que por ella arrojaba, que no daba lugar, no digo a que la prosiguiese, pero ni aun a que comenzase el cirujano su curación, con que para que no muriese sin sacramentos fue necesario cosérsela como mejor se pudo, mientras aquellos se la administraban a toda prisa. Con esta diligencia le acudió al corazón la sangre causándole tales ansias que por instantes parecía se le arrancaba el alma. Acordóse su padre de la reliquia y, poniéndosela sobre la herida se sosegó de manera que pudo confesarse y, estancándosele la sangre sin que hubiese materias ni otro accidente, al noveno día se levantó sano... (P. O., pp. 222-223).

Terminando ya las páginas sobre la venerable Marina, Sigüenza reconoce que hubiera querido encontrar más hechos prodigiosos en los citados documentos que consultaba. Sin embargo, y con la rigurosidad histórica con la que el novohispano demostraba escribir, confiesa

Si se hubiera tenido cuidado en aquellos tiempos escribiéndose y justificándose milagros semejantes a éstos que sin duda ninguna sucedería (...) pudiera haberse extendido este libro a mayor volumen. Ni hallo noticia de otros en los siguientes años, en que quizás faltaron, porque –con dolor lo digo- se había casi extinguido la memoria de tan heroica matrona y no se experimentarían por consiguiente sus beneficios, no habiendo quien se valiese de su intercesión y merecimientos para lograrlos (P. O., p. 223).

La cita nos permite inferir que después de la muerte de una venerable era necesario que ésta siguiera manteniendo su popularidad y fama en la memoria colectiva (tanto en su comunidad como en el siglo), para que, de esa forma, las crónicas se incrementaran en páginas de ejemplaridad, los prodigios y milagros que surtían las reliquias siguieran beneficiando a los enfermos y la fama de santidad siguiera los esperados e interesados procesos de beatificación y canonización. Una vez más la escritura se confirma como

recurso que evitaba el olvido de tantas vidas que transcurrían tras los muros conventuales.

Jouvel Martín reflexiona sobre la importancia de la pluma y el papel, reconociendo la fragilidad a las que están sujetas la popularidad (que puede ser momentánea) y la tradición oral (que puede desvanecerse o desvirtuarse en el transcurso del tiempo). De esta manera, las virtudes y milagros de las religiosas, aunque respondiendo a distintos intereses, debían conservarse mediante la tinta para la construcción del proceso de santidad. Sin embargo -continúa el citado autor- esa estrategia era un arma de doble filo, como lo fue en el caso de la beata Carranza:

“La utilización de la escritura como medio de expresión por su parte se enmarcó no sólo dentro de su propio intento por legitimar sus aspiraciones y dotar de sentido a su experiencia religiosa, sino también en los intereses menos obvios que en dicho proceso de escritura tenían sus directores espirituales”⁶¹⁸.

Los ejemplos que tratan sobre las reliquias en las crónicas analizadas podrían multiplicarse. Basten los citados para confirmar el valor que tuvo no sólo el cuerpo vivo, sino sus restos tras la muerte. En torno a ella se inscribieron ritos, despedidas, posturas, metamorfosis de los rostros, entre otras experiencias que hemos comentado, pues todo ello daba a la muerte su significado social en el que lo corporal -completo o fragmentado- tuvo un papel fundamental en la construcción de la santidad y ejemplaridad conventual.

⁶¹⁸ José Ramón Jouve Martín, “En olor de santidad...”, p. 189.

CONSIDERACIONES FINALES

Esta investigación nació con el reto de ser parte contributiva a los estudios de la corporalidad femenina y conventual y su relación con la construcción de la santidad en la Hispanoamérica colonial. Para ello nuestras preguntas de partida y las hipótesis iniciales buscaron verificarse sobre un corpus constituido por seis textos –diferentes en extensión, pero homogéneos en sus discursos de santidad- que se proyectaran sobre dispersas geografías virreinales, y que abarcaran los tres siglos que duró la colonización.

La interdisciplinariedad que brinda la historia de las mentalidades, nos permitió acceder a estos cuerpos monjiles desde un enfoque histórico-cultural. No obstante la primacía otorgada a este horizonte, también nos acercamos a algunas especialidades colindantes, pues el cuerpo, demás está decir, es y será un espacio transdisciplinario.

Hemos recorrido seis capítulos con el fin de conocer cómo fue aprehendido el cuerpo femenino en el interior de los claustros, y qué valor le otorgó la sociedad barroca que con fervor vivía el apogeo -especialmente durante el siglo XVII- de la religiosidad postridentina. Una sociedad que, como vimos, otorgaba a la mujer solo dos lugares moral y socialmente dignos: el matrimonio y el convento. Más allá de ellos, comenzaban los espacios difusos, marginales, especialmente para las viudas, las divorciadas y las solteras pues, en mayor o menor grado, escapaban al control masculino directo. Estigmatizadas por su situación, les quedaba entonces deambular, buscando identificarse en alguno de estos espacios donde se mezclaban y fundían los comportamientos personales y las etiquetas socialmente asignadas; y, no menos importante jugaban los componentes económico y étnico. Especialmente este último, ya que como hemos podido constatar, indias, mestizas y negras serán postergadas en el camino a la perfección, en correspondencia al estatus social asignado. En el mejor de los casos, las mujeres emularon la vida conventual en beaterios, en los peores, quedaron

expuestas a ser tachadas de ilusas o alumbradas, y ni los mismos monasterios las blindaban de ser acusadas de herejía.

Tras los muros del claustro, la escritura por mandato, identificada con el voto de obediencia, conminó a las religiosas a escribir sobre ellas mismas, a veces desde un “yo”, otras sobre alguna compañera ejemplar. Así resultaron estas *vidas* que partía de un borrador hasta llegar a la crónica religiosa, no sin antes tamizarse en las plumas de varones eruditos o de alguna compañera de comunidad, como lo han sido los textos aquí tratados. Fue precisamente a través de estas *vidas*, presionadas a convertirse en *exemplum* e integradas con pasajes más creíbles unos que otros, por donde se filtraron las corporalidades, las emociones y con ellas las subjetividades que, aun sometidas a la preceptiva del canon hagiográfico, pugnaron por tener voz propia. El cuerpo, materialidad históricamente condenada a ser denostada, cobró valor en tanto revistiera su acepción más sufriente. La dinámica narrativa, eco de una realidad insoslayable, se compaginó literalmente en una secuencia que se reiteró en las distintas crónicas, en biografías y autobiografías: negación, control, mortificación y sublimación de lo corporal. Desde esta premisa se custodió celosamente el uso de los sentidos, en una rígida y a la vez ambigua observancia de las sensaciones que en ellos se originaban. Cinco puertas que conectaban con lo divino, pero también con el pecado:

- Los ojos no debían deleitarse más que con aquello que moviera hacia el fervor religioso; si no estaban sobre las lecturas piadosas o la imágenes devotas, éstos debían dirigirse hacia abajo, hacia el suelo al caminar, hacia la aguja en la labor de manos, o hacia el papel en el que silenciosamente irían escriturando sus vidas. Rara vez levantarían la vista para toparse con otros ojos, y hasta expresarían el deseo de la ceguera, para dar más potencia visual a los “ojos del alma”.

- Los oídos se acostumbraron al silencio, a veces interrumpido por la campana o la música que sonaban apaciblemente en el claustro. Sin embargo, también distinguieron el inevitablemente ruido de la convivencia humana, incluso aprendieron a detectar el silbo que identificaba al mal.
- El olfato aprendió a reconocer el “olor a monja”, emanaciones propias de las almas virtuosas, que como mortificación se obligaban a respirar los miasmas y los hedores que la ocasión pudiera ofrecer.
- El gusto también asomó al imaginario, porque no sólo los candados sellaban las bocas de las religiosas imponiendo silencio, sino que ellas mismas, al interior del convento, se encargaban de sacrificar el paladar con sustancias amargas.
- Pero en esta estesiología conventual, el “grosero y material” sentido del tacto fue, en efecto, el más repudiado. Su asociación con la sexualidad le mereció no sólo recomendaciones e intimaciones escritas, sino la disposición de una rigurosa arquitectura con la que se pretendió salvaguardar la honra de las monjas.

Precisamente la ambigüedad aludida explica que en todos los sentidos quepa el contrapunto del goce y la transgresión: miradas que se escapan, acordes que suenan, olores que agradan, manjares que se saborean y manos que tomaron la pluma para conseguir espacios de libertad e individualidad.

No obstante todo lo anterior, la mortificación sensorial no siempre satisfizo al exigente sistema de perfección religiosa. Frente al siglo que se deleitaba con los placeres mundanos (al tiempo que, culpable, pretendía doblegarlos), el contrapunto de la religiosidad claustral fue desatar una lucha contra el cuerpo, convertido ya en “enemigo”. Así el cuerpo recibió el hambre de los ayunos, la debilidad del poco y desasosegado descanso, y las secuelas que dejaban cilicios y disciplinas en la constante *imitatio Christi*. El protagonismo del cuerpo fue realzado por una narrativa que exponía

estas prácticas y que exhibía sin pudor las secreciones y los fluidos corporales. Así, la sangre sedujo a las plumas eruditas, y las lágrimas recorrieron las hojas de las crónicas, donde además los órganos, especialmente el corazón, se enlazaban en la estrepitosa morbosidad del relato.

Todos los elementos se yuxtapusieron para culminar en la exageración e hiperbolización del sufrimiento corporal llevado a escena, y de ahí a la tinta que transportaba y fortalecía los valores del imaginario. Deviene así una violencia inusitada, con precedentes sí -pues los mártires cristianos eran memoria y ejemplo patente en la época-, pero originada de una manera particular. La singularidad radicaba principalmente en ser ésta una violencia construida, provocada, al punto que se valió de “mano ajena” para ser ejecutada, pero sobre todo contada. Los cuerpos encerrados, ya no sólo tras los muros conventuales sino en las cárceles monásticas, sirvieron para seguir registrando el sufrimiento, que no sólo fue físico, sino también -y con considerable peso-, emocional. Humillaciones y penas intervinieron en una degradación paulatina del ser corporal en su conjunto, que fue llevado hasta el extremo de patentizar un profundo dolor interior, mezcla de soledad, locura y melancolía.

En un vaivén constante entre lo espiritual y lo físico, las palabras de los hagiógrafos y más aún las desde el “yo” enfermo, pincelaron con lujo de detalles un sinnúmero de padecimientos que ocuparon extensos capítulos de los escritos conventuales. Eran una señal divina, una marca más que mostraba la santidad; del estoicismo con que la religiosa los soportaba, dependía la cercanía a la palma y la corona.

Por si resultaban insuficientes las calamidades naturales o divinas, el demonio, presencia ineludible de las crónicas, cooperó activamente en la construcción del dolor corporal y espiritual. Prestas las plumas, anotaron los episodios en los que el protagonismo del maligno rivalizaba espacio con la corporalidad de la víctima. Y,

aunque ella vencía, quedaba “molida”, golpeada, atacada, atemorizada y, sobre todo, expuesta a caer en el pecado. Sin embargo, hemos constatado que los escritos se detienen en pasajes de increíble paz, que se disgregan de la lectura densa, insidiosa e insistente *ad nauseam* sobre el cuerpo martirizado de la religiosa. El éxtasis, el raptó, el arrobó... detiene momentáneamente la desazón del lector para presentar una experiencia que tiene lugar en un cuerpo que no está, o en todo caso, está ausente, ajeno al mundo sensible, conectándose y disolviéndose con la materia divina. No todas las plumas se atrevieron a describir tal experiencia “mística”, en la que aún se debate si alberga un componente erótico o al menos sensual y en qué grado. Asimismo, las visiones, cuando no son infernales, permiten que descubramos un ojo de época que gustó de imaginar cortes celestiales, seres angélicos y majestades soliviantando la agonía de la religiosa paciente.

