



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CUERPO EN NARRACIONES DE ILUSAS
EN LA NUEVA ESPAÑA
DEL SIGLO XVIII**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
**LICENCIADA EN LENGUA
Y LITERATURAS HISPÁNICAS**
P R E S E N T A:

CITLALLI LÓPEZ RENDÓN

DIRECCIÓN DE TESIS
DRA. MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA

MÉXICO D.F.

2007





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A **la Dra. María Dolores Bravo**: Por el gran aprendizaje que me ha obsequiado durante estos años y su incomparable paciencia a lo largo de este proyecto.

A **la Dra. Graciela Cándano**: Por la inspiración en los años de la licenciatura y en especial en este trabajo, así como por su invaluable apoyo.

A **la Dra. Ana Castaño**: Por la valiosa mirada que le brindó a este trabajo y sus muy enriquecedores comentarios.

A **mis padres**: Por su ejemplo de constancia y el modelo de honestidad que han representado en mi vida; por el apoyo y la sabiduría que me han heredado. Gracias por darme la dicha de existir y seguir construyendo junto conmigo la felicidad de ser quien soy.

A **mi hermana**: Por ser la luz de mi existir, mi mejor amiga, mi paño de lágrimas, mi publicista y la voz que siempre cree en mí y me invita a continuar sin importar a dónde nos lleve la vida.

A **Enio**: Por su paciencia y su apoyo infinito en la vida en general, pero sobre todo en la odisea que fue sumergirme en la psique de estas mujeres. Por los días y las noches de sonrisas en medio de la incertidumbre.

A **Elena, De la O, Alexis, Memo, Abraham y Ceci** —hermanos por elección—: Por ser la constante de mi vida y compartir el drama y la comedia. Espero que siempre sigan teniendo para mí las palabras y los silencios precisos.

A **Sama y Fer**: Por compartir conmigo la mejor etapa en este proceso, gracias por hacerme reír hasta sanar las heridas y por impulsarme a seguir cada vez que parecía ya no haber camino.

A **Copp, Maribel y Liz Bernal**: Mi bocanada de aire en medio del vacío con quien comparto los sueños y los grandes proyectos, que estoy segura se convertirán en realidades.

A **Alejandra, Gloria, Sofías, María, Luga, Pame, Rex y Marina**: Por ser el pulso de mi esperanza y mis convicciones, por haber hecho de mi entorno un nuevo hogar.

A **Marina**: Por existir, con toda su maresía, su saudade y sus libélulas, por ser la libertad y las ganas.

A **Roberto y Carlos**: Por haber salvado esta tesis de la inexistencia.

A **San Sebastián**: por su infinita misericordia y protección.

El cuerpo en narraciones de ilusas en la Nueva España del Siglo XVIII

1. Introducción.....	5
2. Criterios de Selección.....	9
2.1. Presentación de los manuscritos seleccionados.....	9
2.2. El siglo XVIII.....	9
2.3. Inquisición.....	12
3.4. El cuerpo.....	13
3. Los documentos	14
3.1 Ramo Inquisición en el AGN.....	14
3.2 Descripción de los procesos elegidos.....	17
4. Antecedentes genéricos de las narraciones de ilusas.....	31
4.1 La narración en primera persona.....	31
4.2 la hagiografía.....	39
4.3 la picaresca	46
4.4 la epístola.....	52
5. Inquisición en la Nueva España.....	62
5.1. Orígenes y funciones de la institución.....	62
5.2. Las ilusas frente a la Inquisición.....	70
5.3. La palabra femenina es marginada.....	74
6. Mujeres en la Nueva España.....	79
6.1. El papel de la mujer en la sociedad novohispana.....	86
6.2. Conventos y beaterios.....	86
6.3. Iluas, obsesas y posesas.....	94
7. El cuerpo en los textos marginados de las ilusas del siglo XVIII.....	100
7.1. El cuerpo frente al alma y el alma dentro del cuerpo.....	100
7.2. Cristo y el Diablo en el cuerpo.....	107
7.3. El cuerpo como canal del contacto místico.....	113
8. Conclusiones.....	118
9. Bibliografía.....	122

1. Introducción

Este trabajo es una lectura de las narraciones de ilusas a la luz de los estudios realizados por investigadores como Solange Alberro, María Águeda Méndez, Dolores Bravo, Manuel Ramos Medina, José Ángel García Cortázar, Álvaro Huerga, Asunción Lavrin, Rosalía Loreto López, Josefina Muriel, Antonio Rubial, José Luis Sánchez Lora, Adelina Sarrión, entre otros; además elaboraré una interpretación personal de los símbolos construidos por las letras de estas narradoras casi involuntarias.

El tema de las mujeres con visiones y revelaciones desde la Edad Media, y principalmente en el periodo Novohispano, ha sido trabajado por los autores antes mencionados. No obstante, aún hay aspectos por explorar debido a la inmensa cantidad de documentos resguardados en el AGN que esperan ser desempolvados y releídos por ojos deseosos de beberse los sentires hechos palabra que en ellos se esconden.

Para entender la relevancia de estos textos, así como para descifrar los elementos de su discurso, es necesario repasar las condiciones históricas y socioculturales que los envuelven. Además, es preciso estar muy atento a la semiótica del propio discurso, pues no es sino a través de símbolos que se revela la divinidad, y a por medio de símbolos y síntomas es también que se manifiestan el esfuerzo de nuestras narradoras por crear un “yo” que les pertenezca.

El presente trabajo surge de una inquietud y personal fascinación por el estudio de aquellos fenómenos que se vinculen con el devenir de la figura femenina dentro de la cultura occidental. Esta inquietud es motivada por ser ésta la porción de historia que me corresponde como herencia.

Mi encuentro con los textos marginados por la Inquisición se dio de manera inesperada, pero contundente; una vez que me encontré en el Archivo General de la Nación haciendo rescate documental, me pareció de fundamental importancia hacer lo posible por colaborar en la difícil labor de dar voz a estos personajes que fueron silenciados por muchos siglos y que, sin embargo, resultan de vital importancia para conocer no sólo la condición femenina en una época

determinada, sino también, el fundamento de ciertas conductas aún arraigadas en pequeños sectores de nuestra sociedad actual.

Tradicionalmente las investigaciones sobre monjas en el mundo occidental, apunta Margo Glantz en el prólogo a *Místicas y descalzas* de Manuel Ramos Medina, se habían centrado en la inserción de las religiosas como comunidad en la sociedad en la que vivían; sin embargo el tema de las individualidades al en los conventos y beaterios había quedado de lado.

Elegí el siglo XVIII como el corte temporal a trabajar, por ser éste un momento fundamental de cambios en la configuración social tanto europea como novohispana; en él se encuentran manifestaciones culturales, intelectuales y políticas que darán lugar a un cambio de paradigmas en la sociedad barroca. Del mismo modo, durante dicho periodo, la significación de la mujer dentro del imaginario colectivo sufrirá modificaciones.

En este trabajo me interesa, el análisis de la forma de actuar y pensar de un sector de la población femenina que logró, de algún modo, encontrar una “voz propia”, y así, insertarse en las líneas de la Historia desafiando, de forma indirecta, los esquemas sociales y manifestándose como seres autónomos e individuales, características que esas mujeres concebían como otorgadas por la divinidad misma al elegir las como conducto de su manifestación en la Tierra.

Lo que más llamó mi atención en relación con estos casos fue la sensualidad con la que se presentaban las narraciones de lo que pretendían ser verdades reveladas por un Dios cuya Iglesia, por tradición, había relegado a la oscuridad el lado físico del hombre, pero que, sobre todo, había reprimido fuertemente el de la mujer. La presencia del cuerpo en estas narraciones parece cobrar una relevancia significativa, a la luz de este hecho, ya que se vuelve evidente que es a partir del cuerpo como ilusas crean un vínculo con lo sobrenatural, entendiéndose Cristo o Satanás.

En el primer capítulo se hace un breve recorrido por los aspectos fundamentales de los cambios sociales y culturales ocurridos en el siglo XVIII, la Inquisición y el cuerpo.

A continuación presento transcripciones de los documentos del *corpus*, todos ellos pertenecientes al Ramo Inquisición del AGN. Posteriormente realizo un pequeño recorrido por la historia del fondo documental resguardado en Lecumberri. Decidí hacer esta segunda parte debido a que me parece que muy poco se sabe del acervo del AGN y de la historia del mismo; sin embargo es importante conocer este fragmento de nuestra memoria nacional.

A continuación hago una descripción de los procesos seleccionados, seguida de una revisión de los antecedentes genéricos del tipo de narraciones a trabajar, dentro de las cuales consideré: la narración en primera persona, la hagiografía, la epístola y la picaresca. Aunque, como veremos más adelante, no hay una influencia directa de éste último género en las narraciones que estudiaremos, sí podemos encontrar cierta similitud en cuanto a estructura.

Una vez estudiado lo anterior abordaré el tema de la Inquisición y su *modus operandi*, por ser ésta la institución censora de los textos que nos interesan. Este apartado nos permitirá ver la fuerte influencia de la institución en la vida cotidiana de la sociedad barroca novohispana: para ello destino un apartado especial que aborde la situación particular de las féminas dentro de los preceptos del Santo Oficio.

Posteriormente describo la función social de la mujer dentro de la sociedad barroca, retomando los orígenes de la misoginia en la tradición cristiana con el fin de establecer los parámetros dentro de los que la mujer debía moverse para no quebrantar las reglas que el hombre le había impuesto. Dentro de esta configuración social el tema de los conventos y beaterios merece mención aparte por ser el ámbito al que pertenecen nuestras escritoras, así como las figuras de la ilusa, la obsesa y la posesa.

Finalmente, llegamos a la visión y función del cuerpo en general y del de las mujeres en particular que nos presentan estas narradoras pues, como hemos mencionados, es a través de éste como se da el contacto divino o demoniaco. Mi premisa al iniciar este trabajo era que el cuerpo es el canal fundamental de la vinculación femenina con una realidad sobrenatural dada la constante negación de éste y la represión de la propia sexualidad que reinaba en la vida social. Sin

embargo, veremos que no es sólo a partir del erotismo como éstas monjas y beatas llegaron a establecer un vínculo con Dios y con el diablo, sino que existen muchos factores, siempre vinculados con la realidad corpórea, que resultan determinantes para el acceso a este tipo de experiencias “místicas”.

Empecemos, pues, a develar este mundo femenino tan interesante y profundamente vinculado con la historia de la mujer en una sociedad esencialmente masculina.

2. Criterios de Selección

2.1 Presentación de los textos

Para el presente análisis sobre el cuerpo en narraciones de ilusas he seleccionado cinco textos, todos escritos por mujeres en la Nueva España en el marco del siglo XVIII. Tres de estas mujeres son religiosas y dos laicas, sin embargo estas últimas son solteras por lo que han quedado a cargo de sus respectivos padres confesores, situación que, como veremos en su momento, las acerca más a las monjas en el sentido del papel que deben jugar en una sociedad en la que no han sido destinadas a ser madres o esposas.

Los criterios que se han empleado para la selección de estos textos, más que la condición de religiosas o laicas, fueron los siguientes:

- narraciones femeninas de visiones y revelaciones divinas o demoníacas
- textos censurados por la Inquisición
- documentos acompañados de un proceso inquisitorial
- constancia y recurrencia del cuerpo en relación con las alucinaciones que manifiesta cada una de estas mujeres
- descripciones hechas directamente por ellas, que han experimentado el contacto divino ya sea en forma de carta, diario o declaración

2.2 Siglo XVIII

Elegí el siglo XVIII para hacer el corte temporal debido a que considero que es éste un momento fundamental para la configuración del pensamiento de la Nueva España; en lo político se trata de un momento crucial, ya que los Borbones sustituyen a los Habsburgo y con este cambio de casa real, la política interna también se modifica y con ello la vida cotidiana.

La economía trata de ser reactivada a favor de la Corona. El poder se centraliza a partir de funcionarios en torno al rey que no son sino españoles recién llegados a América y aún no comprometidos con los intereses locales pues que eran designados para ocupar los principales puestos públicos del virreinato. Se intentó acabar con la venta de cargos públicos como parte de una reforma

económica que, por supuesto, tiene origen en proyectos a gran escala puestos en marcha desde la península, mismos que reflejan la mentalidad de la nueva dinastía al mando:

...[los ministros de la Corona] promovieron con su reformismo económico una mentalidad que desprestigiaba al grupo nobiliario por su mínima contribución al progreso general, mientras promulgaban disposiciones (aunque tardías 1783) que honraban el ejercicio de los oficios manuales y acababan con la secular aprensión ante el mundo del trabajo¹

Culturalmente, para este momento ya no sólo se trata de la convivencia e interacción de los dos primeros grupos raciales: indios y españoles, sino también de los nuevos grupos que se han formado o que han inmigrado y la reinterpretación de los viejos cánones y preceptos morales, religiosos, sociales, culturales, etc., tanto españoles como indígenas. Todo ello en aras de la adaptación de los mismos a una realidad que ya no es ni la España peninsular, ni el México- Tenochtitlan sobre el que se asentó esta nueva civilización.

La Nueva España busca su propia identidad que se revela desde la arquitectura misma, el cambio va del corazón a la piedra y de regreso. Entre los aportes más originales de este siglo figura la pilastra estípite que adornó las fachadas de numerosas catedrales y conventos de México. El “Barroco mexicano” se desprendería del estípite simple que había venido de España, entrando en México de forma exuberante y recargada.

Llamamos estilo barroco al que prevalece en la mayor parte de los siglos XVII y XVIII; sucede al Renacimiento y el manierismo. El barroco rebasa todas las reglas precisas y se da a la tarea de crear obras en una libertad plena. La arquitectura adquiere formas insólitas y la invención es el eje en el que se apoyan las ocurrencias, como hallazgos de luces y sombras con un sentido teatral y, desde luego, el desarrollo de la decoración simbólica con gran riqueza. En el desarrollo de la arquitectura barroca hay tendencia a oponerse a la idea de apoyo, de manera que la columna salomónica se va transformando en la estípite, mucho más ornamentada y de apariencia mucho menos sólida.²

¹ Ricardo García Cárcel. “Economía y sociedad en el siglo XVIII” en *Historia de España Siglo XVIII: La España de los Borbones*. Madrid, Cátedra, 2002. Pág.319

² Miguel Fernández Félix. *Monjas coronadas: vida conventual femenina en Hispanoamérica*. México, CONACULTA-INAH, 2003. Pág. 28

Carlos III comienza a lograr una armonía entre el respeto a las tradiciones y el culto a la libertad, gracias al nuevo estilo de monarquía ilustrada que sustentaba su política, adecuada a las exigencias de los nuevos tiempos. Como ejemplo tenemos lo sucedido en materia de Reformas municipales llevadas a cabo por dicho monarca:

A través de la política de abastos podían ser investigados la mayor parte de los abusos y corruptelos que se amparaban en la opacidad de la administración, y, por otra, establecía un marco para la participación indirecta de toda la población, a través de un sistema electoral, en el ejercicio de la política municipal (cuya amplitud de competencias era tradicionalmente importante, especialmente en Castilla)³

Estos lineamientos políticos y sociales penetran poco a poco en la mentalidad novohispana, representada principalmente por criollos y peninsulares pertenecientes a la burguesía.

El siglo XVIII es el momento en el que se recorre el último trecho del camino para dar el salto, en palabras de Solange Alberro, “del gachupín al criollo”, es decir se creará una nueva identidad nacional con la serie de *subidentidades* que esto engloba, como lo es el rol de la mujer dentro de esta nueva nación:

Esto me llevó a subrayar el papel desempeñado no sólo por el personal doméstico femenino, que de hecho llevaba a cabo las múltiples tareas cargadas de pesadas implicaciones que corresponden a la crianza de los niños, sino también a los caciques indígenas, que mientras tuvieron poder político y ejercieron una influencia social constituyeron verdaderos modelos de urbanidad y elegancia para numerosos españoles comunes y corrientes.⁴

Este tipo de identidades, siempre con la huella impresa de la religiosidad, arrastraría su carga de tradición, pero como sucede en el barroco novohispano se llenarían de contrastes y contradicciones que las enriquecerían para ofrecernos un amplio panorama de fenómenos socioculturales que sólo podrían darse en este contexto particular. Uno de estos fenómenos contradictorios, y que nos muestran la aculturación que se vive en este momento, es la semejanza en la percepción

³ Ricardo García Cárcel. Op. cit. Pág. 197.

⁴ Solange Alberro. *Del gachupín al criollo*. México, UNAM-COLMEX, 1992. Pág. 231.

que se tiene de los diferentes grupos raciales, tan similar a pesar de los constantes esfuerzos por diferenciarse unos de otros:

...es un hecho que no sólo los defectos sino también las cualidades que se les reconoce generalmente a los criollos del siglo XVIII, al plantearse el problema de su identidad, o sea, de su evolución eventual en relación con los metropolitanos, son aproximadamente los mismos de los indígenas tales como los pintaba un Palafox unos cien años antes⁵

Muestra de ello es el estudio que se hizo en 1756 de la imagen de la Virgen de Guadalupe, símbolo de nuestra identidad, gestada desde la época colonial y vigente hasta nuestros días. Este fue publicado por Miguel Cabrera, bajo el título de *Maravilla Americana y conjunto de raras maravillas observadas en la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*. Dicha obra pone los reflectores sobre la autenticidad de la imagen, dando un nuevo significado de la misma para los pobladores de la Nueva España. A partir de esta obra comenzarían a surgir numerosas interpretaciones de la tela original de la Virgen de Guadalupe por parte de los artistas mexicanos.

