

# Los senderos interiores de los conventos de monjas

La propuesta de este trabajo es adentrarse en el mundo espiritual de las religiosas a través de sus escritos, ya sea en manuscritos o en obras impresas. Se han escogido religiosas poco conocidas —tanto de España como de Nueva España— para establecer el carácter común de su espiritualidad y los rasgos compartidos de sus escritos. Se apunta la necesidad de considerar la escritura no sólo como mandato de los confesores sino como vía de expresión de la compleja realidad espiritual de las religiosas escritoras. Se han escogido los temas de penitencia corporal y amor divino para explorar la relación de ambas, ya que para las religiosas el sufrimiento era crisol para allegarse el amor divino. *Palabras clave:* monjas escritoras, disciplina, penitencia, poesía amorosa.

6 |

**H**acer historia significa salirnos de nuestro presente y recrear en nuestra imaginación y contar con nuestras palabras un pasado que sólo existe de modo virtual en nuestro intelecto. Esa tarea parecería una aventura destinada a fracasar, pues, ¿cómo hablar con los muertos? Lo hacemos escuchando sus palabras a través de sus escritos, pues como decía el franciscano fray Martín del Castillo en 1673, las palabras de los libros no sólo apelan a nuestros ojos sino que hablan con voz viva a nuestros oídos y activan esa facultad imponderable del intelecto humano que es imaginar.<sup>1</sup> Siguiendo las palabras guías del padre Martín, he tomado el camino de la escritura de varias monjas de los siglos XVII y XVIII como un sendero imaginario que me llevaría no ya al recinto físico del convento, sino a su interioridad espiritual.

Esos senderos interiores son compartidos por las religiosas del mundo hispánico en la edad moderna, pues en cuestiones de religión, el canon era hegemónico y no-negociable, y se transmitía sin opciones de cambio. Propongo la necesidad de estudios comparativos que nos dejen apreciar el tronco común histórico e intelectual de la espiritualidad femenina. Así ampliamos las fronteras de nuestra curiosidad, incluyendo la experiencia no ya de una monja o un convento, sino de la comunidad religiosa que todas compartieron y en las cuales no existían fronteras políticas. Los múltiples significados del convento femenino se los otorgaron quienes se acogieron a vivir dentro de sus paredes y le infundieron

\* Artizona State University.

<sup>1</sup> "Parecer de Fray Martín del Castillo sobre la historia de la provincia agustina de Michoacán escrita por Fr. Diego de Basalenque", en fray Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Agustín* [1673], México, Voz de México, 1886, pp. 3-5.

el calor de sus vivencias irrespectivamente de su ubicación geográfica. No me ocupo de figuras tan radiantes como santa Teresa de Jesús y María de Jesús de Agreda, o sor Juana Inés de la Cruz. De estas luminarias se ocupan tantos que no deseo ni puedo arrebatárselas de las manos de sus numerosísimos admiradores. Mi deseo es adentrarme en otras celdas menos conocidas para investigar una realidad interior, profunda, real, que como manantial subterráneo alimentó la vida material y espiritual de las religiosas que los habitaron.<sup>2</sup> La mayor dificultad en el rescate de estas interioridades reside en acceder a los escritos de las religiosas. A pesar de que se han hecho muchos avances en el acceso a archivos privados, no existen garantías de que quienes los rigen los abran a un número amplio de

<sup>2</sup> Respecto a la escritura conventual femenina, véase Electa Arenal y Stacie Schlau, *Untold Sister: Hispanic Nuns in Their Own World*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989; Isabelle Poutrin, *Le Voile et la Plume. Autobiographie et Sainteté Féminine Dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa Velásquez, 1995; Sonja Herpoel, "Un mar de misterios: La religiosa española ante la escritura", en Iris Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, t. IV, *La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al s. xviii)*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 205-224, y *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*, Ámsterdam, Rodopi, 1999; E. Nieves Baranda, *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*, Madrid, Arcos, 2005; Sor María Victoria Triviño, osc, "Navidad en las Clarisas. Sermones, iconografía y representaciones", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares*, Madrid, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2009; María Dolores Pérez Baltasar, "Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la edad Moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 20, 1998, pp. 129-143; Antonio Castillo Gómez, "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada", *Viaspiritus*, núm. 6, 1999, pp. 103-119; Asunción Lavrin, "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 2000, vol. 22, pp. 49-75; "La religiosa y su confesor: Epistolario de una clarisa mexicana, 1801-02", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 105, 2012, pp. 455-478; "La celda y el siglo: epistolas conventuales", en M. Moraña (ed.), *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh, Pennsylvania, 1996, pp. 139-159; *Brides of Christ. Conventual life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 310-349; Jennifer Eich, *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Agueda de San Ignacio, 1695-1756*, Nueva Orleans, University Press of the South, 2004.

investigadores. También hay que contar con la pérdida de fuentes por voluntad de las religiosas o por simple inercia histórica.<sup>3</sup> Son pérdidas irreparables que hacen el camino más difícil. Sin embargo, por el momento seguimos avanzando.

Varias rutas historiográficas nos llevan de la mano al mundo espiritual de las religiosas: sus biografías, autobiografías, los escritos sobre sus experiencias espirituales y sus cartas y poesías. A primera vista parecería que las biografías son productos de biógrafos que construían una figura modelada al gusto de la época, una monja ideal, y no necesariamente correspondiente a la verdadera personalidad de la religiosa. Aunque hay mucho de cierto en esto, tengo en cuenta que los biógrafos utilizaron fuentes emanadas de las religiosas y de su comunidad. No estaban construyendo castillos totalmente artificiales. En las biografías encontramos pasajes completos de carácter autobiográfico, así como escritos espirituales, poesías y cartas que permiten rescatar en parte la intimidad de la biografiada. Esto es lo que encontramos en Carlos de Sigüenza y Góngora (*Paraíso occidental*), donde inserta la vida de la española Marina de la Cruz, a cuya inspiración y dedicación se debió la fundación del primer Carmelo femenino en Nueva España. Para mencionar sólo algunas, en España las biografías de las carmelitas madres Mariana, María, y Margarita Escobar, y la madre Mariana de San José, del convento de la Encarnación de Zaragoza publicadas por fray Roque Alberto Faci en

<sup>3</sup> Véase por ejemplo una quema de papeles de las religiosas agustinas descalzas de Murcia a la que se refiere el padre Luis Ignacio Zevallos, sj: "Se quemaron en el convento tantos tesoros cuantos papeles hubieron a las manos de un padre espiritual antiguo de aquellas religiosas, ya difunto, en que había escrito lo más singular que en virtudes y excelencias había en ellas conocido y experimentado". Introducción que hizo Luis Ignacio Zevallos, sj, *Pasión de Cristo comunicada por admirable beneficio a la madre Juana de la Encarnación religiosa agustina descalza en el convento de la ciudad de Murcia*, Valencia, Joseph Thomas Luca, 1757, s. p.; Isabelle Poutrin, *op. cit.*, pp. 153-154. En Nueva España y España también se han perdido muchas posibles fuentes debido a la voluntad expresa de las escritoras y a la claustroación del siglo XIX.

el siglo XVIII, se basan en “apuntamientos” y papeles similares guardados en el archivo conventual y en manos particulares de otras religiosas. Otra biografía con materiales similares es la de sor Martina de los Ángeles y Arilla, dominica de la villa de Benavente, Zaragoza.<sup>4</sup> En México fray Agustín de la Madre de Dios, fray Pedro Salmerón y Pedro Joseph Cesati se incorporan a este género, al cual también se añaden los nombres de varias monjas biógrafas.<sup>5</sup> En realidad, la variedad de fuentes es notable y aquí sólo puedo examinar algunas de ellas, escogiendo varios de los temas sugeridos dentro de esos espacios interiores.

<sup>4</sup> En el prólogo de las vidas de la Madre Mariana, Sor María y Margarita Escobar, fray Roque escribe que estos apuntes y papeles tenían una vida a veces precaria y cómo se llegaban a perder. Añade cómo algunos documentos se archivaron en el convento, pero otros se perdieron por estar en manos de una religiosa que se los dio a un religioso para que escribiera una biografía y nunca regresaron al convento. Véase “Prólogo a la Vida de la Venerable Sor María Escobar y Villalba hija de la venerable Mariana de Villalba”, en fray Roque Alberto Faci, *Vida de la V. María Villalba y Viente y las de sus tres hijas...*, Pamplona, Pascual de Ibáñez, 1761, p. 79. También, del mismo autor, *Vida de Sor María Francisca de S. Antonio (en la vida de Pedro y Cascajares) religiosa del convento del orden de la Purísima Concepción de la villa de las Cuevas de Canarte en el reyno de Aragón*, Zaragoza, Oficina de Joseph Fort, 1737; doctor Diego de Torres Villarroel, *Vida ejemplar de la venerable madre Gregoria Francisca de Santa Teresa*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1793. Las biografías y autobiografías de religiosas son muy abundantes en España en los siglos XVII y XVIII. Véase Isabelle Pouttrin, *op. cit.*

<sup>5</sup> A modo de ejemplos, véase José Gómez de la Parrra, *Fundación y primero siglo. Crónica del primer convento de Carmelitas Descalzas de Puebla, 1604-1704*, México Universidad Iberoamericana/Comisión Puebla V Centenario, 1992; fray Joseph Gómez, *Vida de la venerable Madre Antonia de San Jacinto, monja profesora de velo negro e hija del real religiosísimo convento de santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Viuda de Bernardo de Calderón, 1689; Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, Carmelita descalza de la ciudad de los Ángeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675. Para las monjas cronistas, véase Manuel Ramos, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997; Rosalva Loreto López, “Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Puebla, Universidad de las Américas/ Archivo General de la Nación, 2002.