Por último, la muerte, retratada en las pinturas y en los escritos que nos conciernen, se manifestó en rostros que alcanzaban una belleza extrema, lozana y sonrosada, así como en cuerpos en los que se esculpió la suavidad y se impregnó la fragancia que expelían. Señales, finalmente, de que la religiosa había alcanzado la gloria y que remiten a un pacto generalmente inconsciente, pergeñado desde la infancia. El cuerpo más lacerado y humillado, era el que más valía para trocarlo por la palma y la corona. Sólo así, podía justificarse emprender tan doloroso vuelo. Del cuerpo inmolado en aras del goce celestial sólo quedarán las reliquias, pequeños fragmentos corporales que evocan la santidad de la monja y que permitieron a los biógrafos extenderse algunas páginas más en la narración de estas vidas, para relatar los milagros post-mortem.

Todo lo hasta aquí dicho, nos permite afirmar lo que comenzaba como intuición al principio de la investigación: la santidad como construcción cultural (edificada entre la

plástica, las narraciones y los hechos), no sólo no pudo prescindir del cuerpo, sino que lo tomó como materia prima para su diseño.

Finalizamos esta síntesis conclusiva con una precisión metodológica que consideramos relevante. Si un corpus como el que hemos elegido recurrió a una sublimación de lo corporal a través de la invención, distorsión o tergiversación de los hechos en aras de la santidad ¿Qué tan válido es para acceder “realmente” al conocimiento de la religiosidad femenina?

Respondemos desde la constatación empírica. La diversidad de disciplinas y cilicios, las reglas que disponen su uso, junto a las observancia de ayunos y la recreación de la *imitatio Christi* confirman las prácticas de mortificación corporal como una realidad indiscutible. Dicha verificación factual es vertida sobre los escritos de los panegiristas y de las propias religiosas, para empezar la sublimación corporal sobre una base por demás cierta, pero que se irá deslizándose hacia la imaginación o distorsión como ha quedado señalado.

Creemos que no debe perturbar al investigador esta tergiversación de los hechos que “a priori” parece obstaculizar la veracidad de los mismos. Pensamos que, al contrario, es el fenómeno de transformación de la realidad *per se* el que adquiere su propio estatuto de verdad, susceptible -como es el caso- de convertirse en objeto de estudio. Y si aún preocupa el asunto, sabiendo que lo real requirió ser “ficcionalizado” para proporcionar una santidad ejemplar, siempre es posible recorrer el camino inverso, a través de las “entre líneas”, desgajando delicadamente y hasta donde se deje, la literatura de la historia. Esa senda nos deja ante la contundencia de la vida colonial hispanoamericana. Similar exégesis es la que nos ha permitido conocer el transcurrir de las vidas en los conventos virreinales, descubrir a la mujer velada por el hábito y aproximarnos al valor que se confirió, en esta época y en estas latitudes, al cuerpo de la mujer consagrada.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DE ESTUDIO

Ferrús Antón, Beatriz y Girona Fibla, Nuria (eds.) *Vida de sor Francisca Josefa del Castillo*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuet, 2009

Gómez de la Parra, José, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento del señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España el primero que se fundó en la América Septentrional el 27 de diciembre de 1604*, Puebla, por la viuda de Miguel Ortega, 1732, Introducción de Manuel Ramos Medina, Universidad Iberoamericana, México, 1992.

Providencia, Josefa, *Relación del origen y fundación del Monasterio del Señor San Joaquín de religiosas Nazarenas Carmelitas Descalzas de esta ciudad de Lima: Contendida en algunos apuntes de la vida y virtudes de la venerable madre Antonia Lucía del Espíritu Santo, fundadora del instituto Nazareno. Escrita por su hija, la madre Josefa de la Providencia, superiora [sic] de dicho Monasterio*, Lima, Imprenta Real de los Niños Expósitos, 1793. Conservado en: John Carter Brown University. Disponible en red: https://ia600300.us.archive.org/33/items/relaciondelorg00jose/relaciondelorg00jose_bw.pdf Bajado el 20/4/2013.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Parayso Occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su magnífico real convento de Jesús de María de México*, prolog. Margarita Peña, México, CONACULTA (Cien de México), 1995.

Sousa, Manuel de, *Vida admirable de la Rda. Madre Mariana de Jesús Torres, española y una de las fundadoras de la Limpia Concepción de la Ciudad de Quito* (ca. 1790). El texto que manejamos puede consultarse en red: <https://s3.amazonaws.com/padrepauloricardo-files/uploads/7rcm13638689gn4qcva5/vida-admiravel-de-mariana-de-jesus.pdf> Consultado el 12/05/2013

Suárez, Úrsula, *Relación autobiográfica*, Prólogo y Edición Crítica Mario Ferreccio Podestá y Estudio Preliminar de Armando de Ramón, Biblioteca Antigua Chilena, 1984. Disponible en red: <http://es.scribd.com/doc/39410310/Ursula-Suarez#scribd> Bajado el 25/4/2013

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Acuña Delgado, Ángel, “El cuerpo en la interpretación de las culturas”, *Boletín Antropológico*. Año 20, Vol. 1, N° 51 (2001), pp. 31-52.

Aguado, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, UNAM, 2004.

- Agustín, san, *De Genesi ad litteram lib. 1*. Disponible en red: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm Consultado el 25/7/ 2014.
- Albert, Jean Pierre, *Odeurs de sainteté: La mythologie chrétienne de aromates*, Paris, Editions de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.
- Alfonso X, *Cántigas de Santa María*, ed. de Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986.
- Álvarez Santaló, León Carlos, "La religiosidad barroca. La violencia devastadora del modelo ideológico", en Miguel Luis López-Guadalupe y Juan José Iglesias Rodríguez (Coord.), *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco* Universidad de Sevilla, 2012, pp. 19-35.
- Andreo García, Juan Lucía Provencio Garrigos y Juan José Sánchez Baena (eds.) *Familia, tradición y grupos sociales en América Latina*, Murcia, Universidad, 1994.
- Ángela de Foligno, *El libro de la vida*, Traducción, Introducción y Notas de Fray Contardo Miglioranza, Buenos Aires, Editorial Misiones Franciscanas Conventuales, s/f. Disponible en red: [<http://www.catolicos.com/santaangelalibro.pdf>] Consultado el 18/5/2014.
- Ansalone, Pedro, *La religiosa ilustrada con instrucciones prácticas para renovar su espíritu en ocho días de Ejercicios, útiles también para la perfección de todos estados. Dispuesta por el Padre Ansalone, de la Extinguida Compañía llamada de Jesús*, Reimpresión en Lima en la Casa de los Niños Huérfanos. Año de 1788. Disponible en red: http://books.google.es/books?id=dG8KI0m_u6sC&printsec=frontcover&dq=Pedro+Ansalone+es:+La+religiosa+pdf&hl=ca&sa=X&ei=NC85VeH7C46pOp3FgdgD&ved=0CB4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false Consultado el 15/11/2013.
- Aranguren Romero, Juan Pablo, ¿Cómo se inscribe el sufrimiento en el cuerpo? Cuerpo, mística y sufrimiento en la Nueva Granada a partir de las historias de vida de Jerónima Nava y Saavedra y Gertrudis de Santa Inés, *Fronteras de la historia*, vol. 12, Ministerio de Cultura, Bogotá, (2007), pp. 17-52
- Aranguren Romero, Juan Pablo, "Subjetividad y sujeción del cuerpo barroco: lo herético, lo erótico y lo ejemplar en la escritura de experiencias de vida espiritual de la monja venerable Jerónima Nava y Saavedra", *Prohal Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina*. Vol. I. Primera Sección: Vitral Monográfico, N°. 1., Buenos Aires, 2008, s/p. Disponible en red: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/pdf/subjetividadysujecion.pdf> Consultado el 28/11/2013.
- Araya Espinosa, Alejandra, "De espirituales a histéricas: las beatas siglo XVIII en la Nueva España", *Historia* N° 37, Vol. I, (2004), pp. 5-32.
- Araya Espinosa, Alejandra, "La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Año VIII, Vol. 1/2, (2004), pp. 67-90.

- Araya Espinosa, Alejandra, “Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego Convento Espiritual”, *Revista Chilena de Literatura*, N° 73, (2008), pp. 5-30.
- Arenas Frutos, Isabel, “Mecenazgo femenino y desarrollo conventual en Puebla de los Ángeles (1690-1711)” en C. García Ayluardo y M. Ramos Medina (coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, *Mujeres, instituciones y culto a María*, México, INAH, CONDUMEX y Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 29-39.
- Arias Cuba, Ybeth Merly, *Cuerpo y poder en los monasterios limeños durante la época borbónica: la Encarnación y la Concepción (1750-1821)*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional de San Marcos, Lima, 2009.
- Armacanqui-Tipacti, Elia J., *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresina peruana*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999.
- Armengol, David, *La fábula mística*, s/d. Disponible en red: <http://www.mas-art.net/expos/expo44/info.pdf>. Consultado el 19 /7/ 2014.
- Ayala Calderón, Javier, “El Diablo en los exempla de las crónicas regulares de la Nueva España: una literatura antigua en nuevas tierras”, *Diálogos Revista Electrónica de Historia*. Número especial, (2008), pp. 3171-3205.
- Ayala Calderón, Javier, *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guanajuato, 2010.
- Baeza de la Fuente, Macarena, “Cuerpo y rito en la puesta en escena <<Mujeres coloniales>> del teatro La Calderota” en *Revista Colombiana de las Artes Escénicas* Vol. 3 enero - diciembre (2009), pp. 88 – 102.
- Baile Ayensa, José y González Calderón, María J., “Trastornos de la conducta alimentaria antes del siglo XX”, *Psicología Iberoamericana*, Vol. 18, n° 2 (2010), pp. 16-26.
- Balltandre Pla, Mónica, “Encuentros entre Dios y la melancolía: los consejos de Teresa de Ávila” *Revista Historia de la Psicología*, Vol. 28, Núm. 2/3 (2007), pp. 197-203.
- Barros, Carlos “Historia de las mentalidades, historia social”, en *Historia contemporánea*, 9 (1993), pp.11-139.
- Bartra, Roger, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Bartra, Roger, “Introducción: Doce historias de melancolía en la Nueva España”, en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, UNAM, CEIICH, 2004, pp. 9-42.
- Behar A., Rosa, “Espiritualidad y ascetismo en la anorexia nerviosa”, *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, Vol. 50, N° 2, (2012), pp. 117-129.

- Bell, Rudolph M., *Holy Anorexia*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1985.
- Bernabéu Albert, Salvador, “El diablo en California. Recepción y decadencia del Maligno en el discurso misional jesuita”, en Salvador Bernabéu Albert (ed.) *El Septentrión novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 139-176.
- Bieñko de Peralta, Doris, “La enfermedad como prueba: pareceres de los médicos y teólogos novohispanos sobre la enfermedad de una monja poblana del siglo XVII”, *Pensamiento novohispano*, 9 (2008), p. 149-157.
- Blair, Elsa, “El espectáculo del dolor, el sufrimiento y la crueldad”, *Controversia* N° 178 (2001), pp. 83-99.
- Blanco, Lourdes, “Poder y pasión: espíritus entretejidos”, en Manuel Medina Ramos (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional: El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos, colegios*, México, Condumex, (1995), pp. 369-378.
- Borges, Célia Maia, “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la península ibérica y del Brasil colonial”, en M^a. Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, Universidad de León, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Universidad Autónoma de Puebla, 2007, pp. 177-194.
- Borges Morán, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. T.I. Madrid, BAC, 1992.
- Borja, Jaime, “El discurso visual del cuerpo barroco neogranadino”, *Desde el Jardín de Freud*, N° 2, (2002), pp. 168-181.
- Borja, Jaime, “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía”, *Fronteras de la Historia*, N° 007, (2007) pp. 99-115.
- Borja, Jaime, “La pintura colonial y el control de los sentidos”, *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, N° 5 (2010) Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 58-67. Disponible en red: <http://www.redalyc.org/pdf/2790/279021514005.pdf>. Consultado el 23/12/2013.
- Bouza Álvarez, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1990.
- Bravo Arriaga, M^a Dolores, *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, UNAM, 1997.
- Burbano Arias, Grace, “El honor, o la cárcel de las mujeres del siglo XVII”, *Memoria & Sociedad*, Vol. 10 N° 21, (2006), pp. 17-28.

- Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Bustos Domínguez, Reinaldo, “Elementos para una antropología del dolor: el aporte de David le Bretón”, *Acta Bioética*, año VI, 1 (2000), pp. 103-111.
- Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Cabra, Nina Alejandra, “La creación de una pregunta: historiando el cuerpo con Jaime Humberto Borja”, *Nómadas*, N° 38, (2013), pp. 219-228.
- Cadena y Almeida, Luis E., *La Mujer y la Monja Extraordinaria Mariana Francisca de Jesús Torres y Berriochoa*, Quito, Librería Espiritual, s/f.
- Campos Moreno, Araceli, “Textos mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España” s/f, pp. 173-200. Disponible en red: <http://www.iifilologicas.unam.mx/litermex/uploads/volumenes/volumen-5-1/9.%20Araceli%20Campos%20pp.%20173-200.pdf>. Consultado el 10/10/2014.
- Candau, Jöel, “El lenguaje natural de los olores y la hipótesis Sapir-Whorf”, *Revista de Antropología Social*, N° 012 (2003), pp. 243-259.
- Cánovas, Rodrigo, “Úrsula Suárez (monja chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia”, *Revista Chilena de Literatura* N° 35, (1990) pp. 97-118.
- Cánovas, Rodrigo, “Úrsula Suárez, la santa comedante del Reino de Chile”, en Manuel Ramos Medina (coord.) *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, pp. 407-413.
- Cañizales Méndez, Franklins, “Ojos del creador, hijos de Santa Lucía: la presencia iconográfica de Santa Lucía como continuidad del pensamiento Prehispánico MUCU (MUPQU) en la región merideña”, *Procesos históricos. Revista semestral de Historia, Arte y Ciencias Sociales*, 11 (2007) Universidad de los Andes-Venezuela. Disponible en red: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=20001102> Consultado el 20/10/2014.
- Casanova, Graciela y Marc Georges Klein, *El gesto y la huella. Una poética de la experiencia corporal*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2013.
- Celedón, Patricia, *La construcción retórica de la identidad del personaje. Un análisis de Infortunios de Alonso Ramírez, de Carlos de Sigüenza y Góngora*. Universidad de Gotemburgo, 2009. Disponible en red: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/20485/1/gupea_2077_20485_1.pdf Consultado el 14/09/2012.
- Certeau, Michel de, *La fábula mística*, Trad. De Jorge López Moctezuma. México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Constituciones generales para todas las monjas religiosas sujetas a la obediencia de la orden de N. P. S. Francisco en toda esta familia cismontana. De nuevo recopiladas de las antiguas, y añadidas con acuerdo, consentimiento, y aprobación del Capítulo*

- General celebrado en Roma á onze de Junio de 1639*, Juan Merino, 1689, México, p. 10 derecha. Disponible en red: http://www.europeana.eu/portal/record/9200110/BibliographicResource_1000126606325.html Consultado 26 febrero de 2015
- Corbin, Alain, *Historia del cuerpo*, Madrid, Taurus, 3 vols., 2005.
- De Ramón, Armando, “Estudio preliminar” a Úrsula Suárez, *Relación autobiográfica*, Prólogo y Edición Crítica Mario Ferreccio, Biblioteca Antigua Chilena, 1984, pp. 33-84. Disponible en red: <http://es.scribd.com/doc/39410310/Ursula-Suarez#scribd> Bajado el 25/4/2013.
- Diéguez Melo, María, “El poder de la muerte en el imaginario mexicano: de la época prehispánica al México actual”, *El poder de la imagen, la imagen del poder*, Salamanca Ediciones Universidad, 2013.
- Díez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento, I Introducción General*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.
- Domínguez, Graciela Amalia, “Historia de las mentalidades: desde lo cuantitativo a lo antropológico”, Universidad de Río Cuarto, Argentina, s/d. Disponible en red: http://www.historia.fcs.ucr.ac.cr/congr-ed/argentina/ponencias/graciela_dominguez.rtf Consultado el 12/2/2014.
- Durán Cingerli, Andrea, *El velo y la pluma: arquetipos de santidad en Parayso Occidental*, Trabajo de fin de Máster dirigido por la Dra. M^a Isabel Viforcós Marinas, Universidad de León, 2013 (Inédito).
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta de Ramón Ruiz, 1798 Disponible en red: <http://www.delacuadra.net/escorial/trento.htm> Consultado el 2/3/2015.
- Escartin Gual, Montserrat, “Pandora y Eva: la misoginia judeo-cristiana y griega en la literatura medieval catalana y española”, *Revista de Llenguas y Literatures catalana, gallega y vasca*, 13 (2007-2008), pp. 55-71.
- Espi Forcen, Fernando, “Anorexia mirabilis: The practice of Fasting by Saint Catherine of Siena in the Late Middle Ages”, *Am. J. Psychiatry* 170:4, (2013), pp. 370 - 371.
- Espinosa Fernández, Carlos, “El cuerpo místico en el barroco andino” en Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, El Equilibrista, 1994, pp. 163-170.
- Espósito, Elizabeth A., *Embodying mysticism: The utilization of embodied experience in the mysticism of italian women, circa 1200-1400 CE*, (2004) Tesis de Grado. Disponible en red: http://etd.fcla.edu/UF/UFE0006840/esposito_e.pdf Consultado el 18/5/2014.
- Fernández, Justino, “Composiciones barrocas de pinturas coloniales”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. VII, N^o 28, (1959), pp. 5-24. Disponible en red: http://www.analesiie.unam.mx/pdf/28_05-24.pdf Consultado el 23/12/2013.

- Ferrús Antón, Beatriz y Nuria Girona Fibla, “Estudio preliminar”, *Vida de sor Francisca Josefa del Castillo*, Universidad de Navarra, Ed. Iberoamericana, 2009, pp. 7-63.
- Ferrús, Beatriz, “Cuerpos místicos, cuerpos que imitan a Cristo. De Agustín de Hipona a Francisca Josefa de la Concepción del Castillo”, *Quaderns de Filologia. Estudis literaris*, Vol X (2005), pp. 155-167.
- Ferrús, Beatriz, *Heredar la Palabra: Vida, escritura y cuerpo en América Latina*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia, 2005. Disponible en red: <http://roderic.uv.es/handle/10550/15243> Consultado el 24/6/2014.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1975.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998.
- Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima religión, fundada por el gran profeta Elías*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1644-1655. Disponible en red: <http://biblioteca.ugr.es/pages/poliedro-teresa-de-jesus/vidaescritosyfundaciones/galeria06#page/2/mode/2up^> Consultado el 12/05/2015.
- Fuertes, Francisco Javier, “No sólo negros, sino “etiopes”: la apariencia oscura de los demonios en la *Vida de Simeón el Loco*, de Leoncio de Neapolis”, *Estudios Humanísticos. Historia*. 10 (2011), pp. 261-275.
- Galán Tamés, Genevieve, “Aproximaciones a la historia del cuerpo como objeto de estudio de la disciplina histórica”, *Historia y Grafía*, N° 33 (2009), pp. 167-204.
- Gálvez Ruiz, M^a Ángeles, “La historia de las mujeres y de la familia en el México Colonial. Reflexiones sobre la historiografía mexicanista”, *Chronica Nova*, 32 (2006), pp. 67-93.
- García Martínez, Deyanira, “El “accidente de epilepsia” en el convento de religiosas del Glorioso y Máximo Doctor Señor san Jerónimo en la Puebla de los Ángeles”, en Alicia Bazarte Martínez (coord.), *Desde el claustro de la higuera. Objetos sacros y vida cotidiana en el ex Convento Jerónimo de san Lorenzo*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2007, pp. 157-196.
- García Moreno, Luis Miguel, *Memoria y olfato. Interferencias funcionales*, Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1992. Disponible en red: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19911996/S/4/S4003901.pdf> Consultado el 26/2/2014.
- Gerli, Michael, “*Eros y Ágape*: el sincretismo del amor cortés en la literatura de la baja Edad Media castellana” en Evelyn Rugg y Alan M. Gordon (coords.) *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 316-319.

- Ghirardi, Mónica e Irigoyen López, Antonio, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 246, (2009) pp. 241-272.
- Gilbert, Berta, “No nos dejes caer...Tentaciones del Demonio en el México virreinal”, *XV Congreso Internacional de AHILA: 1808-2008: Crisis y problemas en el mundo atlántico*, Leiden, Katholieke Universiteit Leuven, 2008, pp. 75-84.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnick Editores, 1997.
- Glantz, Margo, “Sor Juana y otras monjas: la conquista de la escritura”, *Debate feminista*, 5 (1992), pp. 227-243.
- Glantz, Margo, “Las monjas como flor: un paraíso occidental”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos, colegios*, México, Condumex, (1995), pp. 93-102.
- Glave, Luis Miguel, “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas en crisis y la sociedad andina (1600-1630)”, en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayuardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, Vol. 1. Espiritualidad colonial. Santos y demonios en América*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 53-70.
- Godínez, Miguel, *Práctica de la theología mystica*, Pamplona, Juan José Ezquerro, 1704. Disponible en red: <http://books.google.es/books?id=5mgkuDI49c8C&pg=PA1&lpg=PA1&dq=Miguel+God%C3%ADnez,+Pr%C3%A1ctica+de+la+theolog%C3%ADa+mystica&source=bl&ots=SEr1TUUDMA&sig=x10tuVcMitSxqATErR-t-AvArxI&hl=es&sa=X&ei=okbTU7mjGK-b1AWa0oHoDA&ved=0CDIQ6AEwBA#v=onepage&q=mugeres&f=false> Consultado el 5 /7/2014.
- Gómez Jara, Jesús, “De pastoras iletradas a monjas legas místicas. Sobre la espiritualidad y vida intimista de Isabel de Jesús (1584-1648) e Isabel de la Madre de Dios (1614-1687), Agustinas Recoletas en Arenas de San Pedro (Ávila)” en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.) *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición)*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre, Vol. 2, 2011, pp. 663-692.
- Gonzalbo, Pilar, *Del bueno y del mal amor en el siglo XVIII novohispano*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-bueno-y-del-mal-amor-en-el-siglo-xviii-novohispano-0/html/0021d584-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html. Consultado el 15/5/2015.
- González Lopo, Domingo Luis, “El ritual de la muerte barroca: la hagiografía como paradigma del buen morir cristiano”, *Semata, Ciencias sociales y humanidades*, 17, (2005), pp. 299-320.
- González Polvillo, Antonio, “Del rigor del hierro a lo dulce y faceto: el paso de la violencia física a la violencia simbólica en la estructura coercitiva de la España

- moderna”, en M. L. López-Guadalupe Muñoz y J. J. Iglesias Rodríguez (coords.), *Realidades conflictivas: Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, págs. 261-280.
- Goody, Jack, “The anthropology of the Senses and Sensations”, *La ricerca Folklorica*, Nro. 45, Antropologia delle Sensazioni (2002), pp. 17-28.
- Grau-Dieckmann, Patricia, “Los perfumes en el Cristianismo”, *Mirabilia* 03, (2003), pp. 75-92.
- Guerra, Manuel Patricio, *La cofradía de la Virgen del Pilar de Zaragoza de Quito*, Quito, Abya-Yala, 2000.
- Guerra, Manuel Patricio, “¿Misticismo y santidad en Quito durante el siglo XVII? Santa Mariana de Jesús y la Madre concepcionista Mariana Francisca de Jesús Torres y Berriochoa”, en David González Cruz (ed.), *Virgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Universidad de Huelva, 2007, pp. 325-354.
- Guiance, Ariel, “En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media, Revista de Historia*, 10 (2009), pp. 131-161.
- Guiance, Ariel, “*Dormivit beatus Isidorusi*: Variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla” *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004), pp. 33-59. Disponible en red: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=958041> Consultado el 12 /1/2015
- Hipp, Roswitha T., “Orígenes del matrimonio y de la familia modernos”, *Revista austral de Ciencias Sociales*, 11 (2006), pp. 59-78.
- Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados. Los Alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, Taurus, 1980.
- Ibsen, Kristine *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*. En *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC, 1977.
- Jouve Martín, José Ramón, “En olor de santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 13, No. 2, (2004), pp. 181-198.
- Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*. Disponible en red: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/JCruz/JCruz_CantoEspiritualA.pdf Consultado el 30/7/ 2014.
- Juana Inés de la Cruz, sor, *Libro de cocina: convento de San Jerónimo*, Toluca (México), Instituto Mexiquense de Cultura, 2010.
- Julia, Dominique, “La religión. Historia religiosa” en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.) *Hacer la Historia* II. Barcelona, Laia, 1979, pp. 143-174.