2.3 Inquisición

El criterio de selección relativo a la censura por parte de la Inquisición cobra importancia debido a que nos habla de la recepción que los manuscritos e impresos tuvieron en su época. El cómo se perciban estos textos por parte del grupo dominante, en este caso la Iglesia y Estado y más específicamente El Santo Oficio, dictará cómo deberá percibirlos la sociedad en general y marcará, en gran medida, una serie de reacciones en torno a la producción de estos textos y a las autoras de los mismos.

La suerte con que corrieron estos documentos, es decir, el proceso inquisitorial del que forman parte, tiene la función de abrirnos el panorama sociológico y hablarnos acerca de la ideología, las expectativas hacia cada grupo y todo el andamiaje social propio de la Nueva España del siglo XVIII. Esto nos permite

⁵ Íbid. Págs. 44- 45.

conocer cuáles son los lineamientos de conducta a seguir y de qué forma fueron quebrantados por estas mujeres.

2.4 El cuerpo

La función del cuerpo en estos textos se perfila como el punto central de mi investigación y análisis. El hecho de que sea un tópico recurrente indica que hay una fuerte carga de emotividad e ideología en él, dado que la relación con la divinidad se da a partir del cuerpo.

A todo esto hay que sumar la importancia del discurso sobre el cuerpo que se ha desarrollado a lo largo de la historia del cristianismo, el cual ha determinado la relación del individuo consigo mismo, así como con el resto de su semejantes y con el propio Dios, y que en el caso de las mujeres se ha intensificado a partir de la función social del cuerpo femenino, como estudiaremos a lo largo de este trabajo.

3. Los documentos

3. 1 Ramo Inquisición

Como hemos mencionado, todos los textos seleccionados para este estudio se encuentran en el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, por lo cual creo oportuno hacer algunas consideraciones al respecto de este fondo documental.

El Archivo General de la Nación es el más importante de América debido a que dentro del gran número de documentos que posee existen muchos de una antigüedad importante. En repetidas ocasiones se trata de obras originales en distintos ramos y de una gran variedad de temas.

Su nombre original fue el de Archivo General de la Nueva España y fue fundado en marzo de 1790, mediante la autorización del Ministerio de Gracia y Justicia de España a iniciativa del segundo Conde de Revillagigedo Juan Vicente Güemes Pacheco y Padilla. El objetivo de la creación de este acervo era la imposición de orden en “archivos sumamente confusos por impericia o desorden en su colocación, y en todos los crecidos volúmenes de papeles antiguos... para conservar con esmero y cuidado los documentos antiguos... donde pueda acudirse y hallar fácilmente el (documento) que se requiere”¹ El lugar designado para la instalación del recién creado archivo fue el Palacio nuevo de Chapultepec. La creación de este archivo pone en evidencia el sentimiento general de la época en esta nación, que buscaba estar a la altura de las demás naciones cultas que sabían manejar su historia y pasado documentales.

En el año de 1823, el Supremo Poder Ejecutivo determina mediante un acuerdo que se organice el Archivo. Los grandes impulsores, organizadores y preservadores del material documental en esta época fueron: Don Lucas Alamán, Juan de Dios Uribe, Ignacio Cubas, José María Lafragua, José Miguel Arriola, Ignacio López Rayón, Manuel Orozco y Berra, Francisco P. Urquidi, José María Vigil, José María Celaya, José Beltrán y Justino Rubio. Estos personajes

¹ Patricia Galeana. Breve historia del Archivo General de la Nación. México, Archivo General de la Nación, 1994.

contribuyeron para que esta institución creciera y despertara el interés gubernamental y público. En este tiempo, el archivo se encontraba ubicado en el Ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores. En 1872 se le da el nombre de Archivo General y Público de la Nación, contaba con 18,849 legajos, 30,000 volúmenes y un número no determinado de documentos almacenados.²

En 1918 el archivo comienza a depender de la Secretaría de Gobernación y cambia su nombre a Archivo General de la Nación. Su nueva sede es el Palacio Nacional, para este momento su crecimiento es tal que su propio director Rafael López, asegura que es el más importante de América, puesto que en cantidad de manuscritos coloniales su número es sólo comparable con los de Madrid y Sevilla. En 1973 se muda por unos años al Palacio de las Comunicaciones, sólo para ser trasladado, en 1977 al Palacio de Lecumberri en donde se encuentra actualmente.

El AGN cuenta con siete galerías en la que se resguardan los documentos según su origen y naturaleza. La que a nosotros interesa el día de hoy es la galería cuatro, la cual corresponde a las instituciones virreinales, esto es, se encarga de lo relacionado con las actividades administrativas de la época colonial de instituciones como la Real Hacienda, Real Audiencia, Secretaría de Cámara del Virreinato, Archivo Colonial de Correos, Santa Inquisición, Real y Pontificia Universidad de México además de la documentación de la Iglesia conocida como Bienes Nacionales. Los documentos de esta galería datan desde el periodo novohispano y terminan en los últimos años del siglo XIX.

El Ramo Inquisición consta de alrededor de mil quinientos volúmenes, en los cuales se conservan procesos del Santo Oficio que van desde el siglo XVI hasta el XIX en los territorios de la Nueva España, Guatemala y Filipinas. En este fondo podemos encontrar diversos tipos de documentos como lo son denuncias, acusaciones, abjuraciones, deposiciones de testigos, documentos de cargo y descargo, cartas poder, sentencias y edictos.

² José Tomás Palacios Medellín. “Archivo General de la Nación y bibliotecas digitales hacia el siglo XXI” en *Nueva Época*, Vol. III, No. 1, enero - junio del 2000.

Aunque el Tribunal del Santo Oficio quedó fundado oficialmente en la Nueva España en el año de 1571, ya desde antes se juzgaban oficialmente los delitos, sin embargo, los procesos que nos quedan son posteriores a estas fechas. En su momento hablaremos de la función de la Inquisición en la sociedad novohispana.

El Ramo Inquisición en el siglo XVIII se ve plagado de procesos contra herejes, motivados por los cambios en las costumbres de la Nueva España, que se ve perneada por la llegada de la Ilustración y se rebela contra los patrones de conducta del Antiguo Régimen. En este sentido podemos ver que los lineamientos en la conducta sexual son, junto con los de la ideología política, los que más problemas acarrearán al Santo Oficio. Dentro de los procesos del siglo XVIII “ocupan un lugar relevante los referentes a temas eróticos y picarescos, a actitudes licenciosas y obscenas y a los amores que por su naturaleza heterodoxa estaban prohibidos y eran proscritos”³.

Los documentos que sirven de *corpus* a este estudio guardan una cierta relación con aquéllos que fueron juzgados por su fuerte contenido erótico, sin embargo, son clasificados más bien como aquellos que tratan de falsos milagros, visiones, con las ilusas y las alumbradas.

³ Geoges Baudot, María Águeda Méndez. *Amores prohibidos*. México, Siglo XXI, 1997. Pág. 9.

3.2. Descripción de los procesos

Todos los expedientes seleccionados se encuentran en el acervo del Archivo General de la Nación en la galería cuatro, correspondiente al Fondo Inquisición en la Documentación de las Instituciones Coloniales

- a) En el volumen 1537 del Ramo Inquisición, en el expediente 1, del folio 96 al 103 se encuentra el *Jardín Espiritual de Teología Mística* de la beata Margarita Almaguer. En este mismo documento se relata también el proceso que el Tribunal del Santo Oficio siguió contra ella, además el texto original de puño y letra de Margarita y una copia hecha por un escribano, y las declaraciones de testigos.

El 5 de junio de 1787, en el Santo Oficio de la Inquisición de México, llegó a su fin el proceso por causa criminal de fe contra Margarita Almaguer beata de Nuestra Señora de la Merced, alias María de Jesús Ocampo, quien, a consecuencia de éste, fue conducida a una cárcel secreta de este Santo Oficio. El 6 de julio de 1787 esta beata de 56 años fue declarada presa por “el delito de fanatismo y afectadora de heroicas virtudes y santidad”, y por recibir “revelaciones, milagros, visiones y extraordinarios favores divinos”.

El *Jardín espiritual de Teología mística* no es otra cosa sino un diario personal en el que la beata relata el contacto que tiene con Cristo bebé y mancebo, la Virgen María y Santa Ana. Cristo como infante juega con ella y le hace travesuras, mientras que Santa Ana y la Virgen hacen la función de madrinas; por su parte con Cristo mancebo mantiene una relación amistosa y en ocasiones con velados tintes eróticos.

A continuación presento algunos fragmentos representativos del diario de la beata:

*Jardín espiritual de teología mística a Doña, que le dé virtudes...*⁴

Sábado a 2 de Enero de 1786, este día caí en unos defectos con lo cual no podía conseguir la comunión, y luego que atendí pedí perdón, y misericordia; y entonces hice la intención de no comulgar, porque no lo merecía, en esto llegó otra Señora, y la dieron, y comulgué, pero en esto se me mostró su Majestad en forma de luz, como con

⁴ La ortografía, la puntuación y el uso de las mayúsculas en todas las transcripciones respetan los del texto original.

sangre la cual significaba los defectos, que sentía su Majestad, en esto le pedí me lavara, y purificara... en esto me echaron en el pecho una agua muy cristalina con una Jarilla de Plata, y yo me consolé, y se le quitó la Sangre a su Majestad, en esto estaba un torno de cosa blanca, y luego que comencé a pedir misericordia por medio de estas gradas comenzó a destilar el hollín de los defectos, y yo quedé admirada de los defectos, y yo quedé admirada cómo se purga con la contrición, sea Dios bendito por todo amén.

Jueves a 19 de Enero de 1786

Iba deseando entrarme en el centro de la Tierra, y como vil gusanillo, en esto se me vino esta palabra la llaga de tu costado sea mi eterna habitación... en esto vide que en la tierra blanca como en la Nieve... en esta se abrió una Puerta, yo entré por ella, y al... fin, como en el Altar mayor una Camita en la cual me acosté, como una Niña, que luego me dormí: en esto... dije, hecharme su bendición al tiempo de agonizar, y válgame al espirar tu Cruz, tu muerte, y pasión: en esto vide una Cruz de Oro grande junto de mí, y los Ángeles traían las insignias de la pasión, estas me rodearon, y uno traía la Santa Verónica: en esto dije válgame el Padre amoroso en mi postrera agonía, los dolores de María; en esto llegaron los Ángeles, que traían siete dolores de mi Reina, y sus siete gozos; en esto dije los Dolores de María, y méritos de su Esposo; en esto llegaron otros catorce Ángeles con las insignias de los Dolores, y gozos de Señor San José, todos estos Ángeles, se me rodearon, yo me alegré de tener estas preparaciones, como para mi muerte, antes de esta oración estaba pidiendo gracia para aborrecerme, para vivir sólo para Dios, sea Dios bendito amén.

Viernes a 27 de Enero de 1786, este día en la compañía con mi amado Jesús en forma de Jesús Nazareno, caminaba su Majestad con su Cruz por un camino ancho de cosa blanca, y me admiré que hacían a un lado aquello blanco, y abajo quedaba de Plata maciza el camino, esto no supe que contenía, en esto no sé que recordación tuve de mi señora, y la vide en mi Casa en forma de mi Señora de Guanajuato, pero yo le decía que no era digna de ningún favor, en esto atendía a los dos modos de Oración allá en la compañía con mi amado Jesús, en forma de pasión con la Cruz al hombro, y se parecía a Jesús de Nazareno el de los hermanos del Cordón a esta imagen se parecía; en esto se me demostró los trabajos que padezco contribuciones, y persecuciones, parece como para darme aliento, sea bendito por todo amén.

Domingo a 29 de enero de 1786, quería pintar yo un pedacito de Gloria, pero no es posible sacarlo, pero todos estos arquiteos eran en blanco, y las flores los mismo, pero le hacían un sombrío tan precioso, que no las puede pintar con la gracia con que estaban en blanco todo sea Dios bendito, que lo crió para regalo de los Bienaventurados sea bendito por todo amén. En misa como era día de precepto comencé la misa con el deseo de que se extendiera el evangelio, que todos lo predicaran, lo entendieran, lo enseñaran; en esto vide al Padre eterno que me tenía en su lado derecho, y yo tenía en mi pecho al Niño Dios, y delante estaban las gentes, que profesaban el Evangelio algunos subían para el Cielo, como esforzados capitanes con valor y fortaleza; otros subían con poco aliento, y con trabajo, pero llegaban; otros caminaban, y no llegaban tan arriba, sino que se quedaban en sitio bajo; y de este modo vide a muchos, pero yo viendo, que el Padre me daba el lado derecho me encogía, y le daba honor a la Trinidad beatísima, y el Espíritu Santo estaba en mi lado derecho, en esto me acordé que le dije a mi Niño, que se quitara los caclecitos de plata, y descalcito fuera a juntarme el dinero para el tabaco...

Miércoles a 2 de febrero de 1786, este día deseando aniquilarme como vil gusanillo de la tierra, vide unas gradas muy altas, y yo abajo estaba de cosa blanca, pero sin sentir me hallé en la cumbre de las gradas, y en ella me hallé al Niño Dios dormidito, y le canté este versito: Dormidito de vida, de mi corazón fijado, yo seré tu prisionera, no estés con tantos cuidados: en esto lo fui besando, y luego me le recargué en su pechito en esto me dijo; Dormidita de mi vida, y yo me quedé dormida, y luego como que jugaba con el Niño, y le tentaba la barbita y le estiraba la camisita, y el Niño soltaba la risa: en esto le vide de boca de nácar: vida de vida vamos al jardín, donde el fuego se enciende, de el blanco marfil: vida de mi vida, y déjate ver, que a las ansias que cruel paso padecer: de este modo le decía yo coloquios, y sentía gozo, pero el discurso me perturbaba, por esto a ratos me enojaba con el discurso y ya no quería discurrir, sino que le decía que toda toda toda era suya, sea Dios bendito por todo amén.

- b) En el volumen 1323 del Ramo Inquisición, en el expediente 9 de los folios 1 a 31 se encuentra la denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios para el descargo de su alma, presa en las Cárceles del Santo Oficio. Agustina Josefa es natural de Pachuca, española de condición, 34 años cumplidos, que ha tenido que trabajar como criada en una casa. Junto con la declaración, que fue tomada durante varios días y en la que constantemente elogia al padre Villarejo, quien se encarga de su tutela espiritual en el momento de la denuncia, se encuentra el fallo del Santo oficio. Este manuscrito data del 3 de mayo de 1791.

Al ser presa de la tentación de la carne busca a un confesor que pueda verla diario para que la ayude a apagar el deseo que la hace pecar de pensamiento. Por esta razón cambia constantemente de padre de confesión, puesto que el anterior no puede verla con la frecuencia que ella desea. Alega que precisa de confesión diaria pues la tentación de la carne es muy fuerte en ella. En sus arrebatos místicos se le presentan tanto el demonio como Cristo, el primero sólo en forma táctil, mientras que el segundo sí se manifiesta de forma visual.

En este caso hay un secretario que toma la denuncia, sin embargo, esto no le resta intensidad, ni altera del todo el discurso femenino, al tiempo que aporta elementos acerca de la recepción de estas narraciones por el canon imperante y da luz sobre qué es lo que sucede con las narraciones femeninas al ser pasadas por el filtro de los ojos masculinos.

A continuación presentamos algunos de los fragmentos seleccionados por su importancia en el tema a tratar dentro de este análisis:

Fuela dicho, que tambien dixo otras muchas cosas que denotan la gran soberbia de las declarantes, como que cedían

En sus propios elogios; y otros dirigidos a alabanzas del Padre Villarejo; lo qual da a entender muy bien que la declarante las fingia para alucinarle, y creyese quanto ella decía de si misma; por que dixo que moririan ella, su hermana y el Director en un mismo dia y explica la pomposa ostentacion de su entierro que los tres eran las personas mas favorecidas de Dios en la antigua y Nueva España; y contaba los nombres con los que el Señor la nombraba llamandole Niña de mis ojos, mi Ministro Santo, Relicario donde se guarda el Agnus Dey, Esposo de la Virgen, Sangre de mis venas, y Costado, Vara de Jose, Escala de Jacob, Carne de su Carne, y otros: que el nombre de Fray Eusebio[Villarejo] llena de terror a los Demonios; y finalmente que era gran dicha para la declarante y su hermana tener tal Director, y que lo vio representado muchas veces como Jovencito muy gracioso, y Corista, con Ojitos muy alegres, y otras como Angel, Serafín y todo lo decia como inspirado por Dios; lo qual como que cedia en elogio propio, y llenaba de hinchazón su Corazon, ni lo devio creer revelado; y si lo fingio cometio un enorme delito, atribuyendo a Dios, lo que solamente puede ser obra del Demonio que es espiritu de soberbia; y en aplicar a Fary Eusebio los nombres, y Espiritos propios de Christo y María, cometio un abuso criminal que la hace sospechosa de haver creydo, que los meritos de Fray Eusebio eran iguales quando se atrebio aplicarle iguales nombres.