Se me antoja que al hablar acerca de los escritos personales de las religiosas debo dedicarle algunas palabras al cuarto propio como espacio de la escritura. La escritora inglesa Virginia Woolf se hizo conocida, entre otras cosas, por haber definido la necesidad que las mujeres tenían de una habitación propia, un espacio al cual se pudieran retirar de la vida familiar o del mundo en general, y expandir las alas de su creatividad.<sup>6</sup> Las religiosas tuvieron ese cuarto propio por siglos. Fue su celda, a donde se podían retirar para construir otro espacio más espiritual en el cual el alma podía seguir sus caminos hacia sus más altos fines.<sup>7</sup> En 1759 María de Jesús Felipa, del convento de San Juan de la Penitencia, en la ciudad de México, escribe sobre la tranquilidad que experimentaba cuando se retiraba a un cuartito de la tribuna donde quedaba asegurada su soledad para sus comunicaciones espirituales.<sup>8</sup> Un escritorio, una pluma y un tintero, con la posibilidad de una vela en la noche, constituyeron la base de arranque para el escape intelectual que ocurría en el tiempo que se podía robar a las actividades. El papel y el tiempo fueron posiblemente restringidos, pero ambos fueron utilizados con eficiencia y con una gran dosis de compromiso personal dentro de ese recinto propio.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Virginia Woolf, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

<sup>7</sup> María Isabel Viforcós Marinas, “Las reformas disciplinarias de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal”, en Manuel Ramos Medina (ed.), *El monacato femenino en el imperio español*, México, Condumex, 1995, pp. 523-535; Mina Ramírez Montero, “Del hábito y de los hábitos en el convento de Santa Clara de Querétaro”, en Ramos Medina, *op. cit.*, pp. 565-572; José Gómez de la Parra, *Fundación y Primero siglo...*, ed. cit., véase descripción de las primeras celdas en pp. 75-76.

<sup>8</sup> María de Jesús Felipa, Diarios, Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán, Celaya, México, Fondo Provincia, Manuscritos, caja 5, núms. 9, 10 y 11, y caja 6, núms. 12, 13, 14 y 15. Cita de septiembre de 1759, fs. 162-162v.

<sup>9</sup> La madre Serafina Andrea Bonastre, fundadora del convento Carmelita de La Encarnación, en Zaragoza, tenía un cajoncito en un bufete y en él guardaba sus papeles, los cuales pocas otras religiosas conocían. Véase Raymundo Lumbier, *Vida de la Vene-*

---

La religiosa escritora tenía otros espacios propios: su imaginación, afectividad y entendimiento, donde recibía las comunicaciones divinas y alcanzaba el sosiego del alma. Los camarines o castillos interiores se popularizaron a través de los escritos teresianos y gran número de escritoras se ubicaron cómodamente en sus refugios interiores. Por ejemplo, en la ciudad de México, la franciscana María de Jesús Felipa se refiere a “un camarín” que se le hacía como una pieza muy alhajada o al “huerto interior de su alma” como los espacios donde reina Dios y donde se alojan todos los seres divinos con quienes decía dialogar.<sup>10</sup> Hay también otro espacio que deseo introducir como tema de reflexión. Es el propio cuerpo de Cristo a donde se accede a través de la llaga de su costado, una metáfora de raíz medieval favorita de las plumas femeninas cristianas. El “alma” de la religiosa se nos representa en sus propios escritos como introduciéndose en el cuerpo de Cristo, fortaleciéndose con su sangre y yéndose al corazón, el espacio más íntimo y apreciado en el cual lograba su última purificación.<sup>11</sup> Fernando Rodríguez de la Flor ha llamado al corazón una víscera barroca, lugar donde el imaginario de la época moderna situaba el centro de la afectividad y regulación de toda relación entre lo interior y lo exterior.<sup>12</sup> El corazón de Cristo era el albergue donde todas deseaban hallar su reposo y a cuya posesión iban dirigidos sus escritos y

---

*rable madre Sor Serafina Andrea Bonastre, fundadora del convento de La Encarnación... de la observancia de N. Señora del Carmen de... Zaragoza, Zaragoza, Juan de Ybar, 1675, p. 120. Aunque el detalle de cómo se guardaban estos papeles es raro en las fuentes, es de esperarse que todas las escritoras tenían lugares privados para sus escritos.*

<sup>10</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, septiembre de 1759, f. 162v; diciembre de 1752, fs. 142-142v.

<sup>11</sup> A modo de ejemplo, la madre María Escobar y Villalba, carmelita zaragozana, frecuentemente se ve en el corazón de Cristo y, de hecho, en todo su cuerpo. Igualmente, Cristo invade el suyo y utiliza su corazón como almohada. Véase fray Roque Alberto Faci, *op. cit.*, pp. 250, 260-261, 288.

<sup>12</sup> Fernando Rodríguez de la Flor, *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgica en el Barroco hispano*, Madrid, Akal, 2012, pp. 225-251.

sus oraciones. Así que deseo incluirlo en el catálogo de los espacios donde se encuentra la más recóndita intimidad de los senderos interiores como una propuesta para expandir la geografía de los mismos, porque las religiosas nos tienen acostumbradas a desafíos conceptuales en su muy compleja escritura. Ejemplo de ello es la conceptualización del alma en la pluma de sor María Marcela Soria, capuchina de la ciudad de Querétaro, quien problematiza la noción del alma como espacio y como ente con vida propia. Como ente es esencia del ser humano, capaz de encontrarse con Dios en “un lugar secretísimo donde sólo el alma y Dios entran”. Pero el alma es también espacio donde se entraba como en un templo, y donde ella disponía diferentes formas de reverenciar a Dios, quien se encerraba en ese espacio donde nadie más podía entrar. Y ese espacio-alma es tan propio que se vuelve una realidad doméstica muy semejante a su celda.<sup>13</sup> En estos complicados espacios es donde se lleva a cabo el acto de concebir el contenido de la escritura.

### La escritura y la escritora

Pasemos ahora al análisis del acto de escribir que siempre me ha interesado como primera puerta de entrada al mundo interior. Como dijo Marshall McLuhan, el medio es el mensaje,<sup>14</sup> y lo primero que

<sup>13</sup> María Marcela Soria, *Vida de la Madre María Marcela, religiosa capuchina del convento de Querétaro [1844]*, México, Biblioteca Nacional, f. 124. En fs. 134-135 el Señor entra en el alma, donde se le ha preparado una excelente comida que acepta sentándose a la mesa. En esa pieza se ponían adornos simbólicos, como cinco candiles que significaban la mortificación de los cinco sentidos. Las capuchinas mexicanas utilizan metáforas de la vida cotidiana para explicar sus prácticas devocionales. Para mayor información acerca de esta religiosa y sus escritos, véase Asunción Lavrin, “María Marcela Soria: una Capuchina queretana”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, BUAP/UDLA, 2006, pp. 74-92.

<sup>14</sup> Marshall McLuhan, *The Medium is the Message*, Nueva York, Random House, 1967.