- Katunarić, Cecilia “La reescritura del yo-autor en la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez”, Université Vincennes-Saint-Denis-Paris (s/p) disponible en red: <http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/sal4/katunarić.pdf> Consultado el 2/8/2013.
- Kirk, Stephanie, “Padecer o morir: enfermedad, ejemplaridad y escritura en el convento novohispano”, *Estudios* 17:33, (2009), pp. 145-173.
- Kristeva, Julia, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Ed. Gallimard, 1987.
- Kristeva, Julia, “El cristo muerto de Holbein”, Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 247-278.
- Lacoste, Pablo, “Vida y muerte de doña Melchora Lemos, empresaria vitivinícola y terciaria de la Orden de Predicadores (Mendoza, Reino de Chile, 1691-1741)”, *Revista de Indias* 237 (2006), pp. 425-452.
- Langdon, Esther Jean y Flavio Braune Wirk, “Antropología, salud y enfermedad: una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud”, *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, (2010), pp. 177-185.
- Larrea Killinger, Cristina *La cultura de los olores: Una aproximación a la antropología de los sentidos*, (tesis doctoral), Quito, Ediciones Abya-Yala, 1997.
- Lavrin, Asunción, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana” en Leslie Bethell (comp.), *Historia de América Latina*. Universidad de Cambridge, T. 4. *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Ed. Crítica, 1990, pp. 109-137. Disponible en red: http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Lavrin_mujer.pdf Consultado el 30/3/2015.
- Lavrin, Asunción (Coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Grijalba, 1991.
- Lavrin, Asunción, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 2, Nos.1-2, (1993), pp. 27-51.
- Lavrin, Asunción, “Religiosas”, en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (Comps.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, México, FCE, 1993, pp. 175-213.
- Lavrin, Asunción, “Vida conventual: rasgos históricos”, en Sara Poot Herrera (ed.) *Sor Juana y su mundo: Una mirada actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, Instituto de Investigación de la Cultura, 1995, pp. 33-91.
- Lavrin, Asunción, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio Español*, México, Condumex, 1995, pp. 33-61.

- Lavrin, Asunción, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”, Bossé, Potthast y Stoll (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*; Kassel, Edition Reichenberger, 1999, pp. 535-558.
- Lavrin, Asunción, *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (eds.), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, México, Publicado en Archivo General de la Nación/Universidad de las Américas, 2002. Disponible en red: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/monjas-y-beatas-la-escritura-femenina-en-la-espiritualidad-barroca-novohispana-siglos-xvii-y-xviii--0/html/5a438431-f3fb-4157-9cb6-f50d756763aa_12.html Consultado el 22/7/2013.
- Le Breton, David, *Las pasiones ordinarias, Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1998.
- Le Bretón, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- Le Goff, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Le Goff, J. y Nicolás Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Lipkau Henriquez, Elisa, “La mirada erótica. Cuerpo y *performance* en la Antropología visual”, *Antípoda* N° 9, (2009), pp. 231-262.
- Lisboa, Marcos de, *Segunda parte de las crónicas de la orden de los frailes menores y de las otras segunda y tercera instituidas en la Iglesia*, Valencia, Imprenta de los hermanos de Orga, 1794.
- Lisón Tolosana, Carmelo, “Subjetividad: la máscara de la objetividad y del misterio”, en C. Lisón Tolosana (comp.), *Antropología y literatura*, Colección Actas, 34, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1995.
- Londoño, Jenny, *Entre la sumisión y la resistencia. Las mujeres en la Audiencia de Quito*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1997.
- López, Josefina C., *Los cinco sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2010.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las Concepciones de Los Antiguos Nahuas*, Vol. I, México, UNAM, 1980.
- López Austin, Alfredo, “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, *Artes de México*, 69 (2004), pp. 18-39.

- López Beltrán, Clara, “El círculo del poder. Matrimonio y parentesco en la elite colonial: La Paz”, *Revista Complutense de Historia de América*, 22 (1996), pp. 161-181.
- López Beltrán, Clara, “Empresarias y herederas: viudas de la élite de la ciudad de La Paz en Charcas, siglo XVII” en Ramos Medina, Manuel (ed.). *Viudas en la historia*. México, Centro de Estudios de Historia de México / Condumex, 2002, pp. 147-163.
- López Meraz, Óscar Fernando, “Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio” *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 34, (2008), pp.131-155.
- López Romero, David, “Enfermedad y hospitales de la ciudad de México, siglo XVIII: Notas para la construcción de una salud pública”, 2012, s/p. Disponible en: http://www.academia.edu/3758070/Enfermedad_y_hospitales_de_la_ciudad_de_M%C3%A9xico_siglo_XVIII._Notas_para_la_construcci%C3%B3n_de_una_salud_p%C3%BAblica. Consultado el 2/3/2015.
- López Santidrián, Saturnino, “Introducción” a la obra: *Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna. Introducción y edición*. Madrid, BAC, 1998.
- Lora-Garcés, Marta Cecilia, “El goce místico y la escritura en una monja de la Colonia”, *Poligramas* 22, (2005) pp. 21-40.
- Loreto López, Rosalva, “Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas de la ciudad de Puebla 1765-1773”, en *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Tomo I, León, Universidad de León, 1993, pp. 201-216.
- Loreto López, Rosalva, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000.
- Loreto López, Rosalva, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, 23 (2000), pp.67-95.
- Ludmer, Josefina, “Las tretas del débil”, en Patricia González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras, Huracán, 1985, pp. 47-54.
- Lugo Olín, María Concepción, “Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma”, en Antonio Rubial García y Doris Bieňko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, Conaculta, Promep, 2011, pp. 41-62.
- Madre Alberta, Pensamiento 277. En red: <http://www.pmaria.es/wp-content/uploads/2013/11/Pensamientos-M.Alberta1.doc> Consultado el 28/2/2014.
- Manchado López, Marta M^a, “Un espacio para la mujer: notas para el estudio de los recogimientos y beaterios filipinos”, *Revista Hispanoamericana. Revista Digital de*

la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras. 2, (2012). Disponible en red: <http://revista.raha.es/> Consultada el 27/9/2013.

Mancho Duque, M^a. Jesús, “Cultismos metodológicos en los *Ejercicios* ignacianos <<La composición de lugar>>”, *AISO. Actas II*, 1990, pp. 603-609. Cervantes Virtual: http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/02/aiso_2_2_012.pdf Consultada el 27/9/2014.

Marcos Casquero, Manuel Antonio, *Lilith, Evolución histórica de un arquetipo femenino*, León, Universidad, 2009.

Mariana de Santa Pazis, “Carta Pastoral” en *Relacion del origen y fundación del Monasterio del Señor San Joaquin de religiosas Nazarenas Carmelitas Descalzas de esta ciudad de Lima: Contendida en algunos apuntes de la vida y virtudes de la venerable madre Antonia Lucía del Espíritu Santo, fundadora del instituto Nazareno, 1793. Escrita por su hija, la madre Josefa de la Providencia, supriora [sic] de dicho Monasterio*, Lima, Imprenta Real de los Niños Expósitos, 1793, s/p. Disponible en red:

https://ia600300.us.archive.org/33/items/relaciondelorg00jose/relaciondelorg00jose_bw.pdf Bajado el 20/4/2013.

Martínez de Toledo, Alfonso (Arcipreste de Talavera), *Vidas de san Ildefonso y san Isidro*. Disponible en red: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/vida-de-sanct-isidoro--0/>. Consultado el 12/05/2015.

Martínez i Álvarez, Patricia, “La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús”, *Revista Andina* (2004), pp. 201-223.

Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1971.

Mejías Navarrete, Elizabeth, “Cuerpos consagrados a Dios: La experiencia mística y la liberación de los sentidos a través de los escritos de la Madre Francisca de la Natividad y los de la Madrea María de San José. América, siglo XVII”, *Anuario de Pregrado*, 2004. Disponible en red: http://www.anuariopregrado.uchile.cl/articulos/Historia/AnuarioPregrado_Cuerpos_consagrados.pdf Consultado el 26/1/2014.

Mendoza Pérez, Leticia, “El mundo novohispano del siglo XVII: claustro de la mujer criolla”, s/d, pp.58-64. Disponible en red: http://bvirtual.ucol.mx/descargables/180_mundo_novohispano.pdf. Consultado el 12/10/2014

Millar Carvacho, René, “Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú Virreinal. Siglo XVII”, *Historia*, N° 4, vol. 2, (2011) pp. 329-367.

Montecino, Sonia, “Identidad femenina y escritura en la relación autobiográfica de Úrsula Suárez: una aproximación”, en Carmen Berenguer y otras (comps.) *Escribir en los bordes*, Congreso Internacional de literatura Femenina Latinoamericana, 1987, Santiago, Editorial Cuarto propio, 1990

- Montero, Alma, *Monjas coronadas en América Latina: Profesión y muerte en los conventos femeninos del siglo XVIII*, Tesis doctoral, UNAM, México, 2002. Disponible en <http://132.248.9.195/pdtestdf/0312151/Index.html> . Bajada el 12/07/2014
- Montero, Alma, “Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica”, en *Monjas Coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, INAH y Museo Nacional del Virreinato, 2003, pp. 49-66.
- Montero, Alma, *Monjas Coronadas: profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Museo Nacional del Virreinato, Conaculta, INAH, Plaza y Valdés, 2008.
- Morán de Butrón, Jacinto (SJ), *La Azucena de Quito que brotó en el florido campo de la iglesia, La Azucena de Quito que brotó en el florido campo de la iglesia, en las Indias Occidentales, la Venerable Virgen Mariana de Jesus, Flores, y Paredes, admirable en Virtudes, Milagros, y Profecías*, Lima: por Joseph de Contreras Impressor Real. Año de 1702. Disponible en red: https://books.google.es/books/about/La_azucena_de_Quito_que_brotó_el_florido.html?id=coHk0Q4qQnoC&redir_esc=y Consultado el 12/05/2015.
- Morant, Isabel (coord.) *Historia de la mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Morel D'Arleux, Antonia, “Arte de bien morir en los conventos femeninos del siglo XVII”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Tomo II, León, Universidad de León, 1993, pp. 91-104.
- Moro Romero, Raffaele, “Las señas de los novohispanos. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del XVI-comienzos del XVIII)”, en Estela Rosello Soberón, *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011, pp. 45-77.
- Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Ed. Santiago, 1946.
- Muriel, Josefina, “Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, pp. 19-31.
- Myers, Kathleen Ann, *Neither saint nor sinners: writing the lives of women in Spanish America*, Oxford University Press, 2003.
- Myers, Kathleen Ann, *Word from New Spain. The spiritual Autobiography of Maria de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993.
- Nahoum-Grappe, Véronique, “La estética: ¿máscara táctica, estrategia o identidad petrificada?”, en G. Duby y M. Perrot, (dirs.), *Historia de las mujeres. T. 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 122-141.