Fuela dicho, que en este Santo Oficio hay relacion de que los Demonios havian hecho con la declarante tales indecencias, que el Señor la havia dicho que no las explicase a su Confesor; y que havia dado orden expresa al Demonio Temor, que dijese a dicho Fray Eusebio, que dexó al Demonio hasta llegar a hacer con la declarante acto carnal, como el de los casados, lo que dicho Fray Eusebio no sabia, porque ella no se lo havia dicho, y queria el Señor, que lo supiese, porque la declarante estuvo sin dexar de llamarle (esto es al Señor), no pudiendo decir mas que Fora Fata, y no consintio cosa alguna, Tambien hay de que los Demonios han conmovido todo el cuerpo de la declarante, procurando movimientos, y deleytes de impureza, arrojando al mismo tiempo un fuego de Luxuria, que la abrazaba, y alteraba los humores, sintiendo al mismo tiempo en la naturaleza los efectos naturales; pero que por todo ha pasado sin mancharse, lo sucedioel once de Junio de ochenta, y ocho y asi debe declarar con verdad estos hechos, y explicar como se hiso en ellos.

...dice que las indecencias de las que la parece hablar el cargo se reduce a que estando postrada en la Oracion sentía un viento frio, que soplaba en sus pudendas, con cuyo motivo se commovia su imaginación, y estando fixa en una parte tan obscena se la venia ala imaginación pensamientos de cómo seria la parte y como estaria; los que resistia y asi iban, y venian, y sin embargo seguia en la Oracion, que era la de Fee que la havia enseñado su Director Villarejo; y por lo respectivo del acto Carnal dice, que estando en Oracion el dia que se cita postrada sintio como que la havia salido de la Ravadilla una Palomita, y esta como que la rondaba por sus pudendas, y se sintio conmovida de movimiento repentino de Luxuria que siguió inmediatamente de polucion o derramamiento, y juntamente un mal Olfato, de que infirio, o aprendio, que el Demonio estaba debajo de ella y havia executado lo que queda explicado: lo que contó a su confesor al dia siguiente, quien como la declarante lo atribuyó al Demonio, a quien maldixo, y conjuró; y ambos quedaron en el Juicio de que la declarante no havia consentido y lo atribuyeron a violencia del Diablo.

...havian hecho los Demonios en la declarante tocamientos impuros como unas once o doce veces, que se havian valido de las manos de ella para dicho efecto; pero que el Señor no havia permitido accion impura con manos ni con pies...

...estando enagenada de sentidos y Potencias, y su alma contemplando en la Divinidad, estaban los Demonios hechos dueños de sus Sentidos y Potencias corporales; y asi debe explicar con claridad, extensión, y verdad estos pasages.

...estando rezando el Trisagio a la Santisima Trinidad en quien contemplaba advirtió en su Cuerpo muchos dolores, lo que contó al Confesor, y la dixo, que mientras ella en el Rapto havia estado entregada a la contemplación de Dios los Demonios se havian hecho Dueños de su Cuerpo, y la havian atormentado que creyó porque se lo dixo, pero ahora conoce que tenia su Cuerpo como lo tiene en la presente audiencia.

...quando estas cosas la acahecian delante de gentes, que pudieran oserbar los estraños movimientos de su Cuerpo, , porque por su natural pudor, y para evitar que los presentes entendiesen estas Obscenidades, es regular se retirase al lugar oculto, o a lo menos se desviase de ellas, luego que se sintiese con los principios de dicha Commocion para acabar la polucion sin ser conocida.

Dixo que es cierto que quando se sentia delante de gentes con los principios de esta commocion, que ya conocia que havia de acabar en derramamiento se retiraba para que no advirtiesen los movimientos de su Cuerpo reducido a una confricacion violenta de las pudendas, con sus mismos Muslos o entrepiernas hasta lograr el derramamiento, para lo qual aunque sentia una especie de ofuscación en sus potencia, siempre tubo capacidad para esta precaucion de retirarse.

- c) En el volumen 1172 del Ramo Inquisición, en el expediente 7 de los folios 116 a 307 se encuentran las cartas de Maria Coleta de San Joseph, Capuchina de la Ciudad de Oaxaca a su padre confesor. El proceso comienza a partir de la denuncia que de sí misma hace la religiosa el 6 de junio de 1784. El archivo además de resguardar las cartas de la monja, contiene el proceso que contra ella se realizó en su totalidad. Las cartas se encuentran en buen estado de conservación y son legibles en su totalidad, todas originales y escritas del puño y letra de la monja.

En sus cartas la religiosa narra al padre los encuentros y coloquios que mantiene con Cristo, mismos que guardan ciertas referencias eróticas, no del todo manifiestas, pero evidentes para el lector. Cristo funge como agente sanador de una serie de males corpóreos que más bien parecen metáforas del sufrimiento del alma. A continuación la transcripción de algunos fragmentos de una de sus cartas:

Padre mio: Voi a hacer loque Vuestra Merced me mando en el nombre de Dios y de la Santa obediencia. Lo primero que me sucedió quando me empezaron astas cosas fue ver a una persona en una figura espantosisima, y otras muchas veces la he buuelto a ver, pero no como la vez primera, y sobre esta persona o para esta persona oigo me

decia su Majestad muchas cosas que le diga, Ojala y fuera yo como un pie de esta persona, pero como Dios quiere que mientras mas Santos mejores y quando su Majestad quiera a a una alma especial, quelquiera faltita le llega a las niñas de sus ojos, una mañana estando en la Oracion vi un arbol mui frondoso de hojas, hy reconocí no tener ni una fruta y parece me figuravan a este arbol, y entendia que las muchas hojas eran los deseos que su Majestad me dava como tan floja no lo ponía por obra. Su Majestad me pedia Vuestra Merced ruegue por mí. Eran las cosas que yo sentía interiores al retiro al que su Megestad me llamava, y muchas veces me ha parecido que me dice me quiere para bien de muchas almas.

En otra ocasión parece me decia eres Madre de todos, otra vez eran tan grandes las ansias , y el conocimiento propio que tenia y otras muchas cosas que no se explicar y yo veo pues muchas veces quando me veo ai me hace dar un grande saber lo que hago fuera de lo que me reprimo, pues me pasa como quando echan algo en una cosa mui corta que de tan llena se derrama, no se como poderme explicar mas pues un dia estando como digo, dije: Señor que quieres conmigo, mira que soi una pecadora que no merezco sino estar en los infiernos, y parece me decia de todo tengo en mi Iglesia. Otra vez estando en oracion parece que veía junto a mí al Señor con la Santisima cruz en los hombros empecé como siempre lo hago a deshechar pero no me dijo nada, proseguí a ver lo que se me representaba y empecé a desear alivio a su Majestad y a decirle muchas cosas que con tales ocasiones se me previenen, ello seme sale con el propio amor a Dios que siento, pues en ocasiones seme afigura que rebiento o se me acaba la vida, y entonces parece me decia, n o puedes con una pajita y quieres esta Cruz y entonces parece que tenia yo una como pajita encima, pero conocia que Su Majestad gustava de mis deseos.

Estando en oracion parece que se me arrancaba el corazon de dolor pero con mucho gusto en mi alma y esperava yo en aquel dolor; y entonces parece que el Señor me decia no has visto quando hacen una Casa que empiezan por el cimiento, pues así es contigo y entonces me vi hacer una cruz y una letra sobre el corazon: la letra era esta J y en otra ocasión parece me decian: oy se acaba de aientar en tu corazon el nombre de Jesús: no vi entonces que me hacian nada sobre el corazon: cada dia si voi sintiendo en mi interior nuevas cosas que ni se decirlas.

Suele ser tan viva la presencia de Dios que muchas veces voi andando y me suelo parar, como quando uno se espanta no porque me cause alboroto, sino cada dia mas sosiego.

En otra ocasión estando mui mala me parece que veía a Nuestro Señor y que me ponía su mano sobre mi cuerpo, y desde entonces seme quitó lo que me afligia tanto, y era que parecia estava mi cuerpo lleno de espinas, que no podia sosegarme, fuera de los otros males que tenia, aunque no se quitaron todos, pero seme quitó esto que sentia que parecia estava llena de espinas. En otra ocasión estando abrazada de la cruz que tengo en mi Celda parecia que veía a Nuestro Señor crucificado en ella, y que de sus santísimos pies brotaba muchísima sangre y me rociava toda. Su Majestad me perdona mi atrevimiento que solo la obediencia y el no ser engañada me hace decir estas cosas; no porque diga yo que sean ciertas, no lo permita mi Dios que jamas lo he pensado, que no merezco sino lo que he granjeado con mi mala vida.

En una ocasión estando en la Oracion vi, me pareció, que estava dentro de mi corazon un Niño con un corazon en las manos, y que me decia que era mi corazon y consocia yo que el que tenia en sus manos era mio; pero yo lo mirava que parecia el color de una brasa y parece que yo le estava oiendo como una platica; pero lo que le oi no es cosa que le pueda contar, solo el alma me parece que lo entiende, pero como quedé después de esto solo mi Dios lo sabe. Me quedo tan patente mi mala vida que no osava a levantar los Ojos, y sin sentir me vi bañada en lagrimas: Este conocimiento de

mi mala vida es tan claro, que ni de dia ni de noche se me borra con tan grande sentimiento el alma y tan avergonzada de ser la que soi, que quisiera estar donde todos me pisaran, ojala y que sea verdad, y no quando llegue la ocasionno haga de las mias.

Otra ocasión parece veia delante de mi un monton grande de tierra, pero debajo de este monton que digo, havia un hoyito, y por alli se iba menoscabando el monton de tierra sin que ninguno lo viera; estava yo pidiendole a Dios por el bien de la Ciudad, pero especificava mas una cosa, y entonces vi eso, y entendi que como se iba acabando aquel monton de tierra sin sentir, asi estava sucediendo en tal cosa que Yo padia: esto me pareció y solo por amor a Dios lo digo , y por no ser Juez de mi misma como dice Vuestra Merced. Bien sabe Dios que no es culpa mia, Una noche de estas estava bien ocupada sobre cosas que me havian dicho, en que todas las cosas que me pasan son del Enemigo, y que esta jugando con migopor entretenerme: Mire Padre mio si no he de llorar lagrimas de sangre tanto tiempo perdido, pero bien sabe Dios que todo lo deshechocomo mal pensamiento, pues estando junto a mi vi un toro que parecia que me queria tragar, que nomas te espanta como lo que te dice,n que no por decirtelo hade ser: Al otro dia estando pidiendole a Dios que no me diera estas cosas le decia, Señor virtudes quiero y trabajos; estas cosas a quien te sirve no ami y parece me decianeso quieres tu, pero esto quiero yo

Otra vez estando en oracion vi una cruz verde delante de mi, y que me decian que todos los trabajos tenian premio, y eso significava que tuviera verde la cruz; quando me suceden estas cosas, lo digo de verdad que a cualquiera hora pudiera hacer confesion de mi mala vida y con tanta vergüenza y confusion de haver sido tan ingrata con mi Dios...

...en una ocasión estando en grandes ansias de amar a Dios vi delante de mi una corona que me decian: esta se labra a puro golpe de enfermedades, y le vi tres piedras que le lucian mucho, pasados muchos dias y aun años vi dos coronas mas grandes, pero no las vi por todos lados, solo de adelant. En esa ocasión estando diciendo Señor yo soi toda tuia, no quiero nada ni apetezco mas que amarte por ser quien eres, parece me decia, como seas toda mia yo soi todo tuio.

Otra vez después de comulgar me vi todo mi cuerpo sin ninguna ropa y entendi que estava falta de humildad, rueguele a Dios me la dé, pues es la primera base para agradar a Dios, mas amor al silencio y a todo retiro de Criaturas, y una presencia continua de Dios; pues muchas veces me sucede que aunque este mui mala no me puedo recoger de las ansias que mi alma siente, y quando lo llego a hacer despierto mas fervorosa que si me hubiera quedado en oración y diciendo muchas Jaculatorias. No son todas las cosas que me han pasado, solo estas, porque si las pusiera todas fuera a acabarle la cabeza. En la primera carta que recibí ahora poco de Vuestra Merced no me causo aflicciones lo que si fue que como me dice no sea Juez de mi misma, y luego entré en el Confesionario y le dije como estava de afligidaporque ya havia un año que no decia nada, y me responde que no quiere preguntarme porque son cosas de mi cabeza: Mire Padre de mi alma sino havia de llorar y muchas me dijo que se las ofrezca a Dios, desengañeme Vuestra Merced Padrecito mio, que solo deseo agradar a Dios; y luego que lo lea queme tanto disparate por Amor de Dios.

- d) En el volumen 1239 del Ramo Inquisición, en el expediente 3 de los folios 255 a 260 se encuentran las cartas de María Josefa Piña o Josefa de la Santísima Trinidad, como ella se autonombra a su padre confesor. Se le acusa de ilusa y afectadora. El documento presenta una serie de

cartas originales de propia mano de la autora, las cuales describen un conjunto de visiones y revelaciones divinas. El documento se encuentra en buen estado y es completamente legible.

Ella misma decide cambiar su nombre a partir de las revelaciones que tiene en las cuales se le manifiesta la Santísima Trinidad. Este texto además tiene la peculiaridad de que por momentos nuestra autora se detiene a hacer una serie de comparaciones y metáforas que de inmediato remiten a la finalidad doctrinaria de este tipo de escritos, que parece haber sido aprehendida por María Josefa.

A continuación reproduzco tres de sus cartas:

Ilustrísimo Padre

Amado padre en Jesuchristosu divina gracia sea con vuesa Revenencia i yene su alma de Santisimas bendiciones. Padre mioparese que en los dias que e tenido mas nehesida de verme con vuestas Reverencias a permitido Dios el que aya esta inposibilitada de poder ir para aya tanto por el mucho yover quanto por ayarme vien mala de la garganta cavesa i pecho i junto con esto un calor tan grande que parese tengo ya un tavar-diyo aunque esto no proviene de causa natural aunque devilita un poco padre mio todo esto es lo menos para mi con tal que no uviera tantas Revoluciones y novedadaes aunque Bendito sea dios que nada me inquieta antes voi recibiendo estas cosas tan gustosa que no se lo puedo ponderar a mi padre pues se ofrese nuevamente lo primero que concurri con esos señores anoche me ayava dispuesta a responder a quantos me preguntaran aviendolo dicho que si me digeron que si acaso avia intentado engañarlos aviendoles dicho que no me digeron que pusiera la señal de la crus y i jurase ai asi i después siguieron preguntandome lo primero que si avia engañado alguna o algunas veces a mis confesores que si era esto que los traya engañados como ellos avian sabido los segundos que se desia que yo todos los dias comulgava avusando deste divino sacramento valiendome de el para encubrir mis picardias i que con que Facultad asia esto que al mismo tiempo con estas ipocresías itentava engañar a dios i al mundo lo terzero aser caer esa muger la qual esta por entender la vida que qual es el motivo i causa de que estuviera de ese modo si los savia se lo digera a la qual respondi lo que deses dire a su Reverencia [...] suplique me dieran demora lo que lo aria esta noche vuesa Reverencia como mi Padre lo determina i me dira la que devo aser Padre mio si viese vuesa Reverencia por esta su ija i queme encomiende a dios seso de molestar a mi padre mas no de suplicarle que no me olvide en sus oraciones i nomas sino que dios que la vida de mi padresito me tenga en su santa gracia. Beso la mano de mi santo padre su indigna ija que en el señor le ama i ver desea Maria Josepha de la Santisima Trinidad.