---

históricamente encontramos fue la explosión de escritos y escritura sobre mujeres enclaustradas en los siglos xvii y xviii. Los escritos más íntimos de las religiosas se conocen como escritura de mandato, ya que en la mayoría de los casos, y con muy notables excepciones, fueron llevados a cabo por orden de sus confesores y directores espirituales. “Mandato” implica significados de estímulo y vigilancia al mismo tiempo. Y fuera negativo o positivo, este “mandato”, por ser fuente de muchos escritos, demanda análisis de su significado. Veamos una explicación del mandato por un “mandatario” del siglo xvii, Raymundo Lumbier, de la Sociedad de Jesús, y editor de los escritos de Serafina Andrea Bonastre, fundadora del convento de La Encarnación de observancia del Carmelo, en Zaragoza, España. Él nos dice que quienes escriben han recibido favores especiales de Dios y necesitan revelarlos, pues:

Al descubrirlos, está expuesto mayormente si son gente sin letras, a ilusiones y engaños del común enemigo, de que ojalá no hubiera tantas experiencias. Por lo cual, los prelados, para satisfacerse de la solidez de la virtud de los tales, le ordenan, y a veces en virtud de santa obediencia les mandan, que den cuenta a tal religioso docto y grave y experimentado de su modo de oración, de las virtudes en que más particularmente se ejercitan de las tentaciones del enemigo [...] porque de la razón que de esto les dan coligen si sus virtudes son macizas o si son superficiales, o qué modo de virtudes son. [...] *Y no conviene que semejantes cosas queden sepultadas en perpetuo silencio, sino que se manifiesten y salgan a la luz para gloria de Dios, y para que otros se animen a servirle con grande perfección, y entiendan que la virtud y la santidad no es cosa tan inaccesible como muchos se imaginan.*<sup>15</sup>

Para 1675, cuando se publicó esta biografía, se iba superando el concepto de mandato de escritura

<sup>15</sup> Raymundo Lumbier, *op. cit.*, pp. 164-65. Cursivas mías.

como mero vehículo de caso de conciencia y conocimiento para el confesor. La escritura iba tomando un carácter más público y didáctico. Se validaba la ortodoxia con el visto bueno que se otorgaba a lo que se estimaba como valioso por su carácter ejemplarizante, y como fuente de ortodoxia la imprenta se encargaba de extenderla a un público lector cuyo número iba en rápido aumento.<sup>16</sup>

El lugar común de la escritora fingiendo su falta de capacidad para escribir ya ha sido juzgado como parte de una retórica de la femineidad producto de los tiempos. El mejor testimonio de su capacidad intelectual eran sus mismos escritos, donde el lector apreciaría una multitud de virtudes fundamentales, tanto de la escribiente como del contenido de su mensaje religioso.<sup>17</sup> Cuando el padre Lumbier se dio a la tarea de publicar los escritos de sor Serafina A. Bonastre pensaba en lectores, precisamente porque ya estaban tomados en consideración durante la edición. El mensaje de la religiosa era asequible, comprensible, e imitable, y por tanto digno de ver la luz. Es lamentable comprobar que en Hispanoamérica la mayoría de esos escritos permanecieron ocultos o fueron material de primera mano para los autores hombres de crónicas o biografías. La situación en España fue gratamente diferente. Ya desde el siglo xvi España contaba con una serie de voces femeninas impresas, proceso que se fortaleció durante el siglo xvii.<sup>18</sup> Esto no quiere decir que las objeciones a la escritura de monjas no existieran. A regañadientes dieron algunos el visto bueno. Los dictaminadores eran hombres entrenados en objetar a la autoría femenina. El padre Diego de Salazar y Cadena, teólogo de la Universidad de Salamanca y examinador sinodal del arzobispado de Toledo, opi-

<sup>16</sup> Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, pp. 50-76. Herpoel subraya el creciente interés en las biografías y autobiografías y su apogeo durante el siglo xvii. Véase también Isabelle Poutrin, *op. cit.*

<sup>17</sup> Raymundo Lumbier, *op. cit.*, p. 162.

<sup>18</sup> Lisa Vollendorf, *Women Writers in Early Modern Spain*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

---

nando sobre *Huerto del celestial esposo*, de Constanza Osorio (1686), la consideraba obra muy a propósito para la enseñanza de la religión a las profesas, pero declaraba que le causaban temor “las obras que nacen de origen femenino”, añadiendo después que *Huerto* era de más admirar, dado “lo desesperanzado del sexo femenino para estos puntos”.<sup>19</sup> Antonio Prats, dictaminando sobre *la Exposición... sobre los SS Cuatro Evangelios* (1694) de la erudita dominica catalana Hipólita de Rocabertí, confesaba estar lleno de cierto rubor y confusión “que una señora religiosa pudiese alcanzar tan gran sabiduría, y con tanto acierto y piedad”.<sup>20</sup> Por su parte, en 1723, Diego de Arce, también catedrático de Teología, repetía el mensaje en su dictamen del *Despertador del alma religiosa*, de la madre agustina Juana de la Encarnación, diciendo que “lo que ocultó su lengua para su mayor seguridad, fuera de sus confesores, para las demás criaturas, dispuso el cielo, por medio de la obediencia, se explicare en sus escritos, siendo su lengua su pluma o, por mejor decir, la misma lengua de Dios, sin entenderlo ella, [la que] habló por su pluma con la mayor expresión y velocidad”.<sup>21</sup> Obviamente la resistencia existía, pero la venció la popularidad de su mensaje devocional. Si algunos se empeñaban en negarles luz propia a las escritoras conventuales y definir las como simplemente vehículos de un entendimiento superior, no se dieron cuenta de que el medio, las religiosas escribientes, tenía tanta fuerza como el mensaje, y de hecho su carácter como vehículo era precisamente lo que creaba nuevas circunstancias y nuevas consecuencias. La mujer con

<sup>19</sup> Constanza Osorio, *Huerto del Celestial esposo*, Sevilla, Thomas López de Haro, 1686. Censura de fray Diego de Salazar y Cadena, s.p.

<sup>20</sup> Hipólita de Jesús Rocabertí, *Exposición literal, mystica, y moral sobre los lugares más selectos de los SS. Cuatro Evangelio*, Valencia, Palacio Arzobispal/Jaime de Bordazar, 1694. Dictamen, s.p., 1695.

<sup>21</sup> Juana de la Encarnación, *Pasión de Cristo comunicada por admirable beneficio a la madre Juana de la Encarnación*, 3a. ed., Valencia, Joseph Thomas Lucas, 1757. 1a. ed., 1720.

la pluma en la mano emerge triunfante en la edad moderna y se valida desafiando el enclaustramiento físico y abriendo las puertas para el reconocimiento de una autoría femenina más extensa —fenómeno que siguió tomando impulso en el siglo XVIII—. El mensaje es no sólo lo escrito, sino también la religiosa-vehículo cuya vida y frutos intelectuales tuvieron consecuencias personales o sociales que hoy nos reúnen en esta sala.

Ahora bien, ¿cómo veían las religiosas mismas el acto de escribir? ¿Lo sufrían o lo disfrutaban? Aquí es donde entramos en el reconocimiento de la subjetividad y creatividad femenina. La respuesta no es uniforme ni sencilla. De hecho, en esos diarios espirituales se repite con frecuencia que el acto de escribir era un sufrimiento, un deber, parte de una penitencia prolongada. Tales expresiones son una fachada convencional que oculta una verdad interior mucho más compleja. La realidad es que aquellas que se quejaban no dejaban de escribir. La escritura tuvo que ser de algún modo incómoda, pero si transcendemos esas expresiones y nos remitimos a los textos mismos, nos damos cuenta que también fue imprescindible válvula de escape, y como extensión personal, parte esencial del compromiso espiritual de aquellas que la ejercieron. Así lo entendieron la sevillana madre María de San José, que sufrió física y moralmente por retener la libertad de expresarse y escribir, y sor Juana Inés de la Cruz, que se le hermanó espiritualmente en la defensa de su libertad de ser y escribir.<sup>22</sup>

La esencia del compromiso de la escritura no fue solamente el confesor mandatario sino el pago de la deuda de una obligación religiosa inaplazable: el voto de obediencia dado en el momento de profesar y entendido como la negación de sí mismas y el temor de caer en la soberbia. La obediencia no

<sup>22</sup> Respecto a María de San José, la española, véase Mary Elizabeth Perry, *Gender Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 85-90.

era la que se debía al confesor sino a Dios. “¿Quién soy yo para negarme a escribir cuando oigo la voz de Dios?”, dirían las religiosas. El director espiritual de María de Jesús Felipa reclamaba que la escritura de cada uno de sus cuadernos era, en sí, prueba del ejercicio de humildad y obediencia a despecho de cualquier incomodidad o rebeldía.<sup>23</sup> En el caso de esta religiosa siempre parece haber existido una situación conflictiva con su director espiritual en cuanto a la obligación de escribir y aun a su dirección espiritual. Se le quitaba la obligación, se la devolvía, surgían quejas al respecto, pero al mismo tiempo María de Jesús Felipa seguía escribiendo y arguyendo que escribir era la fuente de su felicidad y premio espiritual porque establecía su conexión con Dios y el mundo divino.<sup>24</sup> Esta y otras religiosas escribían para obedecer a Dios, a sí mismas y a su confesor, en ese orden jerárquico.<sup>25</sup> Escribir no era un fin literario para darse a conocer o verse aplaudidas, ni siquiera en una erudita como la madre Rocaberti. Escribir era una necesidad espiritual que validaba la verdad que habían percibido; que les daba la oportunidad de defender esa verdad que creían poseer de quienes dudaban, y que les permitía elevarse espiritualmente con sus propias fuerzas tomando como base lo que habían leído y aprendido y lo que habían intuido dentro de los cánones de su fe.<sup>26</sup>

Juana de la Encarnación, descalza agustina del convento de Murcia, y autora de *La pasión de Cristo*, nos dice: “Habiendo ayer dejado de escribir me sobresaltaron grandes temores, dudas, conturbaciones, tentaciones, si serían estas cosas ilusiones [...] que así todo sería efectos de mi soberbia y engaños del Demonio [...]”. Superando sus dudas se obligaba

<sup>23</sup> María de Jesús Felipa, Diarios, noviembre de 1751, f. 136v.