- Nava Sánchez, Alfredo, “La voz descarnada. Un acercamiento al canto y al cuerpo en la Nueva España”, en Estela Rosello (coord.) *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011, pp. 21-44.
- Navallo, Tatiana, “La autobiografía conventual colonial”, *Andes*, N° 14 (2003), pp. 35-80.
- Navarrete González, Carolina, “La mujer tras el velo: construcción de la vida cotidiana de las mujeres en el Reino de Chile y en el resto de América Latina durante la colonia”, Universidad Católica de Chile, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 36 (2007), s/p. Disponible en red: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/mujvelo.html> Consultado el 27/3/2014.
- Navarro, Gaspar, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca, Pedro Blasón, 1631, pp. 32-35. Disponible en red: <http://books.google.es/books?id=0HQaHRqXUuoC&printsec=frontcover&dq=Gaspar+Navarro+en+su+Tribunal+de+la+superstici%C3%B3n+ladina&hl=es&sa=X&ei=D1DTU8eXCajL0QWVuIGgCQ&ved=0CCEQ6AEwAA#v=onepage&q=mugeres&f=false> Consultado el 4/7/ 2014.
- Ochoa de Álacano, Bartolomé, “Informe sobre las misiones franciscanas de las provincias de Caquetá, Putumayo y Macas de fray Martín de Huydobro de Montalbán” (1739) en Julio Tobar Donoso, *Historiadores y cronistas de las misiones estudio y selecciones*. Disponible en red en Cervantes Virtual: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones--0/html/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_11 Consultado el 12/12/2014.
- Ortega Noriega, Sergio, “Introducción a la historia de las mentalidades. Aspectos metodológicos”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 8 (1985), pp. 127-137. Disponible en red: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3286> Consultado el 29/8/2013.
- Ortiz, Alberto, “Retórica del demonio inventado. La novohispana María Lucía Celis y el discurso demonológico tradicional contra la falsa beatitud” en Manuel Pérez y Alberto Ortiz (eds.), *Crónica, retórica y discurso en el Nuevo Mundo*, México, Universidad de Zacatecas, 2014, pp. 91-111.
- Osorio, M^a Eugenia, “La escritura mística y discurso amoroso en sor Francisca Josefa de Castillo”, *Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco. Entre cielos e infiernos*, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011 (edición digital a partir de La Paz, Fundación Visión Cultural, 2010), pp. 345-350.
- Paniagua Pérez, Jesús, “El Monacato femenino en la Audiencia de Santa Fe (Siglos XVI- XVIII)”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América. 1492-1992*, T. I, León, Universidad, 1993, pp. 299-314.
- Paniagua Pérez, Jesús, “Los inicios del monacato femenino en Quito: Mariana de Jesús”, *Euskal Herria y el Nuevo Mundo. La contribución de los vascos a la*

- formación de las Américas*, Vitoria, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1996, pp. 417-434.
- Paniagua Pérez, Jesús y Viforcós Marinas, M^a Isabel (coords), *I Congreso Internacional de El Monacato Femenino en España, Portugal y América*, León, Universidad, 1993.
- Peña, Margarita, “Monjas escritoras en la Nueva España. El habla sin habla”, *Revista de la Universidad de México*, 109 (2013), pp. 62-64.
- Peña, Margarita, “Prólogo”, *Parayso Occidental*, CONACULTA (Cien de México), 1995, pp.13-32.
- Peña Velasco, Concepción de la, “La imagen del mártir en el barroco: El *Ánimo Invencible*”, *Archivo Español de Arte*, LXXXV, 338, (2012), pp. 147-164.
- Peña y Lillo, Josefina de los Dolores, *Epistolario de sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*, Edición crítica y lingüística de Raïsa Kordic, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/ Vervuet, 2008.
- Peretó Rivas, Rubén, “Aristóteles y la melancolía. En torno a *Problemata* XXX, 1”, *Contrastes, Revista internacional de Filosofía*, XVII (2012), pp. 213-227.
- Pérez, Manuel, *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2011.
- Pérez Estévez, Antonio, “Tomás de Aquino y la razón femenina”, *Revista de Filosofía*, Vol. 26, N^o 59 (2008), pp. 9-22.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel, “Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 37 (2011), pp. 181-197.
- Pérez Lugo, Jorge Ernesto, “Consideraciones para el estudio del binomio salud-enfermedad en la cultura popular”, *Revista de Ciencias Sociales*, V. 15, N^o 4, (2009) s/p. Disponible en red: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-95182009000400011&script=sci_arttext Consultado el 21/10/2014.
- Perlongher, Nestor, *Antropología del éxtasis*, en Osvaldo Baigorria y Christian Ferrer (comp.), *Prosa Plebeya*, Buenos Aires, Excursiones, 2013 Disponible en red: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/8-Perlonguer> Consultado el 1/12/2012.
- Porter, Roy, “Historia del Cuerpo revisada” en Peter Burke (comp.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, 1993, pp. 255-286.
- Porter, Roy y George Vigarello, “Cuerpo, salud y enfermedades”, en Jean-Jacques Courtine, Alain Corbin, Georges Vigarello (coords.), *Historia del cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Vol. I, Madrid, Taurus, 2005, pp. 323-358.
- Prada Dussan, Maximiliano, “Estética formal y material agustiniana: Caminos para la cristianización de la música”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 34 (2010), pp. 93-101.

- Quevedo Alvarado, María Piedad, “El cuerpo ausente el lugar del cuerpo místico en la Nueva Granada del siglo XVII”, *Memoria & Sociedad*, vol. 9 N° 19 (2005), pp. 69-79.
- Quijada, Mónica y Jesús Bustamante, “Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación”, en G. Duby y M. Perrot, (dirs.), *Historia de las mujeres*. T. 3. *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 2003, pp.648-668.
- Quirós García, Mariano, “Los *poemas abecedarios* en lengua castellana de fray Francisco de Osuna”, *Castilla: Estudios de literatura*, 22 (1997), pp. 155-178. Disponible en red: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=136238>. Consultado el 22/6/2014.
- Ramírez Leyva, Edelmira, “El demonio en el discurso de algunos procesos inquisitoriales”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos, colegios*, México, Condumex, 1995, pp. 341-350.
- Ramón, Armando de, “Estudio Preliminar”, *Relación autobiográfica*, Santiago de Chile, Biblioteca Antigua Chilena, 1984.
- Ramos Medina, Manuel, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Universidad Iberoamericana, 1990.
- Ramos Medina, Manuel, “Introducción”, *Fundación y primero siglo*, Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. XI-XVIII.
- Ramos Medina, Manuel, “Isabel de la Encarnación, monja posea del siglo XVII” en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayluardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, *Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*, México, Condumex, INAH, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 41-51.
- Ramos Medina, Manuel (coord.) *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de Historia de México-Condumex, 1995.
- Reda, Mario Antonio, “Anorexia y santidad en Santa Catalina de Siena”, *Revista de Psicoterapia*, Vol. VIII, N° 30-31, (1997), pp. 153-160.
- Regla de las monjas de la Orden de la Purísima e Inmaculada Concepción*, Santiago, Imprenta de Seminario Conciliar Central, 1899.
- Rice, Robin Ann, “La vida de las venerables como proto-novela en la Nueva España del siglo XVII: Isabel de la Encarnación y Catarina de san Juan”, *Revista Barroca*, Vol. I, (2010). Disponible en red: <http://www.revistabarroco.com/10/post/2010/01/lasvidasde-las-venerables-como-proto-novela-en-la-nueva-espaa-del-siglo-xvii-isabel-de-la-encarnacin-y-catarina-de-san-juan.html#comments>. Consultado el 18/5/2015.

- Rice, Robin Ann, “Entre el *exemplum* y el *antiexemplum*: la Vida de la venerable Madre Isabel de la Encarnación (1675) del licenciado Pedro Salmerón”, en M. Pérez, C. Parodi, J. Rodríguez (eds.), *No solo con las armas/Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas Editores, 2014, pp. 181-198.
- Rico Callado, Francisco Luis, “La *imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografías y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España moderna”, *Hispania Sacra Extra LXV*, I, (2013), pp. 127-152.
- Ricoeur, Paul, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.
- Robledo Palomeque, Ángela Inés, “La escritura mística de la madre Castillo y el amor cortesano: religiones del amor”, *Thesaurus*. Tomo XLII. Núm. 2, Centro Virtual Cervantes, (1987), pp. 379-389. Disponible en red: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/42/TH_42_002_107_0.pdf Consultado el 16/5/2014.
- Robledo Palomeque, Ángela Inés, “La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: amor y escritura mística en el ámbito conventual neogranadino”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, pp. 557-564.
- Rocetti, Antonella, “El éxtasis místico”, *Archivum*, 46-47 (1996), pp. 371-407.
- Rodríguez, José Antonio Benito, “Fundación del monasterio de las carmelitas nazarenas de Lima (Perú)”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*, Vol. 2, San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense, 2011, pp. 1185-1208.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, *Era melancólica: figuras del imaginario barroco*, Barcelona, José J. de Olañeta y Universitat de les Illes Balears, 2007.
- Rodríguez Delgado, Adriana, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”, en Estela Rosello Soberón, (coord.) *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011, pp. 79-107.
- Rodríguez Nóbrega, Janeth, *Arte y mística en Venezuela. Las visiones y el éxtasis en la pintura de la provincia de Caracas*, León, Universidad de León, Secretariado de publicaciones, 2008.
- Rodríguez Peláez, Diana, “La cárcel en nuestro propio cuerpo: los trastornos alimenticios y la “histeria” como elementos de transgresión y vehículo para expresar la subjetividad femenina a lo largo de la historia y la literatura: siglos XVII, XVIII y XIX”, *Trastornos de la conducta alimentaria*, 6 (2007), pp. 678-695.
- Romano Rodríguez, Carmen, “Arte tequitqui en el siglo XVI novohispano”, *Anuario Saber Novohispano*, s/n (1995), pp. 333-344.