Mi señor por su vonda me de lus i enderese mis palabras para su mayor onrra i gloria el dia sinco de enero estando en la iglesia antes de comulgar estuve con un temor vien grande si por mi desdicha estaria en pecado i talves cometeria un sacrilegio estando con esta aflision se yego la hora de comulgar i por no faltar a lo que su Reverencia manda uve de yegar a comulgar no vien me uve puesto en el sagrario quando me vi ya tan sin el como si no lo uviera tenido y en ese mismo in stante senti unos ímpetus tan

grandes queme paresia no poderme valer porque toda me desasia en amor de mi dios asi comulgue i despues de aver comulgado fueron mucho mayores esos ímpetus con ansias tan grandes que no se como explicar me estuviere sin rrecoger dije tres Credos y luego me senti vajar de una lus tan clara vastante para darme a conoser lo quel Señor queria mostrarme en ese momento me enageno totalmente de los sentidos i seme mostro dios i señor mio i siendo yo un vil gusano de la tierra i que tan mal correspondo a tantas mercedes como de tu divina mano recibo se me mostro digo mi alma como un cristal mui claro i trasparente i dentro de ya el señor yenandola toda sin que uviera parte de ya donde su magestad no estuviera a la manera que quando tenemos un cristal o vaso y lo yenamos de agua que el agua esta toda dentro del vaso i el vaso yeno de queya agua sin que aya parte del que no este yeno del agua asi ni mas ni menos estava mi alma toda en dios i dios en toda mi alma i tmbien entendi que dios aunque estava en mi alma no faltava en todo el mundo esto lo entendi i lo consci vien claro i tambien me digo su Magestad que no temiera que esas mercedes no las comunicava a ningun alma que estava en pecado mortal que no era posivle juntar la gracia con el pecado i que asi estuviera segura me la vision me duro media ora larga el recogimiento me duro tres oras poco menos esto es con la enajenación total de los sentidos que con algun conocimiento me duro desde las nueve de la mañana asta mas de las seis de la tarde esto entendi i vi mas claro que si lo uviera visto con los ojos del cuerpo porque es tanta la claridad del entendimiento que aunque quisiera no puedo dudar nada vendita sea la vonda de dios que asi se digno a favorecerme el dia seis del dicho mes tavien acabada de comulgar ise lo que su Revernecia me mando que fue que renovara el voto que tengo echo porque fuese dia de reyes yo selo ofreci a su Majesta de nuevo con muchas ansias de mi corason luego senti un recogimiento tan grande que me enagene de los sentidos i dentro de poco vi al Señor en los ojos de su santisima madre con una ermosura sin igual i me digo el señor ija asi como resevi la ofenda de los tres rreyes con buena volunta asi i mucho mas me e agradado del don quel dia de oi me as ofrecido i lo aseuto de buena gana son tales las ancias i el amor tan grande que desde ese dia fuera total de mi suelo prorrumpir en ayes lastimeros de ver que no puedo gosar de dios i salir desta triste vida la vision duro un cuarto de ora el recogimiento me duro dos oras con la enajenación total de los sentidos con algun conocimiento me duro hasta el medio dia.

El señor por su misericordia me de lus i su santa gracia amen. El dia dies i seis de abril antes de comulgar me dieron unos ímpetus mui grandes yege a comulgar i sintiendolos con mas fuerza me retire ala capiya de mi santa madre i me dio un recogimiento vien grande con la enajenación total de los sentidos estando asi me vi en el cielo i se me presento el misterio de la santisima trenidad en un trono de singular ermosura rrodeado todo de angeles vi que de las sinco yagas del Señor salia su preciosisima sangre i me lavava con ella o estava anegada en ella la que salia de su santisimo costado venia a mi corason era tan grande el gozo i la suavidad o dolsura que sentia que sin explicarle a un mismo tiempo veia en las manos de mi Señor una corona i palma igualmente ermosas aun mis tienpo entendi otras muchas cosas las cuales por mi mucha rrudesa o porque como son cosas inesplicavles fue después de aver comulgado el recogimiento me duro cerca de dos oras la vision no se lo que dudraria el dia diecisiete del dicho mes después de aver comulgado senti un desconsuelo interior i un desamparo tan grande i una ovscurida suma en el entendimiento i junto con esto tan grandes tentaciones i tormentos interiores que parecia por instantes caer en un avismo de pecados asi pase cuatro dias en un

continuo desamparo asta el dia veinte i dos este mismo dia alas dies dela noche estando rrecogida en oracion como entre dormida i despierta aunque pienso que estava mas despierta que otra cosa me vi en un canpo mui grande de una parte del veyo yo muchisimos onbres todos con distintas armas i me deya yo sola ellos me desian i querian persuadirme a que me diera yo a su ley al mismo tienpo yo vatayava con ellos i procurava convencerlos i entonses los veyo mas airados vi tanvien al señor en el aire como en una nube siya i alargando la mano como amparandome quando volvi en mi fue como quando me dan esos recogimientos en la orasion esto me duro mas de una ora esta vision la e tenido otras dos ocasiones el dia veinte i cuatro del dicho mes estando en orasion a las dose de la noche me dio ese recogimiento como la enagenación total de los sentidos i vi al Señor i a su santisima madre el Señor traiva en sus manos la misma pala que he dicho a su Revernecia y mi Señora la misma corona pero no seme dio a entender cosa ninguna el recogimiento me duro ora i media i la vision media ora el dia veinte i sinco del dicho mes i dia de la asencion del Señor a las dose del dia me dieron tan grandes ímpetus que parecia quererseme salir el alma al mismo tiempo me dio ese recogimiento con la enajenación total de los sentidos i unos ímpulsos interiores tan grandes que no pudiendo el cuerpo sufrirlo parecia estar tan ligero como si fuera una paja estando asi seme rrepresento el Señor triunfante i glorioso i sumamente ermoso i me dijo su Magestad ija ya se acabaron los tormentos i penas de mi pasion aora todo es goso i alegria vi al mismo tienpo subir al Señor a la celestial patria acompañado de angeles cantandole alabanzas el rrecogimiento me duro ora i media la vision no se lo que duraria...

- e) En el volumen 1029 del Ramo Inquisición, en el expediente 6 del folio 179 al 202 podemos encontrar las cartas de Margarita de San Joseph, religiosa profesa del Convento de Jesús María de esta Ciudad de México a su padre confesor el Dr. Don Juan Ignacio de Castorena y junto con ellas la denuncia que de sí misma hizo, así como la carta en donde entrega su alma a Satanás. Todo esto data del año de 1718. Las cartas son del puño y letra de la monja, así como parte de su autodenuncia. Podemos encontrar copias de amanuense de las cartas y algunas declaraciones por parte del padre confesor. El proceso se encuentra completo, y se conserva en buen estado.

La peculiaridad de este documento no es sólo lo completo del mismo, sino que además muestra un proceso interno de la monja que escribe, pues esta va de la desesperación que le provocan las tentaciones y trampas a ella tendidas por el diablo, etapa en la cual suplica atención de su padre confesor, hasta el arrepentimiento y la súplica de perdón por haber pecado tan grandemente; a lo largo del devenir de esta monja podemos observar cómo se enfurece al no obtener la atención exigida por parte del confesor, quien, como ella misma apunta

en la primera carta, se encontraba muy ocupado, al ser uno de los grandes personajes de su época, no sólo por ser el editor de la “Fama y obras póstumas del Fénix de México” (1700), o sea Sor Juana Inés de la Cruz sino por toda la labor humanística que llevaba a cabo.

El Dr. Don Ignacio de Castorena, nació en Zacatecas, fue rector de la Universidad, fundó el Colegio para niñas de los mil ángeles en su ciudad natal y sería el fundador del primer periódico de la Nueva España la “Gaceta de México” en 1722.⁵

Además de la importancia de este documento por la talla del padre confesor de la procesada, tenemos otro factor importante que es el convento que aloja a esta Margarita de San Joseph: el Convento Real de Jesús María (1580), mismo que fue convento “real” dado albergó a una hija natural de Felipe II, por lo que éste se convertiría en el patrono. La fundación del convento se justificó diciendo que sería un espacio para las hijas de los conquistadores pobres.

El convento fue uno de los más opulentos, ya que muchas de las religiosas contaban con criadas que iban y venían trayendo lo necesario del mundo exterior y ayudando a sus amas en los quehaceres domésticos; algunas de las monjas incluso eran dueñas de pequeñas propiedades adosadas al convento, las cuales rentaban para tener algún ingreso pecuniario.⁶ Se puede decir que el convento de Jesús María fue una reconstrucción de la vida exterior; limitada únicamente por los muros físicos de la construcción “no abrazaba una fuerte espiritualidad, sino un modo de vida cristiana, con la guarda de votos de pobreza (?) (sic.), castidad y obediencia y con vida de clausura. Muy lejos estaba el convento concepcionista⁷ de la vida contemplativa”⁸

⁵ Para más información sobre este ilustre religioso: Moisés Ochoa Campos. *José Ignacio Ma, de Castorena primer periodista mexicano*. México, UNAM, 1968.

⁶ Antonio Rubial García hace la reconstrucción de la vida en el interior de este convento, retratando esta clase de práctica y algunas otras a partir de un documento encontrado en el AGN y minuciosamente trabajado en la novela *Los libros del deseo*. México, CONACULTA, 1996.

⁷ El convento de Jesús María fue fundado por concepcionistas, primera orden femenina en llegar a América y que además traería los textos y tradición de Santa Teresa, quien como veremos tiene una importancia fundamental para los textos a estudiar en el presente trabajo.

⁸ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, Universidad Iberoamericana, 1990. Pág.48

Sin embargo este tipo de vida no fue ningún obstáculo para que del convento de Jesús María surgiera un grupo de monjas con vidas recreadas en el *Paraíso Occidental* de Sigüenza y Góngora:

*A las muy devotas religiosas e hijas espirituales en el Convento de Jesús María y a las demás s oras, salud perfecta y prefaci n a la leyenda. Grandes y maravillosas son las fuerzas que dio a los varones el sapientísimo hacedor del mundo; mas no por eso priv  a las mujeres, aunque de su natural flacas, de aqueste beneficio y de una copiosa multitud de muchas virtudes que ellas tienen como se lee en muchas historias de ellas.*⁹

Sin embargo, para los fines de este estudio, lo realmente relevante del documento es el discurso de esta mujer perteneciente a tan ilustre convento. A continuación se transcriben algunas de sus cartas:

Padre de mi corazón y todo mi consuelo estimare que este aye a Vuestra Merced mexor de sus males, yo quedo buena a Dios gracias lo que por este se me ofrece es que mi Señora de los dolores me esta mandando quele escriba a Vuestra Merced yo estoi con muchos auxilios, de mi Señora de las aguas que me esta patrocinando i yo tan ingrata ci le parece a Vuestra Merced que yo le escriba lo que es porque conosco que no tiene Vuestra merced lugar de benir por sus multiples ocupaciones también me esta trayendo a la memoria el demonio que Vuestra Merced no puede confesarme que soi muy molesta en eso beo: que hay Razon, pero agalo Vuestra Merced por mi señora de los dolores el demonio a ponerme tentaciones y lazos y mi Señora a darme auxilios, el enemigo de las almas me tiene martir con queme quite el Rosario y que en llegando las penitencias queno las cumpla lo de mas no escribo asta que sus ocupaciones le permitan lugar de que estimare sea cuanto antes solo el consuelo que me queda es el que ede ver a Vuestra Merced porque cino un desatino me parece que hiciera en tanto que logro el consuelo, pido a Dios me prospere la vida de Vuestra Merced.

Padre y Señor mío estimare este aye a Vuestra Merced mexor de sus males, quedo buena a Dios gracias lo que por este seme ofrece es que ci ha de benir Vuestra Merced esta tarde porque estoi un poco apurada esto es ci no tiene Vuestra Merced que aser y también porque quiero saber que respondieron de el santo tribunal y ci estimare la respuesta ci espero a Vuestra Merced o no, el demonio esta aciando su oficio, Vuestra Merced me entienda aunque tengo de mi parte a mi Señora de los Dolores queme esta defendiendo la respuesta espero el Señor me guarde la vida de vuestra Merced. Su hija la luciferina.

⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora. *Paraíso Occidental*. México, CONACULTA, 1995. Pág. 116.

Padre y Señor mio estimare aye a Vuestra Merced mexor de sus males yo quedo sumamente ynpaciente queno quiero acabar la confecion pues no tengo enmienda. Yo estoi queme parece que ede cometer pecados peores que los que econfesado a Vuestra Merced, oi no eoydo Misa, y ede quitarme el Rosario y ede llamar a el Demonio queme lleve pues soi suya en lo que toca a la amistad. Le dixo a Vuestra Merced que estoi oi para escrevir ala persona desenojadota queno lo echo estos dias por obedecer a Vuestra Merced y que no se enoxe, ya ci le estimare que me responda vuestra Merced que puedo aser, oy soi de el Demonio cin replica ninguna pues todos los dias me atormenta con una cosa diferente ahora que no estoi bautisada en fin enbiendo a Vuestra Merced dire las batallas que el enemigo tiene conmigo. La respuesta espero el Señor me guarde a Vuestra Merced.

Padre y Señor mío este aye a Vuestra Merced mexor de sus males yo quedo buena a Dios gracias aunque con mis tentaciones que no se me quitan ya esta Vuestra Merced obedecido en lo de los papeles nose ci estaran buenos porque yo nose escrevir ni notar. Me manda Vuestra Merced que apunte el sueño nolo puedo aser porque bastale ael dia su trabajo que oi estoi mui combatida de tentaciones y por fin no eoido Misa , según me tiene el Demonio que me parece que oi ede cometer grandes pecados, el no aber respondido a Vuestra Merced luego que recebi el suyo fue por estar en la torre, solo le dixo a Vuestra Merced que no puedo mas con lusifer que me esta aconsejando que desobedesca y que no crea nada de lo que Vuestra Merced me dice. Estoi por quitarme el Rosario, dice petra que le responda Vuestra Merced ael papel y yo dixo lo mismo que me responda aeste y abiseme Vuestra merced como se alla de salud, que estoi con mucho cuydadoseso de escrevir aunque no de pedir a Dios me prospere la vida de Vuestra Merced. Dilatados a su yndina hija. La esclava de la Virgen de los Dolores.

Padre y Señor mio estimare este aye a Vuestra Merced con la salud que deseosa yo quedo con ella a Dios gracia sy con una Resolucion de que ya no quiero confesarme ya ci le estimare que cuando Vuestra Merced benga esta tarde jueves no mellame porque no ede baxar lo uno porque no quiero faltar a lo que jure lo otro que ya no quiero hir con Vuestra Merced cino que mi alma ce pierda que no sera la primera y esta es la ultima resolucion, no seme pregunte porque no bax oporque no tengo enmienda nio la quiero tener ya cino es Razon que Vuestra Merced se este cansando, solo estimare que Vuestra Merced me abise cuando se acaba el negocio del santo tribunal y eso ci Vuestra Merced ci pudiere Vuestra Merced responderme aeste y ci no que sea nos oi mas lata porque las lagrimas no me dan lugar el Señor me prospere la Vida de Vuestra Merced su servidora. Margarita de San Joseph.

Pdre y Señor mio de sumo aprecio sera para mi que este aye a Vuestra Merced mexor de sus males yo estoi buena a Dios gracias lo que por este seme ofrece es el saber ci este hombre viene porque ya no puedo mas de tener la confecion abirta, lo uno es eso lo otro queme esta trayendo el Demonio muchas cosas que sino fuera por mi Señora de los Dolores ubiera caydo en ello porque ahora tengo algunas cosas que preguntarle a Vuestra Merced acerca de la estola porque dice lusifer que porque se

ponen estolas encarnadas y blancas que no quiere el ni yo que Vuestra Merced se las ponga cino negras porque todos los Dias me tray una cosa diferente de que enbiendo a Vuestra Merced le dire lo de la estola negra, Vuestra Merced me perdone tantas molestias que con la confianza de hija me atrevo. El Señor me prospere la vida de Vuestra Merced su hija la esclava de la Virgen.

Carta de esclavitud:

Sepan Cuantos este papel vieren como yo no soi esclava de la Virgen ni lo quiero ser porque no soi christiana, ni estoi bautizada ni creo en el Dios que los cristianos cren cino judia y es mi altissima voluntad y quiero como judia que soi cometer cuantos pecados ay en ofensa de Dios reniego de sus santos, y darme a cuantos pecados ay es mi ultima voluntad el condenarme para sienpre, no tengo remedio ni quiero confesarme ni pedir a Dios perdon, ni que ninun christiano lo pida cino que todos se ballan ael ynfierno, como yo los ede incitar a que lo agan, no hay mas Dios que Lusifer ese es el verdadero y en ese creo y por darle gusto perdere la vida a ese quiero yo gosar para Siempre. Malditos sean los hombres que lo contrario cren, reniego del dia en que naci yla hora, y la persona que esta carta se allare mela buelba que es de mi amo Satanas y si no la volvieren le doi facultad para que les quite la vida y selas lleve con el de que sera para mi de mucho gusto, y tan es mi voluntad el queme pidan lo que quisieren como sea por el lo are aunque sea imposible. No creo que ay cielo y es mi voluntad desesperar contra la fe, el no querer mi Amo Señor Satanas que crea en el Dios de los cristianos me ase que le aga esta Carta de esclavitud y que la firme de mi nonbre, y lo hago asi yo la esclava de mi amo Señor Satanas, cin que me la pueda Revocar ningun christiano so pena de gravísimas penas que mi amo le ara, a quien esto ysieren no tengo mas que decir ni escrevir que soi, soi, soi de mi amo Señor Satanas.

4. Antecedentes genéricos de las narraciones de ilusas

*Mujer que ama el sonido del boj.
Mujer de las tablillas. Mujer que afila su estilete.
Mujer que disimula una vulva demasiado ancha y flácida.
Mujer que usa un pedazo de tela gastada.
Mujer que enjuga pequeños charcos de tiempo.
Apronemia Avitia*

4.1 La narración en primera persona

La narración existe desde que el hombre comenzó a articular un lenguaje con el cual nombrar y describir aquello que ve. No hay civilización que no tenga narraciones, ya que éstas comienzan por establecer el lugar de un pueblo en el mundo, llegando a afianzar al individuo dentro de la sociedad.