<sup>24</sup> Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, p. 102. Herpoel ha señalado que la obediencia no era inmediata o incondicional, y que la voluntad de rebelarse fue muy fuerte en algunas escritoras españolas.

<sup>25</sup> María de Jesús Felipa, Diarios, enero de 1752, fs. 2r-3r.

<sup>26</sup> Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, pp. 110-116.

a escribir por obediencia, y al escribir superaba su inquietud. De hecho, experimentaba gran facilidad el mensaje que decía recibir de Dios.

Veo lo que su Majestad me da entender con un modo de impresión como si pusiera un sello en medio de mi corazón que con solo una mirada o vista lo penetró todo y por medio de aquel conocimiento claro, pacífico, sereno, con la luz que su Majestad da a mi alma; conoce sin ser necesario tiempo, y aprende más que si por muchos años estuviera empleada en buscar consideraciones, que le fueran como una cosa muerta en comparación de este conocimiento.<sup>27</sup>

Entonces, era imposible resistir el impulso a escribir a despecho de las zozobras que experimentaba. Metafóricamente, dice que cuando escribe “era como si otra persona me gobernara la mano”. Su mano era la sierva de su propio entendimiento, de su propia comprensión del mensaje que Dios le daba a entender a través de sus ojos, y que imprimía el conocimiento en la víscera barroca por excelencia. Una vez que ese conocimiento entraba en ese aposento, ella era la dueña de la palabra y la escritura.

Iguales sentimientos encontramos en los diarios de María de Jesús Felipa, que sabemos escribía por mandato ineludible porque algunos la consideraban ilusa. Tuvo que enfrentarse a sus inhibiciones figuradas en forma de demonios que se burlaban de ella por escribir lo que le decían era inútil y despreciable, pero tras ese artificio literario, rebatiendo a esos demonios metafóricos que repetían lo que probablemente algunas personas le habían dicho acerca de su empeño en escribir, triunfa su voluntad y nada menos que por 21 años. En 1752 esta religiosa

<sup>27</sup> Juana de la Encarnación, *op. cit.*, pp. 124-126, 142. La pasión de Cristo es el tema fundamental de las meditaciones de las religiosas y para Juana de la Encarnación; en sus propias palabras, la meditación era el pan de su entendimiento y la imitación de Cristo el alimento de su alma.

---

confesaba que la escritura le costaba trabajo, pero al mismo tiempo la liberaba y le quitaba los dolores corporales y espirituales, llevándola al convencimiento de que escribir era deseable porque esa tarea era del agrado de Jesucristo.<sup>28</sup> Siete años después, en septiembre de 1759, escribe “con ligereza” con la ayuda de sus custodios, y en diciembre del mismo año sigue experimentado esa sensación de serenidad a medida que iba escribiendo siguiendo el llamado de su esposo “con toda libertad”.<sup>29</sup>

Prevenidas de los posibles peligros no sólo de la soberbia sino de la ortodoxia, estas mujeres utilizaban armas que conocían bien. Y una de ellas era hablar por Dios. Así Martina de los Ángeles escribe: “Dile a tu confesor que no ponga dudas en lo que Yo puedo hacer, que yo puedo lo que quiero y no hay quien me pueda ir a las manos para que no hagan en mis siervos lo que yo quisiere”.<sup>30</sup> No podemos olvidar quién es su primer lector, y cómo la religiosa está empeñada en un diálogo con su interlocutor, de cuya respuesta dependía la supervivencia de lo que escribía. Mantener la integridad del contenido de su escritura era una batalla silenciosa pero per-

<sup>28</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, enero de 1753, f. 3v

<sup>29</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, septiembre de 1759, f. 162; diciembre de 1759, f. 264. “Lo que fui haciendo no era yo sino Dios en mi ejecutaba lo que era de su agrado porque en esto conocía yo misma no tenía diligencia mía, sino que iba siguiendo aquel amoroso llamamiento y así ejecutando lo que penetraban las potencias me puse a escribir en aquel resignado ánimo y conforme gusto de mi esposo teniendo en este ejercicio levantada la mente parte superior delante de mi verdadero y pacífico dueño, y así todo sereno fui escribiendo *con toda libertad* el cuaderno estando bien divertida.”

<sup>30</sup> Martina de los Ángeles supo cómo responder a esas dudas. Ante el cuestionamiento de su confesor, escribe una respuesta no propia, sino de Cristo. Según ella escribió, Jesucristo le envía un mensaje al confesor. Con esa respuesta se sosegó el confesor. Hay que admirarse de cómo ésta y otras religiosas usaron la autoridad divina para legitimarse, encontrando la respuesta precisa y dándosela al confesor no personalmente, sino por boca de una autoridad muy superior a ambos. Véase fray Andrés de Maya Salaberría, *Vida prodigiosa y admirable ejercicio de virtudes de la venerable Madre Sor Martina de los Ángeles y Arilla, ... convento de Santa Fe de Zaragoza, Orden Predicadores...*, 4a. impr., Madrid, Blas de Villa-Nueva, 1712, p. 84.

sistente. Su “yo” usa a Dios —YO con mayúscula— como su medio para sobrevivir y, de hecho, triunfar en su objetivo. En la obediencia estaba el norte de las religiosas, y la mayor obediencia era la que se debían a sí mismas como transmisoras de un mensaje que no por estar arropado en vestimentas “divinas” dejaba de ser suyo propio.

Es a través de la escritura que llegamos a las múltiples temáticas que ocuparon los espacios interiores de las religiosas. Entre ello deseo dedicar atención al de la disciplina corporal y la idea de sufrimiento por ser lugares comunes en las biografías, autobiografías y diarios espirituales de las religiosas españolas y americanas, tanto en el siglo xvii como en el xviii.<sup>31</sup> El padecer que se experimenta a través de la penitencia del cuerpo se hermana con el gozar espiritual, y sentimientos que son aparentemente antitéticos se abrazan en el camino que lleva al amor divino y se entrelazan apretadamente haciendo un nudo que mantiene la coherencia interna de la escritura y la integridad espiritual de quienes escriben.

### Cuerpo y espíritu: la disciplina conventual

Entre la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad del espíritu siempre existió un divorcio que se remonta a la patrística cristiana. Para llegar a lo más interior del alma y a las infinitas posibilidades de comunicación con Dios, tenían las religiosas que resolver la relación con su cuerpo y sus tentaciones. Mucho se escribió entonces y bastante se ha escrito hoy en día sobre la problemática del cuerpo humano como obstáculo para la espiritualidad y como

<sup>31</sup> Sonja Herpoel apunta la conexión entre escritura y el sacramento de la penitencia. Se refiere a ese sacramento en su acepción más general y no a la penitencia corporal. Escribir conducía a las religiosas a experimentar una purificación a través de la cuenta de su conciencia, una tarea a la que estaban acostumbradas, y sugiere que la autobiografía nació de esa actividad. Véase Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, pp. 92-101.

medio de inscribir en el cuerpo la voluntad de sufrir por Jesucristo. El discurso del dolor es un componente esencial del cristianismo, y así lo entendieron mujeres como Catalina de Siena y María Magdalena de Pazzi. La teología moral que se desarrolló desde el siglo XVI y se refinó durante la contrarreforma católica heredaba mucho de la teología escolástica en su desprecio hacia la carne, y contribuyó a la reinterpretación del sacramento de la penitencia como un castigo de la materialidad del cuerpo. De ahí que en los conventos femeninos se introdujera el tema de la disciplina corporal como resultado de la conjunción de la teología y de la medicina, ya que las teorías humorales le entregaban un discurso médico que definía a las mujeres —psicológica e intelectualmente— como impedidas, e inferiores biológicamente, y les exigía un mayor esfuerzo para vencer el arrastre de su cuerpo y allegarse a la perfección de Dios. Añádase a estas dos corrientes intelectuales el imperativo religioso barroco de imitar en propia carne la pasión de Cristo, y no solamente durante cuaresma, sino a diario, y el resultado es la sacralización de la penitencia.<sup>32</sup>