- Rosello Soberón, Estela, (Coord.) *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011.
- Rosello Soberón, Estela, “Cuerpo y curación. Espacios, solidaridades y conocimientos femeninos en torno a una curandera novohispana” en E. Rosello Soberón, (Coord.) *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2011, pp. 135-148
- Rossi de Fiori, Íride María et al., *La palabra oculta. Monjas escritoras en La Hispanoamérica colonial*, Salta, Universidad Católica de Salta y Biblioteca de textos Universitarios, 2008.
- Rubial García, Antonio, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 51-87.
- Rubial García, Antonio, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de historia novohispana* 18 (1998), pp. 13-30.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, FCE/UNAM, 1999.
- Rubial García, Antonio, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía”, en *Acta Poética*, núm. 20, México, UNAM, (1999), pp. 19-46.
- Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta, “Introducción”, *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, Conaculta, Promep, 2011.
- Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, Conaculta, Promep, 2011, pp. 145-182.
- Ruiz González, Judith, “La salud de hombres y mujeres durante la época colonial”, *V Congreso de la AMEGH “Huellas, pasos y nuevos movimientos de las masculinidades”*s/p.. Disponible en red: <http://www.1060am.net/audios/compllices/amegh/AMEGH%20ponencias%20completas/La%20salud%20de%20hombres%20y%20mujeres%20durante%20la%20E9poca%20colonial%5B1%5D.pdf> Consultado el 25/9/2014.
- Sacristán, Cristina, “Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna”, *Frenia*, Vol. V-1-, (2005), pp. 9-33.
- Sáez Hidalgo, Ana, en “Una visión renacentista de la melancolía: Alfonso de Santa Cruz” en *Historia de la psiquiatría*, vol. 15, nº 52 (1995), pp. 87-93. Disponible en red: <http://documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1995/revista-52/10-una-vision-renacentista-de-la-melancolia-alfonso-de-santa-cruz.pdf> Consultado el 6/3/2014)
- Salazar Simarro, Nuria, *Salud y vida cotidiana en la clausura femenina. El convento de Jesús María de México, 1580-1860*. Tesis para obtener el título de Maestra en

- Historia. Área de investigación en Historia de México Universidad Iberoamericana, (inédita), 2003.
- Salazar Simarro, Nuria, “El lenguaje de las flores en la clausura femenina”, en Miguel Fernández Félix (coord.), *Monjas Coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 133-155.
- Salazar Simarro, Nuria, “La disciplina corporal y el resguardo de las buenas costumbres”, en Josefina C. López, *Los cinco sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2010, pp. 113-148.
- Salazar Simarro, Nuria, “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, Conaculta, Promep, 2011, pp. 109-143.
- Sánchez-Carretero, Cristina, “El cuerpo y sus sentidos. Cruces de miradas de tres autores”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LX, 2, (2005), p. 249-254.
- Sánchez Lora, José Luis, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación universitaria española, 1988.
- Sánchez-Reyes, Gabriela, “La santidad fragmentada: las reliquias carmelitas del Convento de San José de Puebla”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, Conaculta, Promep, 2011, pp. 87-107.
- Sarabia, Rosa, “Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer y la construcción del monstruo Quintrala”, *Anales de la Literatura Chilena*, 1/1 (2000), pp. 35-52.
- Sarrión, Adelina, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Schalüeck, Hermann, “Florezilla franciscana de la música y la evangelización”, *Verdad y vida*, T. XLVI, 181 (1988), pp. 149-154.
- Schechner, Richard, *Performance Studies: an introduction*, London, New York, Routledge, 2013.
- Schultz van Kessel, Elisja, “Virgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna” en *Historia de las mujeres en Occidente*, III: 3, *Del Renacimiento a la modernidad*, Madrid, Taurus, pp. 167-229.
- Synnot, Anthony, “Sociología del olor”, *Revista mexicana de sociología*, año 65, núm. 2, (2003), pp. 431-464.
- Tarducci, Mónica, “Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial”, *Cuadernos Pagu*, 16 (2001), pp. 97-114.

- Teresa de Jesús, santa, *Relaciones espirituales de Santa Teresa de Jesús a sus confesores y mercedes que recibió de Dios*, en *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Ed. Silverio de Santa Teresa, T. II, Burgos, El Monte Carmelo, 1915.
- Teresa de Jesús, santa, *Vivo sin vivir en mí*. Disponible en red: http://www.ciudadseva.com/textos/poesia/esp/avila/vivo_sin_vivir_en_mi.htm Consultado el 5/7/2014.
- Teresa de Jesús, santa, *Las moradas del castillo interior*. Disponible en red: <http://dfists.ua.es/~gil/las-moradas-del-castillo-interior.pdf>. Consultado 19/05/2015.
- Teresa de Jesús, santa, *Libro de la vida*. Disponible en red: http://www.mercaba.org/FICHAS/Santos/TdeJesus/libro_de_la_vida.htm Consultado el 2/6/2014.
- Tertuliano, *De cultu Feminarum /El adorno de las mujeres*, trad. de Virginia Alfaro Bech y Victoria Eugenia Rodríguez Martín, Málaga, Universidad, 2001.
- Toquica, María Constanza, “Religiosidad femenina y la vida cotidiana del convento de Santa Clara de Santafé, siglos XVII y XVIII. Una mirada detrás del velo de Johann de San Esteban”, *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 37 (2001), pp. 152-186.
- Toribio Medina, J., *La Imprenta de Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, México, UNAM, 1991.
- Torres Sánchez, Rayiv David, *Mortificación y martirio en el barroco colonial. Aproximaciones a una metafísica del cuerpo barroco. Siglos XVII y XVIII*. Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá, 2012. Disponible en red: <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/6653/1/tesis329.pdf> Consultado el 10/2/2015.
- Turner, Bryan, *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1984.
- Turner, Bryan S., “Recent developments in the theory of the body”, en Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner (eds.), *The body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage Publications, 1991, pp. 1-35.
- Uríbarri, Gabino, “El corazón de Jesús: manantial que sacia la sed. Apuntes para una renovación de la teología del Sagrado Corazón”, *Sal terrae: Revista de Teología pastoral*, Tomo 96, N° 1124, (2008), pp. 499-512; reed. en *Estudios Eclesiásticos*, 329 (junio de 2009), pp. 387-417. También disponible en red: <http://www.apostleshipofprayer.net/docs/Uribarri-Sacred-Heart-ES.pdf> Consultado el 10/10/2012
- Vacas Mora, Víctor, “Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del Demonio Totonaco”, *Indiana* 25 (2008), pp. 195-221.

- Valcárcel, Vitalino, “Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas”, *Cuadernos del CEMYR*, 11 (2003), pp. 133-156.
- Valdés, Adriana, “Escritura de monjas durante la colonia: el caso de Úrsula Suárez en Chile” en *Mapocho*, 31 (1992), pp. 149-166.
- Valdés, Adriana, “Sor Úrsula Suárez (1666-1749): Aproximación a su cuerpo”, *Revista Cyber Humanitatis*, 19 (invierno 2001), s/p. Disponible en red: <http://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/19/valdes.html> Consultado el 4/8/2013.
- Vallarta, Luz del Carmen, “Tiempo de muerte en tiempo de vida”, en Manuel Ramos Medina (coord.) *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1995, pp. 573-581.
- Van Deusen, Nancy E., “La casa de Divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterio, recogimientos, colegios*, México, Condumex, 1995, pp. 395-406.
- Van Deusen, Nancy E., “El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650)”, en M^a Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, Universidad de León, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, pp. 163-176.
- Vargas, José María, *Arte quiteño colonial*, Quito, Imprenta Romero, 1945. Disponible en Biblioteca Virtual Universal: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/132311.pdf> Consultado el 4/05/2015.
- Viforcós Marinas, M^a Isabel, “El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformación en convento (1730-1758)”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Tomo I, León, 1992, pp. 357-365.
- Viforcós Marinas, M^a Isabel, “Los recogimientos, de centro de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito”, *Anuario de Estudios Americanos*, L/2, (1993), pp. 59-92.
- Viforcós Marinas, M^a Isabel, “Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos: algunas respuestas heterodoxas”, en M^a Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, Universidad de León, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, pp. 229-258.
- Viforcós Marinas, M^a Isabel, “Mujer, claustro y reclusión en la Lima del arzobispo Mogrovejo”, *Astorica* 28, (2009), pp. 38-46.

- Villasana, Jorge E., “Del tratamiento de la portentosa vida de la muerte en la iconografía novohispana”, *Pensamiento novohispano* 9, (2008), pp. 101-112.
- Viniegra Fernández, Marco Antonio, “(Re)escribiendo el cuerpo: historiografía de una experiencia”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, Conaculta, Promep, 2011, pp.13-39.
- Vives-Ferrándiz Sánchez, Luis, *Vanitas. Retórica visual de la mirada*, Madrid, Encuentro, 2011.
- Walker Bynum, Caroline, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Edad Media”, Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 163-223.
- Walker Vadillo, Mónica Ann, “Los simios”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, N° 9, (2013), pp. 63-77. Disponible en red: https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-Simios_MONICA_WALKER.pdf. Consultado el 18/6/2015.
- Wurman, Joanna, “El ayuno y las religiones”, *La palabra israelita*, (1, de octubre de 2004). Disponible en red: <http://www.cis.cl/lapalabra/1-%20octubre/11%20%281%29.pdf>. Consultado el 13/3/2015.
- Yarza Luaces, Joaquín, “De ángel caído al diablo medieval”, en *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona: Anthropos, (1987), pp. 47-75.
- Yarza Luaces, Joaquín, “El diablo en los manuscritos monásticos medievales”, en *El diablo en el monasterio*, Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato, Centro de Estudios del Románico, Madrid, Ed. Polifemo, 1994, pp. 103-129.
- Zatlkajova, Katarina, “Experiencia mística de Isabel de la Encarnación”, *Revista destiempos*, Año 7, N° 35 (2013) pp. 14-35.
- Zayas, Concepción, “La escritora Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz”, *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII/ 1, 2001, pp. 61-81.
- Ziegler, María Magdalena, “Meditación sobre la muerte en la pintura barroca”, *Cuadernos Unimetanos* 22 (2010), pp. 24-29.

ÍNDICE DE FIGURAS

<p><i>Retrato de sor Martina María de Arizávalo y Veráztegui.</i> Anónimo. Fuente: Convento de San Felipe de México, posterior a 1727, colección: Museo Nacional del Virreinato-INAH. Disponible en https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/de/ed/05/deed05a1a054ee7bf350ca8ae765d59a.jpg</p>	Portada
<p>Fig. 1.- <i>Retrato póstumo de Sor María de san Joseph.</i> Siglo XVIII. Fuente: https://www.pinterest.com/pin/394979829793458592/</p>	12
<p>Fig. 2.- <i>Señor de los Milagros.</i> Santuario de las Nazarenas (Lima). Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Se%C3%B1or_de_los_Milagros_(Lima)</p>	28
<p>Fig. 3.- <i>Matrimonio de Martín de Loyola y la princesa inca Beatriz Coya.</i> Detalle. Fuente: http://www.peruroutes.com/images/1-Matrimonio-de-Martin-Garcia.jpg</p>	68
<p>Fig. 4.- Soltería y viudedad: <i>Retratos de Juana de Asbaje</i> S. XVII (izq.) y de <i>María Gertrudis Clemencia Caycedo</i> S. XVIII (dcha). Fuente: http://www.abm-enterprises.net/juana_ines_asbaje.jpg y http://3.bp.blogspot.com/--yjYM6NOI9o/UnA8NMNwPnI/AAAAAAAAACV4/5WtBpl0Bn6Q/s1600/rso17505.jpg</p>	92
<p>Fig. 5.- <i>La religiosa mortificada.</i> S. XVIII. Fuente: http://www.memoriachilena.cl/602/articles-78505_thumbnail.jpg</p>	115
<p>Fig. 6.- <i>Retratos de sor María Manuela Margarita</i> (izq.) y de <i>sor María Josefa Agustina Dolores</i> (dcha.) <i>de Miguel Cabrera.</i> S. XVIII. Fuente: Museo Soumaya y Museo Nacional del Virreinato. INAH/CONACULTA.</p>	118
<p>Fig. 7- <i>El Niño Jesús con ángeles músicos,</i> Juan Correa, S. XVII. Fuente: Museo Nacional de Arte, México.</p>	137
<p>Fig. 8.- <i>Cristo en el Jardín de las Delicias.</i> José de Ibarra. S. XVIII. Fuente: Museo Nacional del Virreinato.</p>	148