El relato es el organismo más simple, común a toda manifestación literaria y al mismo tiempo el más complejo dentro de esta categoría; se trata de la narración de una serie de sucesos que guardan una relación espacio-temporal, que aunque no necesariamente tiene que ser lineal, sí exige una coherencia en su estructuración. Una de las características del relato es su intención de mantener la atención del interlocutor y crear en éste una expectativa por conocer lo que ocurrirá después.

El relato en primera persona es la búsqueda del yo, el llamado al oído del otro, a los ojos del otro para construirse a sí mismo a partir de lo que se dice y de lo que el otro escucha y repite.

En este sentido el testimonio o la declaración –relato en primera persona por excelencia- tiene un sentido referencial con la realidad de quien narra, nos habla del contexto en el que se genera el individuo como acumulación de procesos históricos, sociales, culturales y de índole personal que forman una identidad, con las complejidades que esto implica. La referencialidad de este relato es pasada por un filtro, el de la mirada del narrador, todo lo que se cuenta es a partir de la experiencia personal.

La narración tiene para Todorov un “sentido” en el que intervienen el narrador, la realidad referencial y el resto de los elementos narrados: “El sentido o la

función de un elemento de la obra es su posibilidad de entrar en correlación con otros elementos de la obra y con la obra en su totalidad".¹ Sin, embargo, en la narración en primera persona y sobre todo en el tipo de narración que estamos por analizar, las relaciones de los elementos interiores están dadas a partir de un creador que es juez y parte de la obra, por lo que el sentido transmitido a partir del texto toma en cuenta los elementos interiores de la narración y aquéllos de la realidad circundante que determinan las elecciones del narrador.

*Although the oppression of women is indeed a material reality, a matter of motherhood, domestic labor, job discrimination and unequal wages, it cannot be reduced to these factors: it is also a question of sexual ideology, of the ways men and women image themselves and each other in male dominated society, of perceptions and behavior which range from the brutally explicit to the deeply unconscious [...] such women approach the autobiographical territory from their position as speakers at the margins of discourse. In so doing they find themselves implicated in a complex posture toward the engendering of autobiographical narrative*²

Como veremos más adelante, éste es uno de los puntos en los que el tipo de textos que hoy analizamos converge con el modelo literario de la novela picaresca, cobrando sentido e importancia el desdoblamiento narrador-actor como motor del desarrollo, al tiempo que forma y fondo se unen en aras de construir una credibilidad de lo que se narra.

*No hay formas de significar sino formas que significan, formas cuya única razón de ser reside en el hecho de significar. Si en esa forma distinguimos una exterioridad (forma exterior) y una interioridad (forma interior) –lo que no implica reproducir la dicotomía fondo-forma- e incluimos en la primera todo cuanto atañe a la textualidad propiamente dicha (organización de materiales, recursos de estilo, etc.) dejando para la segunda cuanto remite a la realidad exterior al texto pero motivadora y productora de su textualidad, veremos que la estructura es el resultado de un proceso de producción textual y que, en consecuencia, sus datos son sólo vehículo para llegar a ese proceso en su objetividad.*³

¹Tzvetan Todorov. "Las categorías del análisis literario" en *Análisis estructural del relato*. México, Ediciones Coyoacán, 1996. pág. 9 a 45.

²Sidonie Smith. *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and the Fictions of Self-representation*. Indianapolis, Indiana University Press, 1987. Pág. 44.

³Jenaro Tálens. *Novela picaresca y práctica de la transgresión*. Madrid, Ediciones Júcar, 1975. Pág. 25.

Además de estas formas que significan debemos tomar en cuenta la importancia de la yuxtaposición de la narración y el entorno social en los diarios, cartas y textos en general de nuestras autoras, pues es éste un factor que contribuye a la construcción de la identidad de la literatura que hoy nos atañe. En este sentido, es menester considerar la situación de la mujer en el contexto en el que surgen nuestros textos.

A la mujer, aparentemente no se le ha concedido la palabra ni dentro de la vida cotidiana ni en el interior de la escritura, los porcentajes de mujeres escritoras frente a los hombres a lo largo de la historia guardan una diferencia abismal, “es un hecho histórico que su libertad intelectual ha sido secularmente cercenada”⁴. Aún cuando tenemos escritoras desde la Antigüedad como Safo, Hipatia o Aprononia Avitia y algunas más tardías, y cercanas a las que estudiaremos, como la célebre Santa Teresa, lo cierto es que la mujer ha ocupado, como en todos los ámbitos, un papel subordinado al del hombre en el mundo de la literatura.

En la Península Ibérica la tradición literaria femenina tiene su origen en las últimas décadas del Imperio Romano, donde podemos encontrar textos de poetisas como Pola Argentaria o Teófila. Como podemos comenzar a imaginar es la poesía el ámbito en donde la voz femenina encuentra pronto el lugar más adecuado para expresar un “yo” torturado por el silencio impuesto a su género en la vida cotidiana. La mujer no tiene grandes epopeyas que narrar, pues su historia ha sido sustancialmente distinta a la del hombre, su ámbito de acción ha sido muy limitado, con excepción de algunas santas; entre las féminas no se encuentran los grandes héroes que han dado honra y fama a los pueblos, entre ellas están quienes han hecho esto posible, quienes al interior del hogar transmiten la cultura y los valores necesarios para el surgimiento de éstos próceres: “una vez superada la infancia, el papel de la madre era el de educadora [...] la maternidad también cargaba con la responsabilidad de inculcar ciertos valores morales y de conducta”⁵

En este sentido, heroínas como Juana de Arco, cuyo campo de acción está fuera del hogar, trascendiendo en honra y fama en la memoria y el imaginario

⁴ Ana Navarro, comp. *Antología poética de escritoras de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Castalia, 1989. Pág. 8.

⁵ Georges Duby y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres*. (Tomo II). Madrid, Taurus, 1992. Pág. 64- 67)

colectivo, al estilo de cualquier héroe épico, son muy escasas, y es por ello que se han vuelto célebres.

La mujer como símbolo ha sido creada, delimitada y escrita por el hombre: “La mujer siempre ha sido silenciosa. Sófocles decía: Oh mujer el silencio es el adorno de tu sexo.”⁶; no obstante, a partir de la poesía, de un “yo” lírico la mujer puede, quizá de forma proscrita, hablar de su interioridad.

Durante la época medieval en la misma Península Ibérica la mujer cristiana queda rezagada en materia intelectual, mientras que para aquellas que viven en los límites de Al-Andalus el mundo árabe representa la posibilidad de desarrollo en esta materia tanto por la rama científica como por la literaria.

*El apogeo de la cultura hispano-musulmana favoreció el acceso de la mujer al mundo científico y literario: fueron célebres las mujeres que practicaron la medicina en la Córdoba del siglo IX, así como las poetisas de al-Andalus que vertían con gran libertad sus sentimientos en diversos géneros literarios.*⁷

Por su parte, Alan Deyermond apunta que es difícil creer que la mujer haya permanecido callada por tanto tiempo, y más aún teniendo una expresión de la voz femenina en las jarchas mozárabes, estos fragmentos finales de las *muwashahas* –composiciones poéticas árabes- que generalmente son de un profundo lirismo en el que el “yo” se desborda constantemente y que remiten al papel primordial de la mujer en la tradición oral. Al respecto Deyermond afirma:

*I find hard to believe, however, that these lyrics have a purely mimetic ancestry, that they merely represent man's view of how women should feel and speak. It seems far more probable that the popular oral, with whom the tradition began, were women*⁸

Más allá de esta discusión sobre la participación de las mujeres en las jarchas, lo que es un hecho es que para los siglos XII y XIII la escritura femenina ya

⁶ Marjorie Agosín. *Las hacedoras: mujer, imagen, escritura*. Santiago de Chile, Ed. Cuarto propio, 1993. Pág. 15.

⁷ Ana Navarro, comp. *Antología poética de escritoras de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Castalia, 1989. Pág. 11.

⁸ Alan Deyermond “Spain’s first women writers” en *Women in Hispanic Literatura: Icons and fallen idols*. Los Angeles, University of California Press, 1983. pág. 28

registra algunos ejemplos de “*trobairitz*”⁹ provenzales. No obstante, sería hasta la llegada de los Reyes Católicos cuando la mujer ganaría una dignidad intelectual a partir de la “revaloración” de su género, que comienza, en cierta medida a dejar atrás el papel pasivo en la sociedad, y dejó de ser el ideal caballeresco para alcanzar al concepto de virgo: “mujer que destaca por su brillante personalidad, por su virtud y fortaleza y que se distingue por la hegemonía que ejerce sobre sus contemporáneos”¹⁰ . Isabel la Católica es un ejemplo paradigmático de este tipo de personalidades femeninas, y dentro del mundo religioso tenemos a Santa Teresa de Jesús, quien enseñaba a sus discípulas a ser “varoniles y fuertes”.

La mujer, entonces, se ha desarrollado en la poesía, por las razones antes mencionadas, y es precisamente la poesía mística la que va a influir en un gran número de mujeres, ya que con Santa Teresa vendría la reivindicación de la palabra femenina. Esta religiosa sería la reformadora de la orden de las carmelitas, debido a su profundo desacuerdo con la extendida laxitud de la regla en dicha orden.

Para su época el hablar directamente con Dios era muy mal visto y sobre todo si este diálogo era con una mujer, sin embargo, ella lograría cambiar el parecer de quienes disentían con sus actos. Esto lo logra a partir de la rendición de su voluntad en aras de la de la Iglesia. Sigue los votos de silencio y Santa Ignorancia, promulgados en el Concilio de Trento, dando a entender a sus seguidoras que se puede expresar el pensamiento, siempre que se haga con las palabras que la Iglesia otorga al sexo femenino. “Decía Santa Teresa que el amor de Dios no ha de ser fabricado en la imaginación, y aconsejaba a sus hermanas que se cuidaran de no querer tanto que se quedaran sin nada”¹¹

La gran inteligencia de esta mujer se esconde detrás de un lenguaje claro, cercano y familiar , empleado para describir sus visiones, éxtasis y actos cotidianos, lo cual fascina a los hombres de su época, por no representar un

⁹ El equivalente femenino de los trovadores medievales según Ana Navarro en *Antología poética de escritoras de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Castalia, 1989. pág. 11. Estas se pueden encontrar en las zonas más cercanas a Occitania durante los siglos XII y XIII, sin embargo, es necesario llegar hasta el siglo XV para encontrar a la primera poetisa en lengua castellana, conocida como Florencia Pinar.

¹⁰ Ana Navarro. *Antología poética de escritoras de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Castalia, 1989. pág. 14

¹¹ Pablo González Casanova. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México, COLMEX 1958.

peligro aparente de mujer con sabiduría que cuestiona el canon, sino todo lo contrario; y a las mujeres, por resultar una fémina que participa de la misma realidad social que ellas y que a través del orden y la virtud, no sólo tiene coloquios espirituales con Dios, sino que además es escuchada por los hombres.

Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, sino con los ojos del alma. Dicen los que saben mejor que yo, que es más perfecta que ésta, y ésta más mucho que las que se ven con los ojos corporales [...] Una vez teniendo yo la cruz en la mano, que la traía en un rosario, me la tomé con la suya, y cuando me la tornó a dar era de cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes, sin comparación, de las piedras preciosas que se ven allá. Tenía las cinco llagas de muy linda hechura. Díjome que así la vería de ahora en adelante, y así me acaecía que no vía la madera de que era, sino estas piedras; mas no la vía nadie sino yo¹²

Éste será el tono imperante en este tipo de discurso femenino en primera persona, un lenguaje cercano, cotidiano e intimista que habla de una estrecha relación con Dios por la intrincada espiritualidad de su interlocutora, y a la vez de la humildad que debe caracterizar a quien por mandato escriturario debería permanecer en silencio como dice Pablo a los Corintios:

Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos, porque es indecoroso que una mujer hable en la asamblea¹³

Podemos decir, entonces, que la palabra femenina en este sentido es al mismo tiempo sumisa y subversiva, puesto que desafía las leyes naturales y humanas en tanto que representa una revelación divina, sin embargo, está en función de los intereses eclesiásticos.

En este sentido, la voz del “yo” femenino encuentra el espacio que le había sido negado en el sermón y se manifiesta a través de la ascética y la mística. No obstante, este tipo de revelaciones podían resultar peligrosas si no eran reguladas por los parámetros de la Iglesia, en su totalidad masculinos, por lo que las

¹² Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. 9ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003. Págs. 149.

¹³ Antonio Rubial. *La santidad controvertida*. México, FCE- UNAM, 1999. Pág. 169.

narraciones de estos acontecimientos se daban siempre bajo el ojo vigilante de un confesor, ya que podían ser engaños del demonio.

El confesor solicitaba de su dirigida una relación confidencial de sus escritos con dos fines: permitir un examen teológico de materiales místicos para controlar y calificar su ortodoxia, y conocer, y en su caso difundir, lo que Dios comunicaba a través de sus elegidas.¹⁴

La escritura se vuelve, entonces, más que un placer una obligación impuesta por el padre espiritual, ya que ésta, de ser aceptada por los altos mandos daba prestigio no sólo a la monja sino a aquél que fungía como su guía. Una vez más el “yo” femenino es atrapado por la voz y los mandatos masculinos.

En la España medieval las mujeres tuvieron un gran prestigio como místicas, “llegando a darse el caso de que el confesor de los reyes –caso inusual- publicó a dos santas: Catalina de Siena y Ángeles de Folingo”¹⁵

En la Nueva España los relatos místicos se verían potenciados gracias a la suma popularidad de las vidas de santas, herencia de la Madre Patria, y al sentimiento de providencialismo imperante a lo largo de la conquista y colonización. Al ser los españoles elegidos, el prestigio de la Nueva España dependía, de la espiritualidad y las muestras de la misma que florecieran en las nuevas tierras, de modo que las monjas eran constantemente incitadas por los padres a tener este tipo de visiones y con ello incrementar las arcas de la literatura religiosa surgida de las virtuosas de la Nueva España.

Los relatos se dieron de varias formas: como autobiografías, cartas a los padres confesores, diarios, bitácoras y en ocasiones como poesía. Estos son los principales géneros en primera persona en los que el “yo” narrador y protagonista es femenino. De cualquier modo, para esta época el discurso no es propiedad de la monja sino de Dios o bien del diablo, pues son sus voces las que se manifiestan a través de la pluma de la autora; se trata de voluntad divina o satánica, pero nunca del todo propia, a menos que se trate de una falsaria, en

¹⁴ Apud. Pág. 169.

¹⁵ Alejandra Domínguez. *Para una poética del claustro*. Puebla, Secretaría de cultura del estado de Puebla, 1995. Pág. 53.

cuyo caso padecerá las consecuencias que acarrea la ruptura del silencio propio de su condición.

4. 2 La hagiografía

La vida de un santo es la cristalización literaria de las percepciones de una consciencia colectiva.
Michel de Certeau

A partir del siglo IV se comienza a dar un cambio sin precedentes en las costumbres funerarias del Imperio Romano. Después del año 312 los obispos católicos comenzaron a trasladar los huesos de los mártires de las catacumbas, a las afueras de las ciudades, hasta los templos construidos ex profeso para albergarlos en el interior de los asentamientos urbanos. Esto implicaba una trasgresión a la norma imperante hasta ese entonces en la que los muertos descansaban fuera del espacio de los vivos.

Después de los mártires siguieron los ermitaños y los obispos; los lugares que resguardaban sus restos se volvieron centros de peregrinación y, de este modo se comienza a trazar el concepto cristiano de santidad y veneración de personajes que a través de sus actos ponen en contacto la realidad divina con la terrena

Los santos se convirtieron en patronos, al igual que la aristocracia terrateniente que vinculaba a su patronazgo a amplias capas de población; se transformaron en los compañeros invisibles, en los amigos y protectores contra los males del mundo, en los intermediarios entre Dios y los hombres.¹⁶

En el mismo siglo IV, como parte de esta veneración que empieza a gestarse, se inicia el género hagiográfico, que describe las vidas de aquellos que han sido extraordinarios en la fe cristiana y que por lo tanto pueden y deben convertirse en modelos de conducta.

Lo santo y los santos fueron sobreponiéndose a lo maravilloso anterior perteneciente al mundo de lo pagano. El cristianismo adopta algunas de las formas precedentes, sin embargo les otorga otros mecanismos y otra finalidad de tintes mucho más coercitivos. Lo *miraculosus* se va imponiendo a la *mirabilia*, ambos son explicaciones de lo que escapa al entendimiento humano y en ambos

¹⁶ Antonio Rubial García. *La santidad controvertida*. México, FCE- UNAM, 1999. Pág. 21.

hay un autor intelectual, con la diferencia de que en la primera categoría éste se llama Dios.