La práctica de disciplinas corporales en los conventos femeninos se difundió durante el siglo XVII y seguía vigente durante el XVIII en todo el mundo hispanoparlante a pesar de que en ningún tratado de teología moral se recomendaba la violencia corporal como forma de expiar los pecados o cumplir con el sacramento de la penitencia. Los tratados de teología moral definían el sacramento de la penitencia como virtud que inclinaba a detestar el pe-

<sup>32</sup> María Marcela Soria, *op. cit.*, f. 138. Sor María Marcela somatiza su espiritualidad y escribe que en Semana Santa “empezaba a tener en todo el cuerpo agudísimos dolores, de manera que parecía tener todos los huesos disueltos y como fuera de su lugar; la cabeza con tales dolores como si la tuviera penetrada toda de espinas, la garganta oprimida con un dogal y [...] hasta las uñas y manos [...] no quedaban sin tormento y con esto una debilidad y flaqueza tan extrema que la vida parecía acabarse por instantes, especialmente el viernes santo con el cual me falta muy poco para dar el último aliento [...]”.

cado y como medio de sobreponerlo. En la ley de gracia el sacramento de la penitencia “es medio necesario para la salvación”. Presupone la confesión y demanda contrición o detestación del pecado.<sup>33</sup> Todos los canonistas insisten en la necesidad de sentir dolor espiritual por los pecados antes de irse a confesar —el acto de contrición que se hace por amor de Dios—, y quien con ese dolor se confesara y renunciara a sus pecados recibiría el verdadero perdón. La satisfacción sacramental era la penitencia impuesta por el confesor. Para los consagrados a Dios la penitencia era parte de la vía purgativa.<sup>34</sup>

Ya desde el siglo XVI la disciplina corporal, que nunca fue parte de la satisfacción sacramental de la penitencia, se convierte en rasero para medir

<sup>33</sup> Francisco Apolinar, *Suma Moral y Resumen Brevisimo de todas las obras del doctor Machado que redujo... el padre Francisco Apolinar de los clérigos reglares menores, lector de Teología de sus colegios de Salamanca y Alcalá*, Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1661, pp. 120-132. “Los efectos de este sacramento son tripartitos: Confiere la gracia santificante remisiva por la cual se perdonan todos los pecados cometidos después del bautizo; quita el temor de la pena eterna impartiendo resistencia para las tentaciones, y revive las buenas obras llevadas a cabo por el sujeto penitente”, p. 132.

<sup>34</sup> De acuerdo con un tratado de Teología Mística impreso en México en 1594, el pecado se dejaba detrás tomando la vía purgativa, que limpiaba los mismos. Esa limpieza necesitaba “dolor” y arrepentimiento. Era una vía aconsejable a aquellos consagrados a Dios. “Pues sepas que esta vía purgativa [...] no es otra cosa sino un dolor no común, más crecido, tomado voluntariamente por los pecados con profunda humildad [...]”, *Mística Teología*, compuesta por el Seraphico Doctor S. Juan Buenaventura, México, Pedro Balli, 1575, cap. Primero, s.p. Véase también otros tratadistas como fray Joseph Faustino Cliquet, *La Flor del Moral... de la Teología Moral*, Madrid, Antonio Sanz, 1733, p. 42; fray Pedro de Ledesma, *Primera parte de la Summa en la cual se cifra y suma todo lo que toca y pertenece a los sacramentos*, Zaragoza, Casa de Lucas Sánchez, 1611; fray Henrique de Villalobos, *Summa de la Theologia Moral y Canónica*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1637; fray Francisco Echarri, *Directorio Moral*, 6a. impr., Vich, Pedro Morera y Geroa, Narciso Oliva, 1755, pp. 97 y 182; Juan Martínez de la Parra, *Luz de Verdades católicas*, Barcelona, Rafael Figuro, 1795, pp. 304-384. Echarri explica que los actos del penitente son dolor, confesión y satisfacción, o sea, penitencia, añadiendo que el dolor, como emoción, es parte de la confesión. Véase pp. 100 y 110-111. Véase también Francisco Apolinar, *op. cit.*, pp. 202-203; Francisco Echarri, *op. cit.*, pp. 123-127.

la espiritualidad, especialmente entre las mujeres profesas.<sup>35</sup> Se hizo común el uso del cilicio como un galardón que recibía el apoyo complaciente de muchos directores espirituales y el elogio de cronistas y biógrafos. Cabe aclarar que no todas las monjas se imponían ese tipo de penitencia, pero sí fue común en los conventos de descalzas y se practicaba personalmente en conventos de otra filiación. Tomemos por ejemplo la prolija crónica de las carmelitas de Puebla de los Ángeles en su primer siglo, firmada por su historiador José Gómez de la Parra, que se publicó en 1732. El cronista elogia las penitencias de cilicios, disciplinas y ayunos con que las religiosas de elevadas virtudes maceraban sus cuerpos. Gómez de la Parra escribió que el concepto de padecer atraía a la orden carmelitana porque “mortificación y penitencia” eran su especialidad. Así estas religiosas poblanas, enfermas o saludables, “acometían contra su inocente cuerpo como si fuera delincuente, con ásperas y largas disciplinas [...] con la aprobación de superiores y de sus compañeras de convento”.<sup>36</sup> Delincuente, bruto, vil, despreciable y asociado con los pecados y las artimañas del demonio, el cuerpo pertenecía a la categoría de lo inferior mientras que la voluntad y el conocimiento representaban los planos superiores. Las religiosas novohispanas y españolas se unieron a esa corriente de autoflagelación como evidencia de espiritualidad. Teresa de Jesús nunca estipuló la disciplina corporal. Sin embargo, una de sus discípulas favoritas, Ana de San Bartolomé, se ejercitaba en disciplinas corporales elogiadas por su biógrafo.<sup>37</sup> Tam-

<sup>35</sup> Se suponía que el confesor no podía dar penitencias. Así lo establece Faci, citando fuentes de autoridad canónica. Véase Roque Alberto Faci, *op. cit.*, p. 426.

<sup>36</sup> José Gómez de la Parra, *op. cit.*, pp. 239-277.

<sup>37</sup> Crisóstomo Enríquez, *Historia de la Vida, virtudes y milagros de la Venerable madre Ana de san Bartolomé*, Bruselas, Viuda de Huberto Antonio, 1632, p. 275. La religiosa trataba de redimir las culpas de otros como suyas, y “empezó a castigarse y maltratarse con tanto rigor que parecía increíble”. “La venerable Ana quiso cargar sobre sus espaldas parte de estos trabajos. Crucificábase

bién he encontrado explícita descripción de cilicios y penitencias en las biografías de las españolas sor Juana de la Cruz (capuchina), sor Josefa María García (concepcionista), sor Josefa María de Santa Inés (descalza franciscana), y sor María Francisca de San Antonio (capuchina). Aunque el muestreo es pequeño no me cabe duda que el elogio de la disciplina corporal campeó en España y de allí se esparció a sus virreinos ultramarinos.<sup>38</sup> El castigo voluntario del cuerpo era un medio de obtener el fruto espiritual.

En la espiritualidad femenina barroca el cuerpo castigado, humillado y escarnecido era la forma de penitencia usual y preferida, ya que ejecutando estas penitencias corporales estaban imitando los cada día con nuevas penitencias, con mortificaciones rigurosas. Azotábase cruelísimamente, usaba de cilicios asperísimos y era tanto el rigor con que se maltrataba que era menester que fuese el confesor a la mano muchas veces”, p. 276. En España, algunos místicos hombres también recurren a la práctica del dolor como medio de purificación. Maureen Flynn cita a Pedro de Alcántara, Bernardo de Laredo, Juan de la Cruz, Pedro Ciruelo y Pedro Covarrubias entre los autores que proponen que el dolor es parte imprescindible de la experiencia mística. Véase Maureen Flynn, “The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism”, en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, núm. 2, verano de 1996, pp. 257-278.