<p>Fig. 9.- <i>Santa Lutgarda (1653)</i> de G. de Crayer (izq.) y <i>Cristo le da de beber a Santa Rosa la sangre de su costado abierto</i>. (Ca. 1702). Cristóbal de Villalpando (dcha.) Fuente: http://www.poesias.cl/la_corporalidad_en_la.htm (izq.) y Retablo de Santa Rosa de Lima, ca. 1702. http://books.openedition.org/cemca/2318 (dcha.)</p>	169
<p>Fig. 10.- <i>Visión de Teresa de Jesús</i>. Anónimo. Siglo XVII. Fuente: Iglesia Museo de Santa Clara.</p>	172
<p>Fig. 11.- <i>Sor Juana Inés de la Cruz en la cocina</i>. Fuente: http://2.bp.blogspot.com/-iUblB-BZXuo/VE7xFTIw6DI/AAAAAAAAAVco/ac-pBYEpDY/s1600/Sorjuanainesen%2Bla%2Bcocina.jpg</p>	173
<p>Fig. 12.- <i>Rosa rechaza al pretendiente</i>. Grabado de Cornelis Galle. Fuente: Juan del Valle, <i>Vita et historia S. Rosae As. María</i>, Amberes, S. XVII.</p>	184
<p>Fig. 13.- <i>Santa Rosa de Lima</i>. Anónimo S. XVII (izq.) y <i>Velo bordado por religiosas concepcionista de Sta. Inés</i>, hoy conservado en el convento (dcha.). Fuente: Iglesia Museo de Santa Clara (izq.); Fotografía: A. Durán. (dcha.)</p>	186
<p>Fig. 14.- <i>Retrato de sor María de Jesús de Ágreda</i>. S. XVII. Fuente: http://mariadeagreda.org/wp-content/uploads/retrato.jpg</p>	188
<p>Fig. 15.- <i>Crucifixión de Cristo</i>. Anónimo Cuzqueño. S. XVII. Fuente: <i>Ensayos. Historia y Teoría del Arte</i>. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Investigaciones Estéticas, 1993, p. 95.</p>	199
<p>Fig. 16.- <i>La beata Ángela de Foligno</i>. Atribuido a Juan Pedro López. S. XVIII. Fuente: Janeth Rodríguez Nóbrega, <i>Arte y Mística en Venezuela</i>. León, Universidad de León, 2008, p. 195.</p>	211
<p>Fig. 17- <i>Camino del Calvario</i>. (Ca. 1660) Juan de Valdés Leal (izq.) y <i>sor Antonia Lucía del Espíritu Santo</i> (dcha.) Fuente: Museo del Prado. Madrid. (izq.); http://www.oremosjuntos.com/Antonia_Lucia2_341x465.jpg (dcha.)</p>	222
<p>Fig. 18.- <i>Martirio de santa Catalina</i>. Círculo de Fernando Gallego, c. 1470. Fuente: Museo del Prado. Madrid.</p>	229

<p>Fig. 19.- <i>Santa Rosa disciplinándose ante el altar</i>, grabado de Cornelis Galle, S. XVII. (izq.). Talla policromada (dcha.) Anónimo. Convento de Santa Rosa de Ocopa, Junín, Perú (datado entre el 1725-1750). Fuente: http://books.openedition.org/cemca/docannexe/image/2316/img-14.jpg y http://colonialart.org/archives/locations/peru/departamento-de-junin/ciudad-de-ocopa/convento-de-santa-rosa#c333a-333b</p>	231
<p>Fig. 20.- Arriba <i>cilicios</i>, abajo <i>disciplinas de sangre</i> (izq.) y <i>disciplinas simples</i> (dcha.) Fuente: Convento concepcionista de Santa Inés. Fotografía: A. Durán.</p>	235
<p>Fig. 21.- <i>Refectorio de monjas carmelitas</i>. Anónimo. Fuente: Museo Nacional del Virreinato, Tepoztlán. Fotografía: A. Durán</p>	238
<p>Fig. 22.- <i>Penitencias para vencer el sueño</i> (detalle) Laureano Dávila. S. XVIII. Fuente: <i>Catálogo de pintura colonial en Chile</i>, Ed. Universidad Católica de Chile, p. 343.</p>	240
<p>Fig. 23.- <i>Rosa sobre la cruz cargada de cilicios</i> (detalle). Anónimo, s. XVIII. Fuente: Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima. Disponible en http://books.openedition.org/cemca/2316</p>	241
<p>Fig. 24.- <i>Imagen de la cárcel del Real Monasterio de la Inmaculada Concepción de Quito</i>. Fuente: Sousa, Manuel de, <i>Vida admirable de la Rda. Madre Mariana de Jesús Torres, española y una de las fundadoras de la Limpia Concepción de la Ciudad de Quito</i>, T. I, p. 92</p>	255
<p>Fig. 25.- <i>Procesión del Via Crucis de las Monjas Agustinas</i>. Anónimo. Fuente: Museo del Exconvento Santa Mónica, Puebla, México.</p>	258
<p>Fig. 26.- <i>Alegoría de la Preciosa Sangre de Cristo</i>. Miguel Cabrera. S. XVIII. Fuente: Templo de San Francisco Javier en Tepotzotlán. Estado de México.</p>	262
<p>Fig. 27.- <i>Alegoría de la Inmaculada Concepción</i>. Gregorio Vásquez. S. XVII. Fuente: Toquica, Constanza (comp.), <i>El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vásquez</i>, Bogotá, Ministerio de</p>	267

Cultura, 2008, cuadernillo de imágenes, 44.	
Fig. 28.- Ilustración de la cuarta <i>Morada</i> según la narración de santa Teresa. Fuente: http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1008828&posicion=1	271
Fig. 29.- <i>La venerable M. Mariana de Jesús mide a la Virgen con el cordón de su hábito.</i> Fuente: Ortiz Batallas, Sylvia (coord.), <i>Desde el silencio de la clausura</i> . El Real Monasterio de la Limpia Concepción de Quito, Quito, Biblioteca Básica de Quito, 2014, p. 243.	277
Fig.30.- <i>Éxtasis de santa Teresa de Jesús.</i> Fuente: https://gustarte.files.wordpress.com/2011/12/extasis_detalle.jpg e Iglesia Museo de Santa Clara, Santa Fe de Bogotá.	281
Fig. 31.- <i>San Millán luchando contra el diablo</i> , Monasterio de Yuso. Detalle de tablilla. Fuente: http://i88.photobucket.com/albums/k191/eseglav/PA202761.jpg	303
Fig. 32.- <i>El Infierno</i> . P. Hernando de la Cruz. Escuela Quiteña. S. XVII. Fuente: Iglesia de La Compañía de Jesús, de la ciudad de Quito.	313
Fig. 33.- <i>Rosa atacada por el demonio</i> . Cristóbal de Villalpando. S. XVII. Fuente: Retablo de Santa Rosa de Lima, 1695/1697. Capilla de San Felipe de Jesús, Catedral de México.	321
Fig. 34.- <i>Virgen del Apocalipsis</i> . José de Ibarra, S. XVIII. Fuente: Museo de América de Madrid.	337
Fig. 35.- <i>San Miguel Arcángel</i> . Anónimo. S. XVII-XVIII. Fuente: http://www.torontohispano.com/columnas/poramoralarte/2007/virgen_es_santos_angeles_nov07/no_9.jpg	338
Fig. 36.- <i>Santa Catalina de Siena asediada por demonios</i> . Ca. 1500. Fuente: http://artistas-malditos.blogspot.com.es/2013/11/santa-catalina-de-siena-asediada-por.html	342
Fig. 37.- <i>La visión de sor Isabel de la Encarnación sobre el Patronato de San Juan de la Cruz sobre Puebla</i> . S. XVIII. Fuente: Imagen cortesía de Doris Bieňko.	345

Fig. 38.- <i>El demonio en forma de perro ataca a Rosa</i> . Grabado de Cornelis Galle. Fuente: Juan del Valle en <i>Vita et historia S. Rosae As. María</i> , Amberes. S. XVII.	352
Fig. 39.- <i>Alegoría del Sagrado Corazón de Jesús y la Santísima Trinidad</i> , Fray Miguel de Herrera, 1747. Fuente: Col. Museo Soumaya, México.	359
Fig. 40.- <i>Retrato de la beata Lucía</i> (izq.) Anónimo. S. XVIII. <i>Santa Lucía</i> (dcha.). José María Vázquez, 1819. Fuente: Capilla de la Expiración, exconvento de Santo Domingo de México (izq.); Convento concepcionista de Santa Inés. Fotografía: A. Durán (dcha.).	377
Fig. 41.- <i>Enseres utilizados en enfermerías conventuales</i> . Cerámicas siglos XVIII-XIX. Fuente: Museo Nacional del Virreinato. Tepozotlán. Fotografía: A. Durán	388
Fig. 42.- <i>Monja capuchina sirviendo un refrigerio o llevando un equipo de enfermería</i> . Anónimo novohispano. Ca. 1780. Fuente: Colección Philadelphia Museum of Art. Disponible en: https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/1a/95/b6/1a95b608fa45635d0672d3fb700b1573.jpg	393
Fig. 43.- <i>Melancolía I</i> . A. Durero. S. XVI. Fuente: Galería Nacional de Arte de Karlsruhe, Alemania	400
Fig. 44.- <i>Traje de las religiosas de los conventos de [Ciudad de] México, de los colegios y recogimientos</i> . Anónimo. S. XVIII. Fuente: Museo Nacional del Virreinato. Tepozotlán. Fotografía: A. Durán	401
Fig. 45.- <i>San Jerónimo</i> . Antonio de Pereda (izq.) y Vanitas. Anónimo (dcha.). S. XVII. Fuente: Valdivieso, Enrique, <i>Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro</i> , Madrid, Fundación Instituto de Empresa, 2002, p. 117 (izq.) y p. 142 (dcha.).	411
Fig. 46.- <i>Vida y muerte de una concepcionista</i> . Anónimo. S. XIX. Fuente: Ortiz Batallas, Sylvia (coord.), <i>Desde el silencio de la clausura. El Real Monasterio de la Limpia Concepción de Quito</i> , Quito, Biblioteca Básica de Quito, 2014, p. 408.	413

<p>Fig. 47.- <i>Alegoría de las etapas de la vida del hombre</i> (cuadro y detalles). Anónimo. S. XVIII. Fuente: Museo Nacional del Virreinato. Tepozotlán. Fotografía: A. Durán</p>	415
<p>Fig. 48.- <i>Retrato fúnebre de sor Ana de Santa Inés</i> (detalle) Anónimo. S. XVII. Fuente: <i>Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica</i>, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nación del Virreinato, México, 2003, p. 126.</p>	417
<p>Fig. 49.- <i>Retrato de sor Gertrudis Teresa de Santa Inés</i>, Anónimo. 1730. Fuente: <i>Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica</i>, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nación del Virreinato, México, 2003, p. 92.</p>	427
<p>Fig. 50.- <i>Muerte de Santa Mónica</i> (detalle) Anónimo. S. XVIII. Fuente: <i>Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica</i>, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nación del Virreinato, México, 2003, p. 109.</p>	430
<p>Fig. 51.- <i>Tránsito de San Francisco</i>. Juan de Dios Fernández Cruz. S. XVIII (izq.) y <i>Muerte de Santa Catalina de Siena</i>. Gregorio Vásquez. S. XVII (dcha.). Fuente: http://www.iaph.es/web/canales/conservacion-y-restauracion/catalogo-de-obras-restauradas/contenido/San_Francisco_La_Rabida_Huelva (izq.) y Toquica, Constanza (comp.), <i>El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vásquez</i>, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2008, cuadernillo de imágenes, 42.</p>	431
<p>Fig. 52.- <i>Exposición del cuerpo de Santa Mónica</i>. Anónimo S. XVIII. Fuente: <i>Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica</i>, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nación del Virreinato, México, 2003, p. 115.</p>	435
<p>Fig. 53.- <i>Desposorio místico del alma religiosa con Jesucristo</i>. Anónimo. Fuente: <i>Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica</i>, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nación del Virreinato, México, 2003, pp. 170-171.</p>	444
<p>Fig. 54.- <i>Reliquias de Santa Inés</i>. Fuente: Relicario. Convento de Santa Inés. Fotografía: A. Durán.</p>	446

APÉNDICE DOCUMENTAL Y GRÁFICO

1. Conjuero. Fragmento. Proceso inquisitorial. Época Colonial.
2. Documento mecanografiado de Mons. Luis E. Cadena y Almeida. S. XX.
3. Ubicación de los conventos del corpus de estudio.