Lo sobrenatural propiamente cristiano, lo que se podría llamar justamente lo maravilloso cristiano, es lo que se desprende de lo miraculosus, sólo que el milagro, el miraculum, me parece únicamente un elemento, y diría yo, un elemento bastante restringido del vasto dominio de lo milagroso [que además] tenía la tendencia a desvanecer lo maravilloso.¹⁷

Por su parte, Antonio Rubial apunta que hay ciertos modelos básicos para la hagiografía como son: ermitaño, mártir, religiosa, obispo y misionero, todos estos respondían a una función didáctica y moralizante:

la hagiografía crea esquemas de pensamiento; concreta formas abstractas de racionalización trayéndolas a la vida cotidiana, y dramatiza los valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzan en los terrenos de la emotividad y del sentimiento¹⁸

Para nuestros ojos la hagiografía se encuentra más cercana a la novela que a la historia, puesto que tiene una estructura independiente de la realidad y que no se refiere a los hechos acaecidos en el mundo de lo tangible sino a lo verosímil y útil al sistema doctrinario. Por el contrario, para la época que nos interesa esto es lo más cercano a la historia, ya que tanto en la Edad Media como en el Barroco la Historia sigue lineamientos de la retórica, un paradigma para enseñar comportamientos morales con un triple propósito: enseñar, deleitar y mover: “la hagiografía se caracteriza por no definirse ni como historia ni como novela, sino por ese juego entre dos aguas que tienta al lector-espectador”¹⁹. En este sentido, no tiende a la objetividad y a la comprobación, ya que lo que conviene a sus fines es la verosimilitud:

Nuestro concepto de lo histórico, como una narración particularizada e individual, dista mucho del que se tenía antes del siglo XIX. En la era preindustrial la historia

¹⁷ Le Goff. *Lo maravillosos y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gediasa, 1996. Pág. 13.

¹⁸ Antonio Rubial García. *La santidad controvertida*. México, FCE- UNAM, 1999. Pág. 12

¹⁹ Asunción Lavrin. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos de discurso” en *Historia y Grafía*. UIA. Núm 14, 2000. Pág. 195.

*estaba vinculada a lo modélico, a lo general; su utilidad estaba en servir como guía de comportamiento moral.*²⁰

De acuerdo con esto, no es de sorprender que en el interior de las vidas de santos se sitúe el punto de convergencia de las tres iglesias: militante –la de la tierra-, purgante –la del purgatorio- y triunfante –la del cielo, ya que siempre es un encuentro entre un personaje perteneciente a la iglesia practicante con otro ya sea de una de las otras dos iglesias, o bien de ambas, de modo que su discurso se legitime a partir de la interacción con las realidades a las que no pertenece. En este sentido, y pensando en los textos que nos ocupan “la protagonista se hace creíble, precisamente porque el portento y lo maravilloso forman parte de la realidad inmediata”²¹

En el siglo XI, con la naciente burguesía y el crecimiento de los centros urbanos, el concepto de santidad cambia, volviéndose mucho más accesible a esta gente que busca un lugar en la Iglesia y que lo encuentra en la predicación de conceptos como la virtud cultivada y la caridad.

De igual modo, la fundación de conventos de mujeres exige la inclusión de más vidas femeninas en el género hagiográfico, cosa que pronto sucede y no sólo queda ahí, sino que incluye también a mujeres laicas gracias a la importancia de que gozó este sexo en el siglo XI, en que se configuran instituciones como son el matrimonio y la familia para las cuales ella resulta fundamental.

Las historias de Santas circularon como modelo y ejemplo de las mujeres en general, pero sobre todo de las monjas, quienes escuchaban la lectura de alguna vida ejemplar, al estar reunida la congregación en el refectorio diariamente:

En cuanto a los espacios comunes las reglas de los conventos femeninos establecen la necesidad de contar con un sitio para compartir los alimentos en comunidad (el refectorio) a donde todas estaban obligadas a acudir a las doce del día sin excusarse

²⁰ Apud. Pág. 14.

²¹ Dolores Bravo. *La excepción y la regla*. México, UNAM, 1997. Pág. 131.

ninguna, y 'cuando comais oíd la lección con atención, porque no sólo coma el cuerpo, sino que juntamente el alma guste la palabra de Dios'."²²

Por ello, para los siglos XV y XVI las monjas que desarrollaban la escritura dejaban leer entre líneas la herencia retórica tanto de este tipo de discurso, como del bíblico, no obstante en palabras de Antonio Rubial "La visión barroca es la culminación de la teatralidad hagiográfica con sus acotaciones de escena y su descripción minuciosa de lugares, decorados y movimientos de masas"²³.

Hay una convergencia entre dos géneros muy populares de la época: la hagiografía y la novela caballeresca. En el manuscrito del siglo XVI de San Lorenzo del Escorial podemos observar el encuentro que hay entre la hagiografía y la novela. Este texto incluso contiene tres relatos sobre, relacionados directamente con el papel que éstas juegan en la cristiandad, ya sea como modelos de conducta a seguir o bien, como estereotipos de maldad, asignados a su sexo desde siempre.

En general la novela de caballería y la hagiografía mantienen en común "ser un repertorio de modelos de comportamiento, la lucha antagónica entre el bien y el mal, el carácter edificante y ejemplar en la narración, la exageración y la licencia para romper los planos entre la realidad y la ficción con la narración de hechos prodigiosos."²⁴

Estas historias nos hablan del cambio de la concepción de "santidad" que a partir del siglo XI se había dado: la hagiografía cuenta con un nuevo código para definir quién debe ser objeto de este tipo de narraciones; con el crecimiento de la burguesía se introducen vidas de laicos y con la fundación de conventos femeninos aumenta la cantidad de mujeres retratadas por esta literatura. Es a partir de concepto de "virtud" que uno puede alcanzar este estatus :

La nueva hagiografía se apega a los preceptos de San Bernardo de Claraval y de San Francisco de Asís: cada ser humano, en el ámbito donde Dios lo había colocado, debía ganarse el cielo en la tierra [...] La santidad [era] el fruto de

²² Alicia Bazarte Martínez, et al. *El convento Jerónimo de San Lorenzo (1598- 1867)*. México, Instituto Politécnico Nacional, 2001. Pág. 123.

²³ Antonio Rubial. *La Santidad controvertida*. México, FCE- UNAM, 1999. Pág. 179.

²⁴ Dolores Bravo. "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas, siglos XVI y XVII" en *América Europa... Memorias del II Encuentro y diálogo entre dos mundos*. 1992. Pág. 35.

*la experiencia interior y de un amor que se esforzaba en redescubrir en todos los hombre y sobre todo en los más desheredados, el semblante de Dios.*²⁵

Hasta ahora, como lo hemos visto, las mujeres, en su mayoría, habían jugado un papel silenciosos en la literatura, teniendo que verse representadas en las vidas ejemplares de santas, religiosas o reinas, al mismo tiempo tenían que aprender de las figuras femeninas negativas como la pícara, la alcahueta, la mujer infiel, etcétera —parte de la literatura edificante tan en boga.

En este momento el relato en primera persona, pero sobre todo la autobiografía se presenta como un fenómeno casi obligatorio, producto de la herencia hagiográfica de tantos siglos. Más allá de las biografías póstumas escritas por los padres confesores, las religiosas mismas comienzan a componer las propias, en gran medida alentadas e incluso obligadas por sus guías espirituales, sobre todo si dichas mujeres tenían algún tipo de contacto divino:

*El confesor solicitaba de su dirigida una relación confidencial de sus escritos con dos fines: permitir un examen teológico de materiales místicos para controlar y calificar su ortodoxia, y conocer, y en su caso difundir, lo que Dios comunicaba a través de sus elegidas.*²⁶

Durante mucho tiempo la mujer había sido reflejo, ahora era momento de convertirse en imagen y en muchas ocasiones la forma de legitimarse como individuo que merece ser escuchado, o bien, leído, llega a partir del contacto con la divinidad. Se mantiene la esencia de creación en el “yo” a la vez que se activa la de “creador”²⁷.

Se trata de la auto afirmación que captura las minucias de la experiencia personal y que trata de hacer una interpretación de sí mismo fuera de todo espacio y tiempo. La autobiografía cobra, así, el valor tanto de producto como de proceso de autodescubrimiento:

²⁵ Antonio Rubial. *La santidad controvertida*. México, FCE- UNAM, 1999. Pág. 32.

²⁶ *Ibid.* Pág. 169.

²⁷ Carolyn Walter en *Fragmentation and redemption* nos habla de una mujer más propensa a la somatización de la experiencia religiosa, que sabe utilizar su cuerpo como instrumento místico, manipulando el sufrimiento en aras de convertirse en un receptor espiritual. Es a partir de esto que surgirá la escritura visionaria femenina como paso último de esta somatización de la experiencia religiosa.

*Autobiography becomes both the process and the product of assigning meaning to a serie of experiences, after they have taken place, by jeans of emphasis, juxtaposition, commentary, omission.*²⁸

Elizabeth W. Bruss llama al “acto autobiográfico” la interpretación de vida que conjunta al pasado con el “yo” de forma coherente y con la peculiaridad de que pudieron no haber sido coherentes antes del acto de la escritura.²⁹

El “yo” de la autobiografía entra en un juego dialéctico con su contexto histórico y su bagaje cultural, ya que en el momento de la recolección de su pasado y de la reflexión de la identidad, recurre a una serie de figuras heredadas sobre lo que debe ser la escritura y lo que es él mismo. Dichas figuras están codificadas en el lenguaje que es común a sus interlocutores, las cuales se traducen en tropos, mitos, metáforas o fórmulas retóricas propias del discurso que conoce como biográfico y al cual emula.

*The “self” that autobiography inscribes is constituted from the polyphonic voices of discourse [...] is surrounded by ideological phenomena, by object signs of various types and categories: by words in the multifarious forms of the realization (sounds, writing, and the others), by scientific statements, religious symbols and beliefs, works of art, and so on. All of this things totally comprise the ideological environment, which forms a solid ring around man.*³⁰

Siguiendo los parámetros marcados por el padre confesor y los lineamientos aprendidos del contacto constante con los textos hagiográficos, la escritura de monjas es la que más se apega a este último modelo literario.

Las autobiografías femeninas, por todo lo anterior, son leídas con otros ojos, la recepción cambia. El mismo sentido del texto es diferente, éste está siempre absorbido por un diálogo con el lector, ese “otro” a través de quien tiene que identificarse para justificar su decisión de escribir. El interlocutor en el caso del tipo de textos autobiográficos que estudiamos es el padre confesor, cuya petición de escribir legitima el ejercicio de autodescubrimiento que la mujer realiza, o bien puede ser Dios o el Diablo quienes la llevan a esta necesidad imperiosa de

²⁸ Sidonie Smith. *A poetics of Women’s Autobiography Marginality and the Fictions of Self representation*. Indianápolis, Indiana University Press, 1987. Pág. 45.

²⁹ Apud. Pág. 46.

³⁰ Apud. Pág. 48.

hacerse escuchar, porque lo que tiene que decir es de una trascendencia social innegable.

La escritura, de este modo, abandona la feminidad y se perfila en torno a una figura androcéntrica o bien de la mujer ideal regida por normas masculinas, de lo contrario corre el riesgo de parecer herética. La mujer frecuentemente tiene problemas con la parte de su feminidad que tiene que verse reprimida en el discurso; Carolyn G. Burke, feminista francesa, dice: “when a woman writes or speaks herself into existence, she is forced to speak in something like a foreign tongue, a language with which she may be personal uncomfortable”³¹. La incomodidad deriva de su “ventrilocuismo cultural”, un gesto de pérdida de la personalidad que requiere que la autobiógrafa anule su sexualidad.

En el caso de nuestras mujeres y de aquéllas que fueron censuradas por la Inquisición no fueron tanto víctimas del mencionado “ventrilocuismo cultural” sino que, al tener voz propia, constantemente hicieron manifiesta su sexualidad femenina, con todos sus deseos y pasiones, lo cual constituyó la herejía más fuerte al afirmar un “yo” que no estaba ni social ni religiosamente permitido.

A pesar de esta presencia masculina, el discurso femenino logró trascender a los mismos confesores y sacerdotes a partir de su propia sensibilidad, adquiriendo un lenguaje propio y una personalidad única, producto del enlace de un momento histórico, con su tradición correspondiente, y un “yo” que se configura y desborda al mismo tiempo en cada imagen que narra.

³¹ Apud. Págs. 57.

4. 3 La picaresca

*La novela picaresca aparece, pues,
como exposición del tema de la libertad,
incluido el concepto de libertad moral*
Alexander Parker

Aunque la picaresca no es una influencia directa en los textos estudiados en el presente análisis, sí es importante observar que al ser un género tan popular en la época en la que se están gestando los documentos que hoy nos ocupan, hay elementos comunes a ambos.

La importancia de la novela picaresca para la literatura española comenzó con su surgimiento durante la Edad Media y decayó en el siglo XVIII con la Ilustración; por esta razón es que atañe a nuestro análisis en tanto influencia en la sociedad que enmarca nuestros textos, en el sentido de estructura formal y narrativa de una serie de eventos claramente determinados por el entorno sociocultural.

La picaresca se establece en España como reflejo y crítica a una sociedad con valores en decadencia en donde la honra se había convertido en un juego de apariencias ya que “la honra o infamia de los hombres no consiste en lo que ellos saben de sí propios, sino en lo que el vulgo sabe y dice”³²

*El género [picaresco] se constituye sobre la base de la situación española en la época: político-religiosa — el problema de las castas—, económico-social, lo que no deja de ser cierto en todos los casos, como también lo es que en esta época y a partir de las mismas motivaciones surgen la ascética y la mística, Fray Luis, Herrera, Góngora, Lope, Cervantes y los Argensola; y tan opuestas realizaciones no son sino diferentes modos de reflejo. El género unifica esos modos.*³³

Con la anterior afirmación de Jenaro Talens queda de manifiesto que, además de las coincidencias en cuanto a forma, la picaresca y los textos de nuestro corpus, en tanto descendientes de la tradición mística, surgen de un mismo origen y una misma motivación social.

Para hacer la comparación entre la picaresca y los textos femeninos objeto de nuestro análisis, es necesario entender a los últimos como unidades completas

³² Alán Francis. *Picaresca, decadencia, historia*. Madrid, Gredos, 1978. Pág. 63.

³³ Jenaro Tálens. *Novela picaresca y práctica de trasgresión*. Madrid, Ediciones Júcar, 1975. Pág. 21- 22.

que incluyen tanto las narraciones, cartas, diarios, etc., así como todo el proceso inquisitorial, ya que la única relación que guardan ambos textos es de índole estructural más que de contenido, como lo veremos a continuación.

La estructura básica de la novela de pícaros comprende tres puntos característicos³⁴:

- a) principio de viaje
- b) principio de servicio a varios amos
- c) principio de autobiografía

Estos tres puntos son compartidos por las narraciones de ilusas del siglo XVIII en la Nueva España, aunque guardando cierta distancia. EL tránsito entre el mundo real y el instante sagrado de su alucinación constituye un viaje, incluso, puede llegar a haber un viaje al purgatorio —destino más común— o a algunos otros puntos de la geografía sagrada. La pertenencia a varios amos, se puede equiparar a las ocasiones en que las mujeres narradoras de estas alucinaciones se declaran esclavas de la virgen, Cristo, Satanás, etc³⁵. Por último el punto de la autobiografía queda claro en el sentido de que se trata de esta narración de los acontecimientos relacionados con el “yo” a través del tiempo y el espacio que se legitima por medio de este discurso como una ser elegido por la divinidad para participar de la hierofanía.

Las similitudes que guarda la picaresca con los procesos inquisitoriales a partir de narraciones de mujeres ilusas son en primer lugar de índole formal, ya que en ambos discursos narrador y personaje son generalmente el mismo, si no en la totalidad del texto, al menos sí en los fragmentos de mayor peso.

En ambos escritos se comienza con la especificación espacio temporal de dónde se llevará a cabo la acción. Esto es importante dada la trascendencia del contexto social para los dos discursos. Talens apunta que “el método más valioso para entender un fenómeno cultural concreto es buscar un fundamento de clase,

³⁴ Apud. Pág. 26.

³⁵ El mismo Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana* hace una etimología que Marcel Bataillon califica de aventurada, al asimilar la palabra pica —que podemos identificar como partícula inicial de “pícaro”— con el asta que en la Antigua Roma señalaba la venta de esclavos, diciendo que aunque los pícaros no son esclavos de nadie en particular, lo son de la República, de modo que cualquiera que los precise los puede alquilar para ocuparlos en las labores viles.

admitiendo que clase social no es una abstracción sino una estructura que existe *hic et nunc*³⁶, bajo esta óptica, es comprensible que cada uno tenga una fuerte influencia del entorno social en un individuo; de este modo, situar el lugar y el año en el que ocurre la narración es fundamental, en la medida en que el momento histórico al que pertenece el narrador es determinante para el desarrollo de la narración

*La historia del personaje central es también la de una moral contextual, la de un espacio y un tiempo históricos con definidos y terribles valores religiosos [...] La historia o el trozo de vida del personaje es también el de la sociedad.*³⁷

A esto le sigue la presentación de nuestro personaje, que en ambos casos incluye una breve historia de su ascendencia lo cual nos hace pensar en el determinismo histórico y social. Cuando se trata de una monja aclamada, su parentela tendrá alguna virtud, si no de índole nobiliaria, sí al menos moral en calidad de buenos cristianos. Asimismo, el pícaro estará determinado en sus conductas por lo pobre de su linaje.