<sup>38</sup> Roque Alberto Faci, *op. cit.*, pp. 461, 496; Joseph Vela, *Vida de la venerable Madre Sor Josepha María García, Abadesa que fue del real convento de Capuchinas de Castellón de la Plana en el Reyno de Valencia*, Valencia, Imprenta de la Viuda de Antonio Bordazar, 1750, pp. 300-304; Thomas Vicente Tosca, *Vida, Virtudes y Milagros de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés, religiosa descalza del ejemplarísimo convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de la Villa de Beniganim*, Valencia, Joseph Esteban Dolz, 1737, pp. 312, 314; Diego Camuñas, *Vida admirable de la extática virgen y venerable madre Sor Juana de la Cruz, del monasterio de la Encarnación de Descalzas de la primera regla de la gloriosa madre Santa Clara de quien fue fundadora y vicaria de la villa de Mula*, Orihuela, Jayme Mesnier, 1704, pp. 53, 54, 93; Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena y estrella... Vida de Sor María Francisca de S. Antonio*, Zaragoza, Oficina de Joseph Fort, 1737, pp. 156-65. Véase ejemplos de rituales disciplinarios en fray Ángel de Molina y Castro, *Crónica del religioso observantísimo real monasterio de María Santísima de la Encarnación... villa de Mula*, t. I, Murcia, Imprenta de Felipe Teruel, s. f. Véase las penitencias de sor Juana de la Cruz en las pp. 340-341. Este cronista escribió la historia de este convento en tres tomos y constató las prácticas disciplinarias de sus religiosas.

dolores sufridos por Cristo durante su pasión. La agustina descalza Juana de la Encarnación rogaba al Señor: “Me deis cuantos dolores y tormentos se pueden padecer”. Asimismo pide que Cristo gobierne su vida con “una verdadera mortificación de sus apetitos, pasiones y afectos”. En su exaltado lenguaje clama porque se le conceda sufrir el dolor de la pasión, y se pone a la merced de Cristo cuando escribe: “Aquí me tienes; castiga, quema, abrasa, consume, corta, hiere, con tal que hoy no te desagrade”.<sup>39</sup> Además de estas expresiones contamos con textos que van aún más allá, incluyendo la descripción de las disciplinas contadas por ellas mismas. No son fáciles de encontrar, pero existen.<sup>40</sup> En México, la franciscana Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, compañera de convento y contemporánea de María de Jesús Felipa, se hizo bien conocida por la infatigable batalla que llevó contra su cuerpo y por la cual mereció el título de penitente y gemebunda paloma en el sermón de sus exequias.<sup>41</sup> Su com-

<sup>39</sup> Luis Ignacio Zevallos (ed.), *op. cit.*, p. 153; Juana de la Encarnación, *Dispertador [sic] del Alma religiosa. Manual de Ejercicios, confesiones, soliloquio y meditaciones de la Venerable Madre Juana de la Encarnación, religiosa agustina descalza en el convento observantísimo de la ciudad de Murcia*, Madrid, Oficina Real de Nicolás Rodríguez, 1723, p. 149.

<sup>40</sup> Kathleen Myers, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993, pp. 122-123. Su Hermana Leonor de San José profesó en el convento de Carmelitas de Puebla. Véase su hagiografía en José Gómez de la Parra, *op. cit.*, pp. 362-425. Respecto a sus disciplinas corporales, José Gómez de la Parra escribe sobre sus cilicios y su “espantosa penitencia” reportada a la superiora por otra monja que vivía en una celda contigua. Véase p. 379.

<sup>41</sup> Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *Escritos*, Biblioteca Nacional de México, carta 22, f. 217, explica cómo el sufrimiento de Cristo inspira su deseo de penitencia: “Que daría lástima a todo lo insensible, ver a un inocente Santísimo, desnudo su virginal cuerpo, faltándole los pedazos de la carne, bañado en su bendita sangre, cubierto de amarguísimos dolores, con el desencaje de los huesos [...]”, carta 36, f. 217. Menciona sus propias disciplinas de sangre y subsecuente debilidad en la carta 18, f. 95. En f. 225 describe los ejercicios de tres días con estancia en el coro y salir a comer algo y el último día un pedazo de semita que no fue menester salir del coro y haciendo cada día “por largo tiempo la disciplina, y lo más de rodillas y en cruz, sin hablar,

pañera en el convento, sor María de Jesús Felipa, también practicaba las mismas rutinas y las detalla con mucha precisión en los varios cuadernos que entregaba mensualmente a su director espiritual. Entendía que el ejercicio de la penitencia corporal refinaba su obediencia y era un medio de ennoblecer su vida como religiosa y acercarse a Dios.<sup>42</sup> Ese sacrificio no era sólo por sus propios pecados sino por la salvación de otras almas. Este entendimiento añade una nueva dimensión a la disciplina corporal al extenderla más allá de la subjetividad de la sufriente para acercarla al ejemplo protagónico de Cristo, que se sacrificó por toda la humanidad. Los actos de disciplina de sor María se repiten en los diarios de 1753, 1758 y 1759, con prolijidad de detalles que resultan antitéticos a nuestra sensibilidad moderna, pero que los contemporáneos podían leer y ejecutar sin perturbarse e interpretar como edificantes porque eran parte del ambiente cultural de la contrarreforma. Narradas por la protagonista, las disciplinas consistían en hacer cruces en el suelo con su lengua, lamer los pies de su madre espiritual, recibir golpes de manos de la misma con una vara que levantaba ampollas, soportar el ardor de la cera caliente que su madre conventual derramaba sobre las mismas o sufrir el restriego de un limón sobre las heridas abiertas. También se le ordenaba andar descalza para sufrir el frío del suelo o ponerse garbanzos en los zapatos. Añádase el irse a un patio interior y ponerse en cruz al sol, o darse baños de agua fría que pudieran servir para aminorar las ampollas que crecían en la rasguñada carne; y se tiene una información irrefutable sobre estos ejercicios penales.

ni ver, ni acostar el cuerpo para el sueño, con las incomodidades del ruido de siempre que no falta”. La capuchina queretana sor María Marcela Soria también cuenta en su biografía una de sus debilitantes disciplinas de sangre, que sin embargo, dice, le permitieron amanecer sosegada para comulgar. Véase María Marcela Soria, *op. cit.*, fs. 95-96.

<sup>42</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, noviembre de 1751, fs. 134-135.

El ejercicio de tales disciplinas provocaba sentimientos contradictorios en la franciscana mexicana. A pesar de aborrecerlas por escrito en determinadas ocasiones, continuamente pedía disciplina a su madre conventual. Por otra parte también decía recibir un consejo contrario nada menos que de la voz de Dios, que nos transparenta el choque de emociones que tenía en su alma. Así, en 1752 acusaba a su director espiritual de no complacerse con nada menos que con el destrozo de su cuerpo, situación que la hacía desesperar.<sup>43</sup> Años más tarde escribía que Dios le había dicho: “No pido horas de oración ni que se destrocen los cuerpos ni que hagan excesos, que éstos si conviniere a mi gloria les comunicara el mismo sacramento lo que les convenga a su provecho”.<sup>44</sup> María de Jesús Felipa no prestó atención a estos consejos divinos, pues en los diarios de 1758 y 1759 sigue dando cuenta de las disciplinas.<sup>45</sup> A pesar de su propia renuencia vemos que a través de los años la práctica disciplinaria se vuelve adictiva, aunque se sigue moviendo entre la repugnancia y un sentimiento de dejación estática que la acercaba a una experiencia semimística mientras sufría o ejecutaba la disciplina. Estos excesos de humillación también se practicaban en España.<sup>46</sup>

El ceremonial penal nos presenta a la religiosa no sólo como delincuente frente a Dios sino al mismo tiempo como su propio juez, ya que ella estable-

<sup>43</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, enero de 1752, fs. 2-2v.

<sup>44</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, noviembre de 1759, fs. 225-225v. Igual sentimiento se expresa en María de Jesús Felipa, *Diarios*, 1753, fs. 19v-20. En realidad, su situación era conflictiva; se disciplina pero teme la disciplina; pide proseguirla cuando desea se termine, pero el demonio la criticaba y le dice que de nada le valía; f. 19r, fs. 18-18v, 20 y 21. 1753. Hacía los ejercicios para redimir sus flaquezas, soberbia personal y los acosos que sentía del demonio. Encontramos circunstancias similares en cuanto al uso de penitencias en Roque Alberto Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva...*, *op. cit.*, pp. 461 y 496.

<sup>45</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, 1753, fs. 12v-13. Aquí hay orden de hacer disciplina y expresión de no poder hacerlas incurriendo en “martirio interior” que ofrece en satisfacción de sus pecados.

<sup>46</sup> Ángel de Molina y Castro, *op. cit.*, p. 1036.

ce los parámetros de la transgresión y los medios de punición. Y vale añadir que dado el caso que las disciplinas se continúan de por vida, en un sentido penal no llevaban a una remisión de la transgresión que las originó. El castigo no era racional sino personal y afectivo. Lo peculiar de esta situación es que ofrece dudas en cuanto a quien ejercía la mayor autoridad sobre la acción disciplinaria. El confesor tenía la opción de aprobar una pena, y así vemos cómo el confesor de María de Jesús Felipa le ordena aceptar disciplinas, mandato que ella comunica a su director espiritual, quien al parecer quedaba de acuerdo con las mismas. En último extremo, sin embargo, no eran ellos quienes manejaban el acto de autodisciplinarse, aunque quedaban bien enterados del mismo.<sup>47</sup> Claramente las religiosas que he leído toman decisiones propias dentro del claustro y asumen un papel protagónico en el manejo de su cuerpo tal y cual entendían la intensidad de la penitencia y su propósito, que era el de purgarse y hacerse más limpias y merecedoras de Cristo.