1. Conjuero. Fragmento Proceso inquisitorial. Época Colonial. Archivo General de la Nación México, *Ramo Inquisición*, vol. 316, exp. 9, fol. 320r.

En el nombre de la Santísima Trinidad. 3. veces.
 Reducir a la mano de la Virgen sin mancha
 primer o que Lamia no res antiguo Yo. Sinodias
 que Es padre. Dios que Es hijo Dios que Es espi
 ritu Santo Santiguote Serentay ser miembros
 que El d. te dio y reformo como criatura suya he
 ga aduy mageny se metaxa la cabeza con d.
 y los ojos con d. Lucia. La boca con d.
 polomy la gorganta con d. Blas, lo espejo con
 d. Agada. El estomago con d. Gregorio la tri
 pa con d. Estacio las piernas con d. carne
 y an d. amian, Todo tu cuerpo des de los pies a la
 cabeza son el bien a ventura do d. san andree
 que asi como Es bien y verdad. que esta b. ome
 dia. En un arpa arpado. sea rogado por anis
 d. Jesus xp. Se te quiera quitar qual quier
 d. Sr. mal y enfermedad a Jesus xp. tober
 ce, Jesus xp. Reyna Impera. chris to de todo
 mal. y el b. y te de fienda, donde ser u. se
 mento todo mal. Seguirlo. donde ser u. fuer men
 todo mal fue quitado. Dios p. En el cielo m.
 del angel. San gabriel. Saluda y la Virgen
 con d. his El Es piritu Santo a baxo y el verbo
 diuino En carno En el b. ientre Virginal de
 la Virgen santa maria a si como esto es.
 bien y verdad. a si se te quiera quitar qual.
 quier a n. enfermedad. La Virgen sin man
 cha y por u. un hijo y no ma. a que n. b. iue
 y Reyna Reyna para siempre ama

2. Documento mecanografiado de Mons. Cadena y Almeida acerca del manuscrito de fray Manuel Souza Pereira (OFM). S. XX

**El Manuscrito de Fray Souza Pereira,
O.F.M.**
(hacia 1792)

Título original de este Documento:

"Vida Admirable de la Rvda. Madre Mariana de Jesús Torres,
española y una de las fundadoras del Monasterio Real de la
Limpia Concepción en la ciudad de Quito"

Escrita por el Rvdo. Padre Manuel Souza Pereira ⁽¹⁾ de la
Orden Seráfica de los Menores del Convento Máximo de S.
Francisco de Quito en el Ecuador. (Dos Tomos)

(1) Excepto el Prólogo que es escrito por una religiosa
concepcionista de Quito: Madre Mariana de Jesús Varela
(+1934)
(hacia 1900)

*El jesuita ecuatoriano P. Severo Gómezjurado,
en el tomo IX de su obra "Vida de García Moreno"
(Editorial Don Bosco, Quito, págs. 476 a 494),
indica cual es el origen de este documento,
el fin que llevó y la autenticidad de las copias
que circulan en la actualidad. Existe una
explicación manuscrita, de su puño y letra, del
también jesuita P. Aurelio Aulestia, ecuatoriano,
que coincide con lo publicado por el P. Gómezjurado.*

Resumidamente es el siguiente su origen:

Consta en el propio texto del **Manuscrito** a
que nos referimos que existía en el Real Monasterio de la

(JHS) + El Manuscrito de Fray Souza Pereira, O.F.M.

Limpia Concepción de la ciudad de San Francisco de Quito un ejemplar de la Vida de la Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa escrita por el franciscano, Fray Bartolomé Ochoa de Alácana y Gamboa, O.F.M. '41', español de nación y que tomó el hábito franciscano en 1701 en Quito, donde murió en 1751, después de haber sido por dos veces Provincial, en 1725 y 1738.

Hacia 1792, las religiosas concepcionistas de Quitopidieron al franciscano, de origen portugues, Fray Manuel Souza Pereira 'P' (quien al leer la Vida de la Madre Mariana de Jesús escrita por Fray Bartolome, existente en el Convento franciscano donde vivía su confesor, abandonó la carrera militar para inscribirse en la milicia franciscana, pidiendo para ser enviado a Quito, donde ocupó varios cargos en el Convento Máximo) que hiciese un resumen del libro de Fray Bartolomé Alácana, para facilitar la lectura de las religiosas, inclusive de las que se encontraban en la enfermería. Y preparó este un manuscrito en tres cuadernos.

En vida de García Moreno, la Abadesa de la Concepción de Quito, Sor Bárbara Fierro, natural de Tulcán, impresionada por las profecias de la Virgen de El Buen Suceso contenidas en la obra, e imaginando que una de ellas hacía referencia al propio presidente, le entregó los tres cuadernos para su lectura. El presidente, después de leídos, emocionado por las heroicas virtudes y revelaciones de Sor Mariana de Jesús Torres, empaquetó los mismos para enviarlos al Papa Pío IX, con el pedido de que fuesen examinados, con miras a una posible causa de

(JMS) + El Manuscrito de Fray Souza Pereira, O.F.M.

beatificación. Pero antes de ser colocados en el correo, García Moreno fue asesinado... (6 de agosto de 1875).

Pasaron 15 años. La viuda, doña Mariana Alcazar, decidió colocar en orden los papeles del presidente mártir. Para ayudarle en esta tarea solicitó la colaboración del antiguo secretario particular de su marido, el abogado don Rafael Varela Yépez. Fue este acompañado de su joven hija, la srta. Clotilde Varela Vasconez, nacida en 1879, la cual encontró la carta y el paquete dirigidos al Papa. Atraída por la lectura de los tres cuadernos, solicitó a la viuda de García Moreno le permitiese llevarlos a casa para leerlos con mayor calma. Autorizada, se embebió en los mismos.

El 21 de abril de 1897, Clotilde Varela fue apuntada en el año de noviciado para religiosa de Coro en el convento de las conceptas de Quito. Tenía consigo los tres cuadernos de Fray Souza Pereira. Tuvo que salir en 1898. El sacerdote P. Miguel Meneses, confesor y director espiritual de la joven, viendo la impresión que el manuscrito estaba causando en su dirigida, le mandó quemar los libros. Inconformada esta, solicitó a su director que al menos le permitiese copiar los trechos que más bien espiritual le habían hecho. Fue autorizada, y procuró copiar lo máximo posible taquigráficamente. Consta que quemó los originales de Fray Souza Pereira en 1899.

El revólver, llevado por la hija de Mariana, las copias hechas a Sr. Varela, llevó al Cardenal de la Tola a nombrar una comisión de teólogos para investigar el caso. El P. José Torres, sacerdote, que fue excusado por causa de su estado, el P. Juan de los Rios, y el P. Juan

En este año entraba de nuevo la joven Clotilde en el Monasterio Concepcionista y profesaba solemnemente el 10 de octubre de 1903, tomando el nombre de Mariana de Jesús Crucificado Varela. Al poco tiempo recibió una lluvia de pedidos de copias de su resumen. Con el permiso de sus superiores y con la ayuda de la Srta. Elena Riofrío y María Teresa Rostoni volvió a colocar en lenguaje común el texto cifrado. Fue en este inicio del siglo XX que se comenzó a dar a conocer la historia de la Madre Mariana de Jesús Torres y el origen de la Imagen de El Buen Suceso. A partir de ahí se fueron multiplicando las copias manuscritas y dactilografadas, de lo que se conoce como el Manuscrito de Fray Manuel Souza Pereira, que es en realidad el resumen copiado por la Madre Mariana de Jesús Crucificado Varela '3', concepcionista de Quito.

El P. Aulestia, S.J., aseguraba que había varias copias de estos textos, al menos en los Conventos de Cuenca, Riobamba y Loja. Y que la copia existente en el Monasterio de Quito, escrita por la srta. Rostoni --que posteriormente se hizo religiosa de la Orden de la Visitación, y murió en Bogotá-- había sido confiscada por el Arzobispo Mons. de la Torre y se encuentra en el Archivo secreto de la Curia, en donde él tuvo oportunidad de leerla.

El revuelo armado por la lluvia de pedidos de copias hechos a Sor Varela, llevó al Cardenal de la Torre a nombrar una comisión de teólogos para investigar el caso: el P. Joel Monroy, mercedario, que se excusó por causa de su edad, y el P. José Urarte, jesuita. En 1934,

el P. Urarte, S.I., habló con ella y Sor Varela contestó que *"fui leal y no cambié nada cuando escribí en cifra el texto primitivo, y cuando lo escrito en cifra lo trasladé al lenguaje corriente. Puedo jurar en forma solemne que digo la verdad"*.

Sor Varela murió el día 20 de noviembre de este mismo año de 1934. Al cabo de algún tiempo el P. Urarte, S.I., escribió al Cardenal de la Torre, dándole su juicio de esta manera: *"Puesto que los actuales manuscritos han sido el fruto de dos traslados, a saber: del original a cifra, y de la cifra al lenguaje ordinario, juzgo que los dichos actuales manuscritos no pueden ser creídos con fe ciega"*.

Era opinión general que Sor Mariana de Jesús Crucificado Varela, O.I.C., --dice el P. Gómezjurado, S.I., en su obra citada, págs. 482 y 483-- murió con fama de santidad. Y termina el P. Gómezjurado afirmando que todos estos datos sobre los cuadernos del franciscano portugués fueron narrados por Sor Varela al P. Urarte, y este se los transmitió en Guayaquil el 11 de noviembre de 1968, y en Cuenca (Ecuador) el 16 de diciembre de 1968. Así mismo, el P. Aulestia, S.I., da testimonio de haber oído del propio P. Urarte estas informaciones en el "Hogar Javier", el 28 de julio de 1969.

(JHS) + El Manuscrito de Fray Souza Pereira, O.F.M.

(1) Se hacen referencias a él en "Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador", de Fray Compte, O.F.M., y en la "Historia General del Ecuador", de Mons. González Suárez, Arzobispo de Quito en el siglo XIX. En la Biblioteca de los Franciscanos se conservan varias Pastorales de su época de Provincial.

(2) Ver los datos que constan de su vida en el Cap. IX, del Tomo II, de este mismo "Manuscrito". Existe una referencia a Fray Souza Pereira en el libro "Historia de la Obra Constructiva de San Francisco", de Fray Benjamín Gento, O.F.M., reeditada por el P. Fray Córdova Salinas, O.F.M., en donde se indica que en 1810 era Definidor de la Orden.- En la Biblioteca de los franciscanos de Quito se encuentran varias obras manuscritas de Fray Manuel de Souza Pereira, O.F.M.

(3) Por mandato de su posterior director espiritual, Rvdo. Sr. Canónigo Baquero, esta religiosa escribió su Autobiografía. El P. Aulestia, S.I., pudo leerla y tomo algunas anotaciones manuscritas, que el 9 de febrero de 1977 entregó al Congregante Mariano brasileño abogado Dr. Carlos Alberto Soares. Esta autobiografía estaría actualmente en poder del P. Severo Gómezjurado, S.I.

São Paulo, 10 de julio de 1988.

3.- UBICACIÓN DE LOS CONVENTOS DEL CORPUS DE ESTUDIO