Cada capítulo de la novela de pícaros es equivalente a cada testimonio de un proceso o bien a cada carta que se incluye, ya que se trata de acciones que aunque son autónomas guardan una relación con el resto y, del mismo modo, mantienen una unidad. “Cada capítulo, como aquí cada testimonio, es un relato episódico que deja como actor principal al protagonista, ya que en él recaen las acciones de la narración”³⁸. Son estas narradoras víctimas de su tiempo y de las trampas de la sociedad, así como de su propia conducta, igualmente determinada por los factores culturales.

Ambas formas tienen un valor testimonial al ser fuente de información de una situación histórica o social, espejo de una época, ya sea intencionalmente en el caso de la picaresca o de forma incidental para las narraciones de mujeres que analizaremos en el presente trabajo. “...deseando ser el testimonio «personal» de

³⁶ Jenaro Tálens. *Novela picaresca y práctica de trasgresión*. Madrid, Ediciones Júcar, 1975. Pág. 35.

³⁷ Bravo Dolores (prol.). *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa y afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas*. México, UNAM-INBA, 1984. Pág.7

³⁸ Apud. Pág. 9

un individuo llega a nosotros como expresión impersonal de una sociedad determinada”.³⁹

Un elemento distintivo de la picaresca es que tiene como protagonista no a un individuo de alta jerarquía, sino al hombre común y corriente, cosa que sucede también en la escritura femenina de la que hablamos. Ésta puede ser sobre cualquier mujer, en ambos casos “se presenta a un ser social que mantiene una relación conflictiva y dialéctica con el entorno”⁴⁰. Se trata de un ser subalterno con intereses de índole material, especialmente económicos. Del mismo modo que el pícaro es un Don Nadie en busca de la trascendencia de la ficción, las ilusas van en conquista de esta misma trascendencia, aunque en otro sentido: impulsadas por sus propios deseos y a veces los de su confesor. Sin embargo, aun entre estas mujeres hay casos en los que también intervienen intereses económicos, que incluso se ven reflejados en las narraciones:

*En esto me acorde que le dije a mi Niño [dios] que se quitara los caclecitos, de plata, y descalcito fuera a juntarme el dinero del tabaco para pagarme al terciamista, que si gustaba que yo me quedaria sin principal, en esto se lebanto el Niño con su canastita...*⁴¹

*Este dia Dios quiso que yo padeciera cruz y martirio porque desde la madrugada me intimó que fuera a ver al Padre Sacristán de la Parroquia para que me prestara diez reales para darle al terciamista, y lo cumpli, y lo que halle fue que padecer en la Escalera de su Casa, que no me permitian que entrara y padeci lo que Dios fue servido con los criados de la casa, yo conoia que justamente padecia en esto desee hacer una Cruz de sangre con la lengua en las Escaleras del Escotillon como soi criatura tan vil tan miserable.*⁴²

Estas mujeres, alentadas por sus confesores —quienes en ocasiones fungen como autores del personaje femenino⁴³— crean la ficción en la que pueden

³⁹ Jenaro Télens. *Novela picaresca y práctica de trasgresión*. Madrid, Ediciones Júcar, 1975. Pág. 141.

⁴⁰ Dolores Bravo (prol.) *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas*. México, UNAM-INBA, 1984. Pág. 10.

⁴¹ Jardín Espiritual de Teología Mística. México, D.F., 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 100r.

⁴² Apud. Folio 99v.

⁴³ El padre confesor puede, en ocasiones, hacer las veces de autor, en la medida en que él mismo va guía a la mujer que tiene las alucinaciones y en ese sentido la convierte en el personaje que él quiere que sea. Ejemplo de ello es el caso del padre Antonio Rodríguez Colodrero quien hace una literatura a partir de personajes vivientes, en el sentido de que él dice a sus hijas espirituales qué es lo que tienen que alucinar de modo que

insertarse y cobrar importancia social, inventándose a sí mismas como elegidas de la divinidad, del mismo modo que el pícaro se inventa a sí mismo como personaje importante dentro de una sociedad.

La literatura picaresca se plantea como una historia verosímil con personajes humanos y comunes dentro de la sociedad española. El correspondiente de este elemento dentro de los procesos es que tanto los testigos como el personaje central tienen todo el realismo que les otorga haber existido y declarado de viva voz, de modo que en sus palabras se esconde la maraña de su psique tocada por su tiempo.

“Al enfrentarse con su propia vida, no lo hace con una ficción sino con una realidad previa a su transformación en discurso narrativo, con un material maleable pero insustituible.”⁴⁴ La narración no se encuentra en una realidad absoluta, esto es, no pertenece por completo al ámbito de los hechos, pero tampoco se circunscribe de forma absoluta al de la ficción, es más bien una especie de remedo de la realidad:

En ambos casos la historia del personaje es también la de una sociedad inserta en un espacio tiempo y en una serie de valores religiosos y morales muy específicos. En este sentido la palabra cobra mucha mayor fuerza, ya que se nos abre la ventana más allá de a lo que se es, a lo que se quiere ser, lo cual pone los reflectores sobre las aspiraciones de la época, “se encuentran en un escenario en el que su actuación se va a significar no por lo que hacen sino por lo que dicen”⁴⁵

Esta última idea es desde mi perspectiva el elemento común a estos dos discursos, el que me parece más representativo y contundente: la importancia de la palabra. Existe un especial énfasis en la relación entre el narrador y lo narrado, el narrador se ve definido por lo que cuenta así como por el hecho de contarlo, cuestión que se vuelve un factor determinante más que se suma a su trayectoria de vida. Es esto lo que los inserta del todo a ambos en el ámbito social, el acto de

lleva a sus monjas por los escenarios que quiere que trasciendan. Edelmira Ramírez (prol.) *María Rita Vargas, María Lucía Celis, beatas embaucadoras de la colonia*. México, UNAM, 1988.

⁴⁴ Jenaro Tálens. *Novela picaresca y práctica de trasgresión*. Madrid, Ediciones Júcar, 1975. Pág. 144.

⁴⁵ Dolores Bravo (prol.) *Ana Rodríguez de Castro y aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas*. México, UNAM-INBA, 1984. Pág. 15.

autodefinición. El hecho de que ambos, personajes marginales, a quienes no les ha sido concedida la palabra, levanten la voz y expresen lo que quieren ser. Este deseo que se configura a partir de lo que la sociedad espera de ellos y los que le ha enseñado a desear de sí mismos.

La importancia de la libertad en este levantamiento de la voz, tanto en la picaresca como en el discurso femenino de las ilusas del siglo XVIII es evidente, por lo que es importante recordar la tesis que, en este sentido, habla de la picaresca como la novelización de la filosofía de la libertad:

Según esta perspectiva estaríamos frente a la anti-novela pastoril, la diferencia entre géneros radica en las fuentes utilizadas: el humanismo italiano para la novela pastoril y el Elogio de la locura de Erasmo para la picaresca.⁴⁶

La importancia de la palabra va, en ambos casos, encaminada a la legitimación del “yo” que narra su historia y que persigue la reivindicación de su lugar en una sociedad que lo margina, tratando así de alcanzar su libertad.

⁴⁶ Jenaro Télens. *Novela picaresca y práctica de la transgresión*. Madrid, Ediciones Júcar, 1975. Pág. 21.

4. 4 La epístola

La aptitud especial de la mujer para la epistolografía íntima tan reiteradamente aprobada, desde la Edad Media hasta hoy, sin duda ha de responder a algún rasgo psicológico particularmente femenino.

Pedro Salinas

El tipo de escritura cultivado por el género epistolar —que abarca aquellos textos que están escritos en forma de carta—, en su sentido primario, tiene un claro fin comunicativo, mucho más marcado que el que pueda tener cualquier otro género, por lo que puede decirse que ha existido desde que el hombre cuenta con un código de escritura comprensible para una sociedad articulada, dada su necesidad intrínseca de comunicación.

La carta debe su aparición a la necesidad, sentida ya sin duda desde muy antiguo, de sustituir por medio de una comunicación escrita a la comunicación oral imposible por la ausencia⁴⁷

Con el paso del tiempo y el devenir de la escritura más allá de sus fines comunicativos, el género epistolar ha adquirido una función literaria, estética, pero sobre todo social y ha ampliado el espectro de las formas de expresión que engloba, dando lugar a las epístolas públicas y privadas, dependiendo del receptor que el autor tuviese en mente. Como veremos más adelante, la epístola adquirió un valor de herramienta comunicativa masiva que no sólo transmitió las palabras de un individuo, sino que logró manifestar las ideas y preceptos de toda una institución, una sociedad o un grupo determinado.

La elevación de la carta al rango de obra literario debió de ser un hecho relativamente tardío, ya que en sus inicios fue un tipo de documento de carácter meramente informativo.⁴⁸

⁴⁷ Manuela Álvarez Jurado. *La expresión de la pasión femenina a través de la epístola amorosa*. Córdoba, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajosur, 1998. Pág. 21.

⁴⁸ Apud. Pág. 21.

Desde la antigua Roma el ejercicio de la composición epistolar fue bastante prolífico, de modo que podemos encontrar cartas de diferente índole, cuyo único punto en común consistía en la denominación de *epistula* y en la presencia de un destinatario. Cualquier tema como podía ser la filosofía, la poesía didáctica, un tratado sobre poética, etc., tenía la posibilidad, si contaba con la existencia de un destinatario, de convertirse en una epístola.

Una propuesta de clasificación de los subgéneros epistolares propuesta por María del Carmen Pérez Royo y María Luisa Ramos Morell⁴⁹ es la siguiente:

- **Carta privada.** Esta denominación incluye a las publicadas, las cuales muchas veces tuvieron este destino sin que fuera su objetivo; tiene unas características que la distingue como tal; estas características son:
 - a. Está dirigidas a un destinatario determinado.
 - b. Es comprensible sólo para él.
 - c. Surge de una situación concreta.
 - d. Solía ser breve, aunque con el tiempo la extensión se hizo más bien elástica. En cuanto al contenido, nos habla de dos tipos:
 - I. cartas destinadas a informar al ausente de acontecimientos relevantes
 - II. cartas que tratan de comunicar los sentimientos propios
- **Carta pública.** Se identifica por los siguientes rasgos:
 - a. Se destina a un público amplio; por tanto el nombre del destinatario es secundario.
 - b. No hay secretos en ella y no hay un aspecto personal o una intención de intimidad en ella

⁴⁹ María del Carmen Pérez Royo y María Luisa Ramos Morell. *Latín: Lengua y Literatura*. Sevilla, Ediciones La Ñ, 1996.

- c. El contenido es de carácter general.
 - d. Se otorga una mayor relevancia al aspecto formal, que por lo general es mucho más cuidado.
-
- **Carta oficial.** Su objetivo es establecer o mantener una relación oficial entre individuos o comunidades. Su objetivo es el hacer del conocimiento general las disposiciones de los dirigentes.
 - **Carta abierta.** Aquí se exponen las propias convicciones morales, políticas o sociales; es extensa y va dirigida a un público más amplio que el destinatario; abundan en ella los recursos retóricos y trata de influir en la opinión pública en general.
 - **Carta doctrinal o científica.** Trata sobre cuestiones filosóficas y morales o científicas; su público es muy amplio, en el sentido de que todos pueden tener acceso a ella por voluntad, el único requisito es tener el adiestramiento necesario para la lectura y comprensión de la misma, lo cual, en casi toda la historia de la humanidad ha restringido el número de personas con acceso a ésta. Se trata de pequeños tratados y su semejanza con una carta privada es casi nula, salvo por el hecho de que van dirigidas a un interlocutor.
 - **Carta proemio o de dedicación.** En realidad se trata de una introducción a una obra literaria, en la que se menciona el destinatario de la misma; como la dedicatoria a Mecenas de las Geórgicas de Virgilio o las dedicatorias que aparecen en la obra de Fedro, Estacio o Marcial. Esta forma se mantendría por muchos siglos, en la medida en que lo hizo el mecenazgo, de modo que aún en la Nueva España este tipo de cartas se dirigen a la persona que sea menester, quien como sabemos frecuentemente pertenecía a la corte o al clero.
 - **Carta poética.** Se cultivó mucho en Roma la epístola en verso de contenido variado y dirigida a un personaje determinado. Las más importantes son las de Horacio y las que Ovidio escribe desde el destierro; las Heroidas de Ovidio también pertenecen a este tipo.

Respecto a las características formales del género podemos decir que las primeras preceptivas para escribir cartas, provenientes de principios del siglo XII, aplican los principios de la retórica antigua, estableciendo la estructura siguiente:

- a) *salutatio* —saludos con nombres del emisor y el receptor—
- b) *exordium* —transición para mover el ánimo del receptor—
- c) *narratio* —exposición de hechos o de los sentimientos del autor—
- d) *petitio* —petición de algo: compasión, dinero, amor, etc.—
- e) *conclusio* —recapitulación o cierre del dictado—⁵⁰

Esta estructura sigue siendo vigente para las cartas que componen el corpus de nuestro estudio

Muchos autores antiguos utilizaron el género epistolar; incluso los historiadores en cartas fingidas de unos personajes a otros; pero hubo autores que configuraron el género de forma definitiva. Entre los escritores latinos clásicos tenemos el ejemplo de Cicerón, quien presenta una colección de cerca de 900 cartas, fechadas desde el año 68 a.C. hasta poco antes de su muerte; en éstas el tono del lenguaje va desde lo más coloquial, al dirigirse a su mujer e hijos, hasta un lenguaje artificioso que emplea para los asuntos más graves. De igual modo podemos encontrar cartas de Séneca o Plinio el Viejo.

Hay una gran profusión del género epistolar entre los autores cristianos, desde el Imperio y aun terminada la Edad Media, sobre todo en materia de cartas abiertas, debido a que éstas representaban un excelente vehículo entre los estudiosos y teólogos para la exposición y difusión de las convicciones morales o las polémicas religiosas de cualquier época. Este formato permitía el análisis exhaustivo de las ideas dirigido a un público más amplio que el destinatario nominal de las mismas, por lo que cualquier interesado en el tema podía responder con una nueva epístola, comenzando así un intercambio de ideas.

⁵⁰ Ana Rueda. *Cartas sin lacrar*. Madrid, Iberoamericana, 2001. Pág. 58.

Entre otros autores que dieron auge al género destacan personajes fundamentales para la cristiandad como San Cipriano, Ausonio, San Jerónimo, San Agustín y Sidonio Apolinar.

La carta pública mantuvo su vigencia por largo tiempo, con autores reconocidos y especializados en este tipo de literatura como lo es el caso del español Fray Benito Jerónimo Feijoo (1676 – 1746), quien escribiría sobre un sin fin de temas de toda índole en cartas más bien de tipo científico o doctrinal, que, reunidas, constituyen una especie de enciclopedia epistolar que fue publicada como compendio en tres volúmenes desde el siglo XVIII, a poco tiempo de su muerte, bajo el nombre de *Cartas eruditas y curiosas*, demostrando la importancia y popularidad del género para la época.

La popularidad de este género en España fue tal que, para el siglo XVIII, la novela epistolar gozaba de un gran auge, ya que además aportaba el elemento de la verosimilitud que lograba atrapar la atención del lector, al tratarse de la narración de un personaje, que aunque ficticio, da veracidad a su discurso por medio de la carta. “Las novelas epistolares se presentaban al público lector como historias de seres coetáneos insertos en un contexto social y cultural reconocible”⁵¹ Jovellanos, Cabarrús y en especial José Cadalso y Vázquez con su novela epistolar *Cartas marruecas*, son de los mejores ejemplos del auge que el género alcanzó en España. También se le dio uso al género epistolar como recurso narrativo en diversas disciplinas como la historia de la cultura reflejada en *Viage a España* de Don Antonio de Ponz, la historiografía en *Cartas para ilustrar la historia de la España árabe* de Faustino de Borbón, teología en *El evangelio del triunfo de Pablo de Olivaide*, la crítica literaria en *Década epistolar sobre el estado de las letras en Francia* de Silva Duque de Almodóvar, entre otros.

⁵¹ Ana Rueda. *Cartas sin lacrar*. Madrid, Iberoamericana, 2001. Pág. 30. Desde que Felipe V se erigió en el primer rey de la dinastía borbónica, España había seguido ávidamente las modas y tendencias francesas, de modo que la producción de novelas epistolares originales se propulsa gracias a la traducción y adaptación de novelas francesas, aunque también inglesas y alemanas, vertidas al castellano a través de la versión francesa.

En la Nueva España la carta sería el detonador del acoso de los eclesiásticos hacia Sor Juana Inés de la Cruz, quien perdería el favor de algunos nobles y funcionarios religiosos que la apoyaban al escribir la *Carta Atenagórica*, respuesta a un sermón del Padre Vieyra de 1650⁵².