¿Cómo salir de estos calabozos espirituales donde se colocan las religiosas por su propia decisión y por la presión cultural de la religiosidad barroca? Si me he detenido en la disciplina corporal es porque la raíz y objetivo de las prácticas penitenciales fue la popularización de la imitación de la pasión de Cristo, y ambas estuvieron ligadas al tema del amor divino. El amor divino es el motor que impulsa todas las manifestaciones de religiosidad y experiencias espirituales femeninas.<sup>48</sup> La expresión “herida de

<sup>47</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, junio de 1759, f. 103v.

<sup>48</sup> Rosalva Loreto López, “El amor divino y la mística hispanoamericana. Una aproximación a las representaciones emocionales de la feminidad barroca”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Amor e historia. La expresión de los afectos en el mundo de ayer*, México, El Colegio de México, 2013, pp. 275-298. Los tratados sobre el amor divino del siglo XVII tenían precisamente el objetivo de encauzar el alma hacia ese tipo de afecto, despertando en el creyente un amor que sería reciprocado por Cristo y Dios. Al respecto véase Francisco de Sales, *Del amor de Dios*, Barcelona, Antonio Lacavalleria, 1683; Othonis Vaen Concinnata [Oto Vaenio], *Amoris Divini. Emblemata*. Antuerpia, Officina Plantiniana

amor” de Cristo como desgarre y apertura al dolor que implica se convierte en lugar común. Era posible unir la mirra de la mortificación y penitencia a las fragancias de la contemplación.<sup>49</sup> La dualidad dolor y amor cabían dentro de la misma orientación espiritual.

### El amor divino

El amor divino fue un tema fundamental en la cultura espiritual postridentina y que aún corría como savia alimenticia en los escritos femeninos de finales del siglo XVIII. Los tratados de amor divino proliferaron en el mundo católico durante los siglos XVI y XVII, especialmente por la necesidad de reafirmar el canon católico frente a la reforma protestante. Uno de los mejores textos sobre el amor de Dios que he leído es el del franciscano fray Juan de los Ángeles, que publica sus *Triunfos del Amor de Dios* en Medina del Campo, en 1590, y que nos ofrece un puente teológico entre la penitencia y el amor a Cristo.<sup>50</sup> Fray Juan nos dice que “el alma que estuviera bien purgada y enjuta de las humedades de los pecados por la penitencia y la mortificación y bien alumbrada por el ejercicio de la meditación de las criaturas ha de caminar por afectos amorosos y deseos encendidos al beso de su esposo y a los abrazos estrechísimos de su Dios”.<sup>51</sup> La vía purgativa y los ejercicios de mortificación corporal y mental buscan la redención de los pecados como imprescindible para llegar a conocer el amor de Dios. Hay que purgarse y sacarse las humedades de los pecados. Y más adelante fray Juan nos da una de las razones por las cuales aquellos que

Balthasar Moreto, 1660; Alonso Pastor *Soledades del amor divino y dulces laberintos del encerramiento*, Valencia, Herederos de Crisóstomo Garriz, 1655.

<sup>49</sup> Fray Antonio de la Asunción en su aprobación de la obra de fray Roque Alberto Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva...*, *op. cit.*, s.p.

<sup>50</sup> Juan de los Ángeles, *Triunfo del Amor de Dios*, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1590.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 7.

están empapados del amor de Dios hacen cosas irracionales como disciplinas y ayunos. Así dice:

[...] por cierto que no se miden con la razón humana las cosas que los amigos de Dios hacen [que] no solo parecen de hombres ciegos, sino de locos y furiosos. Léase la vida del santo Fray Nicolás Factor, que le conocí y le traté en sus penitencias, azotes y ayunos y cilicios vigilancias y ejercicios espirituales y verse a bien claro cuán ciego el amor y como fundado en razón no la tiene en lo que hace a los ojos de los que carecen de él.<sup>52</sup>

A eso añade que el alma y Dios están empeñados en un duelo, una lucha de amor, y alternativamente se hieren el uno al otro y se cautivan, se enferman y hacen desfallecer y morir por el otro.<sup>53</sup>

De esos sentimientos nace una compendiosa obra escrita por la ya citada madre Juana de la Encarnación, agustina descalza del convento de Murcia cuya *Pasión de Cristo* ya alcanzaba tres ediciones en 1757. En ella escribe la madre: “Ea, mi Dios, pues sois poderoso, atraviese mi corazón la saeta aguda de tus ofensas y mientras me durare la vida no me curéis esta llaga, y herida muera yo de ella; sea siempre este dolor agudo, vivo, penetrante, sin que afloje un punto, antes en cada respiración tome más fuerza”.<sup>54</sup> Si prestamos atención a Juan de los Ángeles y otros místicos y teólogos varones,

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>54</sup> Juana de la Encarnación, *op. cit.*, pp. 160 y 371. Véase Maureen Flynn, *op. cit.*, pp. 257-278. Sobre la violencia en la historia del cristianismo, véase Antonio Rubial García, *La Justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Ediciones de Educación y Cultura/Trama Editorial, 2011. Véase también fray Damián de Jesús, *Compendio de la vida y milagros del glorioso San Pedro de Alcántara, fundador de esta provincia de San José*, Madrid, Domingo García Morras, 1652, pp. 15, 18-19; Jessica Boon, *The Mystical Science of the Soul: Medieval Cognition in Bernardino de Laredo*, Toronto, University of Toronto, 2012. Boon sugiere que el cuerpo fue parte central de la mística del recogimiento en los siglos XVI y XVII, partiendo de la personalidad de Laredo como hombre de ciencias y místico.

no es correcto asumir que el dolor de la penitencia es imprescindiblemente femenino, pero tampoco es sorprendente encontrar este concepto tan arraigado entre mujeres dada la aceptación de esos excesos por biógrafos y el ambiente cultural español que ennoblecía la pasión de Cristo.<sup>55</sup> Si Dios afligía con una mano sanaba con la otra y endulzaba las penas corporales y espirituales con regalos de visiones, inteligencias sutiles y “ternuras singulares”.<sup>56</sup>

Sin embargo, el amor divino no siempre se expresó como dolor. También siguió el sendero de las más finas expresiones de amor casi cortesano que encontramos en los escritos de las religiosas para quienes el amor de Dios fue un afecto recíproco entre ellas y su divino esposo. La interpretación personal del amor divino por cada religiosa hace más complejo este tema que da pie para estudios de mayor profundidad. En algunos de esos textos se humaniza el amor divino haciéndolo comparable al amor conyugal. Las religiosas no tenían problema alguno con una aproximación que les era natural como mujeres, y la mayoría de los biógrafos tampoco objetaba a la expresión de este amor en términos personales. Hay muchos ejemplos en ambos lados del Atlántico. Fray Andrés de Maya Salaberria, biógrafo de sor Martina de los Ángeles y Arilla, dominica del convento de Santa Fe de Zaragoza y fundadora del convento de San Pedro Mártir de la villa de Benavarre, se explayó en la descripción de un cortejo amoroso entre Cristo y la religiosa que tiene toda la familiaridad que parecía conocer entre cónyuges, y apoyado en las mismas palabras de Martina, escribía que Jesucristo tenía las

finezas que “acostumbra pasar en los esposos más amantes de la tierra”.<sup>57</sup> Siempre hay sufrimiento en el amor, y si se hacen penitencias por imitar al esposo que sufre, la misma trae recompensas divinas. Esas recompensas se expresan en formas de comportamiento amoroso por parte del esposo. Maya Salaberria, citando a la religiosa en sus coloquios, describe a Cristo como “fino galán” que le escribía billetes, la dejaba descansar en sus abrazos y le enviaba coros de ángeles con música si estaba desconsolada. La inspiración deriva del muy trajinado Cantar de los Cantares, y el comentarista excusa la inserción de algunos poemas de la religiosa diciendo que “no desdice de lo serio del Amor Divino las poesías [...] aún los más elevados espíritus en sus más profundos éxtasis (sin ser poetas) impelidos con superior impulso, se valen alguna vez de su armonioso metro”.<sup>58</sup> Usando de la poesía, la madre Francisca Gregoria de Santa Teresa (1653-1735) declara su amor a Dios, mientras que en prosa escribe con la agitación de un amor irresistible: “O Señor y Vida mía, [...] mi alma desfallece en el deseo de poseeros. Salud mía! Cuando llegará el día que aparezca para mi tu gloria [...] temo como si no te hubiera de gozar y espero como si ya te tuviera en posesión”.<sup>59</sup> Y en uno de sus poemas dice:

Si las flechas de tu aljaba/ Me tienen de amor muriendo/  
Pues ya me tienes rendida/ Toda por blanco me ofrezco.

<sup>57</sup> Fray Andrés de Maya Salaberria, *op. cit.*, pp. 63 y 66. El autor se basa en extensos escritos que dejó la monja y que nos acercan a su intimidad espiritual.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>59</sup> Diego de Torres Villarroel, *Libro Segundo de la Ejemplar Vida de la venerable madre Gregoria Francisca de Santa Teresa*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1798, p. 23. En la página 22 leemos: “Bien mío, encendedle en el fuego de vuestro divino amor y para que abrasado en sus amorosas y vivas llamas se acaben mis temores, tengan término las dudas, y cesen mis congojosas tribulaciones; pues si lo posee este divino incendio no tendrán ellas lugar de afligirme [...]”. Véase también *Poesías de la Venerable Madre Gregoria Francisca de Santa Teresa*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1865.

<sup>55</sup> Para una discusión de estos conceptos, véase Maureen Flynn, *op. cit.*, pp. 257-278. Sobre la violencia en la historia del cristianismo, véase Julie B. Miller, “Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature. A Call for a Feminist Critique”, en *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 15, núm. 2, otoño de 1999, pp. 25-49; Carolyn Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991.

<sup>56</sup> Roque Alberto Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva...*, *op. cit.* Aprobación de Fray Pedro Alberto Casada, s. p.

---

Dispara nuevas saetas/No ceses en el empeño/  
Que a más heridas más triunfos/ Cantará mi rendi-  
miento.<sup>60</sup>

Por su parte la franciscana mexicana, Sebastiana Josefa, escribe:

Es tal la dulce violencia/que abrasa el corazón/ con  
un dolor amoroso/que toda la vida me da/ Son en-  
cendidas las llamas/que abrazan mi corazón/ que  
sólo el que me lo da/ puede aliviar el dolor.

Este corazón amante/se abrasa con tal ardor/ se  
queja de lo que siente y no dice que es amor / la cau-  
sa de su dolor.<sup>61</sup>

Sor María Escobar y Villalba escribe una carta de amor a Dios que envía con san Ángel. Doña Marina de Escobar escribe una carta de amor a Dios, presumiendo que la Virgen María se la entregase personalmente. De hecho, se cuenta que Dios la recibió y después de leerla la pasó a su unigénito. Fray Alberto Roque Faci explica que esas expresiones de amor descubrían sus deseos de ir al cielo y de ningún modo encontraba la esquila reprochable, sino más bien como un glorioso “desatino” que aun santa Teresa aprobaría.<sup>62</sup> Estas familiaridades amorosas aparecen en escritos de otras monjas en el continente americano, como sor Jerónima Nava Saavedra, carmelita descalza bogotana (1669-1727).<sup>63</sup> En las cartas de la capuchina queretana María Ignacia del Niño Jesús (1801-1802) hay expli-

estas descripciones de amor divino vestido con el ropaje del amor cortesano. Besos, abrazos, caricias y demás se intercambian entre ella y su esposo, pero además se incluye en este *menage a trois* al confesor Manuel Sancho Valls. No deseo que se entienda esto por enamoramiento común con su director espiritual y confesor, sino por un deseo de anclar su atención femenina y aun maternal en un hombre que le brindó el consuelo espiritual de oír y respetar el clamor de su vida interior.<sup>64</sup>

El erotismo es lugar común en la literatura religiosa. El esposo angelical fue el centro de la afectividad imaginada de las monjas, una relación que llenaba sus aspiraciones emocionales sin peligro de concupiscencia o carnalidad y se ajustaba a la castidad que les era requerida. Es importante constatar la similitud de expresiones en ambos lados del Atlántico, todas ajustadas al canon establecido por místicas medievales y aprobadas por la Iglesia. Lo que es de notar, como lo han apuntado algunas críticas literarias, es la inversión protagónica por la cual la mujer consagrada se atreve a hablar y escribir sobre relaciones amorosas y enuncia los términos del cortejo con su propia voz. En esa relación Cristo se otorga, se entrega a sus esposas, en el desposorio espiritual. María de Jesús Felipa pone en boca de Cristo esa entrega como parte de la eucaristía: “Estoy sentado en tu corazón. Cada vez que tengas hambre de mi cuerpo ven que yo te lo daré y consolaré con la bendición e indulgencia.”<sup>65</sup> El amor universal de Cristo se hace más especial con esas

<sup>60</sup> Gregoria Francisca de Santa Teresa, *Poesías*, op. cit., p. 47.

<sup>61</sup> Sebastiana Josefa, *Cartas espirituales*, fs. 238 y 240. En otro pasaje dice: “No tardes en venir/que te estoy deseando/ porque tu presencia/ me hace mucha falta/ Como yo te vea/ Estoy consolada/ Hermosura mía/ Esposo de mi Alma”.

<sup>62</sup> Roque Alberto Faci, *Vida de la V. María Villalba...*, op. cit., pp. 243-44. Faci se refiere a Luis de la Puente, *Vida Maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar... sacada de lo que ella misma escribió*, Madrid, Joachin Ibarra, 1666.

<sup>63</sup> *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): Autobiografía de una monja venerable*, editado por Ángela Inés Robledo, Cali, Colombia, Universidad del Valle, 1994, pp. 75 y 156.

<sup>64</sup> Véase Asunción Lavrin, “Visiones y devociones. María Ignacia del Niño Jesús a través de su epistolario”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Vida conventual Femenina. Siglos XVI-XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México/Carso, 2013, pp. 345-375.

<sup>65</sup> María de Jesús Felipa, *Diarios*, 1753, f. 14r. Véase en Roque Alberto Faci, *Vida de la V. María Villalba...*, op. cit., p. 260, una visión de María Escobar y Villalba. “Parecióme en días atrás verle hermosísimo y bello a mi esposo Jesu-Christo, bien de mi alma, que haciéndome regaladas caricias y dándome dulcísimos abrazos, me decía: Si yo soy Rey tú, esposa mía, eres Reyna, y si yo tengo el mando, tu mandas [...] Pide lo que quisieres y manda a tu gusto, paloma mía.”

---

esposas en cuyo espacio afectivo reina. María Marcela Soria ve a Cristo como un príncipe hermosísimo que encuentra su reposo en el alma de la esposa que para significar la unión, cobra brazos y se antropomorfa. Así, Cristo “se dejó caer en brazos del alma, descansando y regalándose con ella. Otros ratos tomaba Su Majestad a el alma en los suyos y la acariciaba amorosamente”. En otra ocasión Cristo la singulariza en su posesión diciéndole: “No te quiero para el turno, solo para tener contigo mis delicias”. Ese mismo Cristo, la abraza como el esposo en el Cantar de los Cantares echándole el brazo diestro y recostándola sobre su costado.<sup>66</sup> Y cuando así se otorga ocupa el espacio más íntimo de la esposa: el corazón y se logra el intercambio de presencias usando un puente entre ambos corazones que permiten ese trajinar espiritual.

Deseo terminar con dos metáforas de amor divino escritas por quienes sintieron los “incendios” del mismo, esos fuegos purificadores que nos sirven de acicate para seguir nuestra búsqueda de las interioridades del alma de la religiosa. En 1753, María de Jesús Felipa escribe en su convento mexicano:

“El alma vuela como ave ligera en medio de todos sus enemigos recibiendo el Señor en sus brazos de misericordia, purificándola con el incendio de su amor puro, abrazándola como mariposa”.<sup>67</sup> Y un poco antes, en su convento sevillano, la madre Gregoria Francisca escribe: “Del Sol más supremo soy/Mariposa, en cuyo incendio/Deseo abrasarme, cuando/ Sus luces, amante bebo”.<sup>68</sup>

Mi selección de los temas de disciplina y amor para este artículo fue guiada por lo que veo como una agenda para el futuro: el estudio de las múltiples facetas de la vida femenina conventual en el mundo hispanoparlante, de los cuales, esos dos temas son sólo un muestrario. Ese análisis no se puede hacer sino partiendo de la escritura de las religiosas que nos llevarán hasta lo más íntimo de esos espacios tan personales como difíciles de acceder, pero no completamente cerrados a nuestra comprensión. Tomando la ruta de esos senderos interiores espero que sea posible hermanarnos con las ansiedades, las esperanzas y los afectos de esas almas femeninas tanto en la península como en el virreinato novohispano.



<sup>66</sup> María Marcela Soria, *op. cit.*, fs. 140, 145 y 166.

<sup>67</sup> María de Jesús Felipa, Diarios, febrero de 1753, f. 29r.

<sup>68</sup> Gregoria Francisca de Santa Teresa, *Poesías, op. cit.*, p. 22.