Como respuesta a la polémica suscitada por la famosa *Carta Atenagórica*, Sor Juana se vería obligada a escribir una segunda epístola dirigida al obispo Fernández de Santa Cruz conocida como la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, en la cual podemos ver la unión de dos de los géneros que nos interesan: la epístola privada y la autobiografía. Se trata de una apología de su escritura y una afirmación de sí misma, un desafiante cuestionamiento de los cánones que, sin embargo, guarda en cierta medida una aparente docilidad. Esta carta de Sor Juana es mucho más parecida a las epístolas que aquí nos interesan, que son las privadas, escritas por autoras femeninas.

Como sabemos, hasta tiempos muy recientes pocas mujeres tuvieron acceso a la lectura y escritura. La mujer potenciaba su calidad de elemento peligroso al tener acceso a la educación, por lo que el hecho de que escribiera o leyera era motivo de recelo. La epístola, sin embargo, sería uno de los géneros más cultivados por las mujeres, dado que no se requería tener una gran preparación literaria para realizar una carta, ya que, como hemos mencionado, este género tiene esencialmente un valor y un fin comunicativo.

No obstante, se habla de una superioridad en el talento epistolar femenino, elogiado desde el siglo XVI por Jean de la Bruyère y dos siglos más tarde por Paolo Mantegazza, aunque esto representa una ambivalencia, ya que esta superioridad está dada por la tremenda carga de emotividad y sensibilidad espontánea inherente a la mujer, lo cual le resta méritos literarios:

⁵² La *Carta Atenagórica* originalmente había sido un ejercicio literario realizado por Sor Juana a petición del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, que no pretendía ser una carta abierta; sin embargo, el religioso la publicaría sin consentimiento de la monja.

Si la superioridad epistolar de la mujer es «natural» no es «arte». En otras palabras, la mujer dotada con el atributo de la naturalidad, tiene velada la posibilidad de acceder al arte y a la literatura.⁵³

Además de las cartas amorosas o familiares que una dama pudiese escribir, existe otro tipo de carta que es la que nos interesa en este momento, la dirigida al padre confesor. Sabemos que la mujer siempre estuvo sometida a un varón que, de una u otra manera funcione como su guía. En el cristianismo, para las casadas, además de su esposo, hay otro hombre fundamental en la vida de cualquier mujer: el padre confesor, quien se vuelve fundamental y única guía en el caso de las monjas, beatas, viudas o mujeres solas en general. En este sentido la carta se vuelve parte de la realidad misma que se vive, no sólo tiene una “capacidad de reflejar la realidad social, sino que la constituye”⁵⁴

Para la mujer, de naturaleza más proclive al pecado —según toda la tradición religiosa, moral, cultural y literaria—, la confesión se vuelve un imperativo mucho más enérgico, de modo que en el momento en el que ésta no tiene la posibilidad de establecer contacto directo con su padre confesor puede echar mano de la escritura para realizar su confesión, o bien para narrar acontecimientos extraños, inquietudes o temores que aquejan su alma, ya que muchas veces es este guía espiritual la única persona a quien puede confiar sus asuntos.

En el caso de las monjas ésta es una práctica común, dado que muchas veces el padre no puede asistir al claustro, y para este tipo de mujeres, sobre todo en aquellas que tienen visiones, es necesaria la supervisión de un guía espiritual. En este sentido muchas veces son los mismos religiosos quienes ordenan a las monjas a realizar estos ejercicios de escritura que inicialmente no tenían ninguna intención literaria, sino más bien una función espiritual y coercitiva: espiritual para la monja, al servir como descargo para su alma; y como instrumento coercitivo para el confesor, le ayudaba a vigilar que todo se mantuviera dentro de los límites establecidos por la Iglesia. Por otra parte, la carta es el único medio que el emisor-

⁵³ Ana Rueda. Op cit. Pág. 160.

⁵⁴ Ana Rueda. *Cartas sin lacrar*. Madrid, Iberoamericana, 2001. Pág. 40.

personaje se permite para hacer conocer su secreto, protegiéndose en la comunicación diferida que caracteriza al género.

En la correspondencia entre monja y confesor se crea una nueva realidad que, si bien involucra a ambos –remitente y destinatario- abre la puerta a una realidad interior, aquella que se configura en la mente de quien escribe. Las cartas otorgan una mayor intensidad a la imagen mental que cada uno de los interrelacionados guarda con respecto al otro, sobre todo si el padre confesor aparece en las visiones o acontecimientos que la monja describe. La ausencia del interlocutor facilita la elaboración de la fantasía, misma que al ser escrita adquiere consistencia y puede convertirse en realidad, en la medida en que adquiere legitimidad.

Históricamente el discurso de la ausencia ha sido mantenido por la mujer que es sedentaria, frente al hombre, cazador y viajero. Ha sido la mujer quien ha dado forma a la ausencia elaborando una ficción basada en su espera y debido, posiblemente, a que ella es «dueña» del tiempo.⁵⁵

El remitente, en este caso la monja, envía un mensaje a otro personaje de su imaginación un tanto fantasmagórico –no es al padre confesor a quien escribe, sino a su idea de éste- al que recrea, con mayor o menor conciencia de ello, a medida que escribe. El destinatario, a su vez, puede obviar a la monja real y atribuir el texto a la imagen que él mismo se ha formado de ella y, sobre todo, a la idea que desea que el resto del mundo tenga de su hija espiritual.

En este tipo de textos la fantasía se transforma en acto, y muy probablemente en realidad en el momento de la escritura; lo que hasta entonces había permanecido como fantasía de uno sólo, se convierte en una realidad compartida y legitimada por el uso del papel, la tinta y el proceso de lectura del destinatario. La especulación queda atrás acompañada de la fugacidad de lo imaginario; ahora la historia que se ha configurado en la mente de una mujer se vuelve permanente,

⁵⁵ Manuela Álvarez Jurado. *La expresión de la pasión femenina a través de la epístola amorosa*. Córdoba, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajosur, 1998. Pág. 11.

no sólo por el hecho de haber sido fijada por la escritura, sino además por haber un nuevo partícipe de esta realidad: el lector.

No obstante, la autora no desea ser sólo instrumento, hay una intención de adquirir voz y permanencia en el interior de una sociedad que difícilmente otorga esto a las mujeres. La epístola personal, y en especial este tipo de cartas de monjas a confesores, permite al escritor ser y hacer lo que, en la realidad en la que se encuentra inmerso cotidianamente, no sería capaz de ser ni de hacer.

Por todo lo anterior, este tipo de textos nos llevan nuevamente a la máscara de una narración testimonial y casi autobiográfica, que incluso puede guardar un paralelismo con la picaresca, pues ambos discursos parten de un “yo” que se presenta como verdadero y que ofrece como historia una ficción que lo inserta en un contexto social en el cual nunca ha tenido voz propia. “Si bien la picaresca y la santidad son, a todas luces, de signo contrario, la carta confesional problematiza ambos textos a nivel discursivo”⁵⁶, pues ya dentro de la realidad ésta sí busca ganar credibilidad y reconocimiento, más allá de ser una denuncia social o un mero entretenimiento.

En las epístolas de ilusas lo falso y lo verdadero conviven en el ámbito de la verosimilitud; en el contexto en el que surgen, poseen una mayor credibilidad entre el pueblo —más que entre los confesores y guías espirituales—, dado que lo que se escribe son revelaciones sobrenaturales, manifestaciones del propio Dios, quien convierte a la ilusa en su canal hacia el mundo.

La escritura de las visiones restaura el carácter mágico de la palabra antigua, de la palabra sagrada, y lo trae al mundo de lo cotidiano: la escritura crea la realidad, esta realidad que aunque ya tiene una existencia previa en la experiencia del autor, se legitima y cobra sentido social sólo a partir de la lectura del otro. El mundo se configura porque alguien lo dijo. Este mito primordial de la historia del mundo encuentra su eco en las epístolas.

⁵⁶ Apud. Pág. 68.

La epístola es un discurso autónomo con una verdad propia, que se deshace cuando se pretende reproducir con fidelidad la verdad del ámbito extraepistolar. Ambos discursos, sin embargo, están interrelacionados: para que se dé la existencia de cada uno, es necesario contar con la del otro.

5. Inquisición en la Nueva España

5.1 Orígenes y funciones de la institución

Orígenes

El tribunal de la Santa Inquisición encuentra su origen en la Edad Media, alrededor del siglo XIII¹, como respuesta represiva a una serie de herejías, especialmente al grupo de los cátaros; “literalmente herejía significa selección, y en aquella época nadie se atrevía a poner en duda la enormidad del pecado de seleccionar las creencias en vez de aceptar íntegra la fe de la Iglesia, salvo, naturalmente, los propios herejes.”²

El nombre de la institución viene del proceso de *inquisitio* que se integró al sistema jurídico medieval, dado que en el derecho romano no existía; éste consistía en la acusación directa por parte de la autoridad sin la existencia necesaria de una declaración previa. En 1184 con el decreto del papa Luciano III la Iglesia llevó a cabo este proceso circunscrito a la jurisdicción de los obispos, ya que estos eran “quienes, como pastores de sus parroquias, estaban encargados de velar por la ortodoxia de los fieles”³.

La proliferación de grupos heréticos en la Europa occidental hace que poco a poco la Iglesia radicalizara su *modus operandi*. En 1184 se instaura la pena de fuego, en 1199 se suman la pena de confiscación de bienes, el empleo de la tortura y el anonimato de testigos y declarantes, conocido como “secreto”.

La diferencia entre esta primera Inquisición, llamada “apostólica” y la Inquisición española, es el papel que la Corona desempeña dentro de esta última, en donde la división de los poderes y funciones Iglesia- Estado no es tajante. Todo

¹ Ricardo García Cárcel afirma que existe un desacuerdo entre los historiadores que entienden a la Inquisición como un invento moderno perteneciente al cierre del siglo XV y quienes la entienden como *la actualización de un artefacto represivo muy anterior que databa ya del siglo XII*, siglo en que el proceso de *inquisitio* fue desarrollado por la Iglesia a partir del decreto del papa Luciano III: *Ad abolendam* (1184). Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág.. 25.

² Arthur Stanley Turberville. *La Inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Pág. 7.

³ Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág. 25.

este ensamblaje de las dos fuerzas se perfila en torno a la premisa de una *República Cristiana* basada en dogmas religiosos que deben regir tanto a Iglesia como Estado

*...la seguridad de los cuerpos político y eclesiástico exige una disciplina en la Iglesia y en el Estado, con el objeto de que los súbditos obedezcan a sus legítimos gobernantes, civiles y jerárquicos. El hereje es, pues, igual que el criminal, un rebelde, un paria.*⁴

En el caso de España fue en 1478 cuando el papa Sixto IV otorgó a los Reyes Católicos la capacidad de nombrar inquisidores en sus distintos reinos, comenzando así una “pedagogía del miedo”⁵, que marcaría por completo el pensamiento y *modus vivendi* tanto de la Península como de sus colonias.

*Desde el principio, la corona utilizó el nuevo Santo Oficio como instrumento al servicio de sus intereses. No debe extrañarnos la doble naturaleza —religiosa y política— de un tribunal nacido en una época en la que difícilmente se podían trazar con claridad las fronteras entre esos dos ámbitos de poder.*⁶

Hasta ese entonces, la represión inquisitorial en la Europa mediterránea había estado exclusivamente en manos del clero, a diferencia de los países del norte, dejando como única colaboración del poder civil la ejecución de la pena de muerte. En el caso particular de España la instauración de una Inquisición como un aparato de cohesión responde al propio proceso de unificación social y política tras la reconquista cristiana vivida en la península.

*La instauración de la nueva Inquisición por los Reyes Católicos debe considerarse como una parte de su propósito de organización y unificación política. Fue posible gracias al progreso que ya se había logrado gracias al proceso de unificación; fue el resultado de la gradual reconquista cristiana de la Península y puede, también, considerarse como la iniciación de la última etapa del proceso.*⁷

⁴ Arthur Stanley Turberville. *La Inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Pág. 8.

⁵ Bartolomé Bennassar. *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona, Grijalbo, 1981. Bennassar habla del miedo como la herramienta fundamental de la represión inquisitorial, siendo éste el elemento que *deberá levantar el más formidable de los obstáculos en los caminos de la herejía*.

⁶ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza editorial, 2003. Pág. 137.

⁷ Arthur Stanley Turberville. *La Inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Pág. 20.

Turberville apunta que mientras que Isabel apoyó a la Inquisición de forma absoluta debido a una piedad auténtica, Fernando, por su parte, fue movido en mayor medida por intereses económicos, con miras a apoderarse de los bienes de los judíos —interés compartido por la Iglesia⁸. Lo cierto es que:

*La Inquisición supuso la ruptura de un largo proceso de convivencia medieval entre las tres culturas de la Península: cristianos, musulmanes y judíos, ruptura que se debería al nacimiento del emergente Estado moderno con sus criterios de unificación y homogeneización político-religiosa.*⁹

Poco después de publicada la bula de Sixto IV, se formó el Consejo de la Suprema y General Inquisición con la finalidad de supervisar y unificar el trabajo de la Santa Inquisición en cada uno de los reinos independientes en donde operaba. En 1480 se nombraron dos frailes predicadores para llevar a cabo los procesos de inquisición: fray Juan de San Martín y fray Miguel Morillo. La bula otorgaba la concesión de una Inquisición pontificia operante únicamente en el reino de Castilla, sin embargo los Reyes Católicos hicieron una interpretación abusiva de ésta: “se hizo de la parte un todo y se extendió el nombramiento a toda España”.¹⁰

Al formarse el Consejo, el aparato Inquisitorial comenzaría a adquirir el engranaje que Fray Tomás de Torquemada¹¹ terminaría de afinar y que, finalmente, sería heredado a la Nueva España. Este Consejo comprendía a varios jueces- inquisidores, secretarios y oficiales, así como un inquisidor general a la cabeza, elegido por el monarca y nombrado por el pontífice. El número de oficiales inquisidores fue incrementando conforme nuevos tribunales de distrito fueron complementando el aparato burocrático

⁸ Arthur Stanley Turberville. *La Inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Pág. 29.

⁹ Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág.24.

¹⁰ *Ibidem*. Pág. 32.

¹¹ Fray Tomás de Torquemada, dominico, prior del convento de Santa Cruz de Segovia y confesor de los reyes, pasaría a la historia como el inquisidor por antonomasia gracias a su total entrega a la institución inquisitorial, la cual ha sido frecuentemente atribuida a su origen converso. Fue él quien se encargó de obtener el apoyo de los reyes para el perfecto funcionamiento del Tribunal, dotándolo de los instrumentos humanos e ideológicos necesarios para este fin.

A los inquisidores —generalmente dos o tres por distrito— y el fiscal, máximos responsables del funcionamiento del tribunal, se sumaba una enorme variedad de oficiales: notario, receptor, contador, alguacil, nuncio, portero, médico, cirujano...¹²

Bajo la idea de que “gobernar es configurar un consenso y ello implicaba la complicidad de unos poderes locales”, el Tribunal instauró en cada distrito una red de laicos que representaban a la Inquisición de forma secreta, mezclados por completo con el grueso de la población, sirviendo de “ojos y oídos” a los comisarios e inquisidores; conocidos como “familiares”; éstos no recibían ningún salario, pero a cambio de su labor recibían privilegios por parte del tribunal.

En Castilla la familiatura era buscada fundamentalmente porque se convertía en el testimonio público a posteriori de la limpieza de sangre de su poseedor y su descendencia. Los familiares gozaban de un destacado honor y algunas exenciones, junto con privilegios judiciales bastante limitados. En cambio, en la corona de Aragón el objetivo era el privilegio de la excepción, el derecho a situarse al margen de otras jurisdicciones.¹³

Función

La primera preocupación del tribunal inquisitorial español fueron los judíos, pero sobre todo los *criptojudíos* o *marranos*, ya que éstos representaban un mayor peligro al encontrarse “disfrazados” de cristianos, pero profesando aún la fe mosaica. El temor de que “pudiesen ocasionar simplemente una contaminación de la cristiandad, en la que los falsos cristianos pervirtiesen a los verdaderos”¹⁴, hizo que la atención de la Iglesia no sólo se centrara en este grupo de cristianos nuevos, sino también en la verificación de la no perversión de los cristianos viejos.

Poco a poco se fueron incorporando más y más herejías la persecución, entre las que se encuentran el mahometismo, el protestantismo, la secta de los alumbrados, las proposiciones y blasfemias, la superstición, la bigamia, la sollicitación en confesión y los delitos contra el Santo Oficio¹⁵. La Inquisición, como

¹² Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza editorial, 2003. Pág. 138.

¹³ Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág. 140.

¹⁴ Stanley Turberville. *La Inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Pág. 73.

¹⁵ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza editorial, 2003. Pág. 138.

ya hemos mencionado, debía mantener la heterodoxia al margen y combatir la herejía, dado que funcionaba como el aparato coercitivo que daba unidad, articulando a la sociedad en torno a dogmas que incluyen al individuo en el sistema, o bien, lo excluyen declarándolo un peligro para quienes están dentro.

La Iglesia católica, estrictamente jerarquizada, marcó en cada circunstancia histórica las pautas de la ortodoxia y los límites de lo permitido a través de los concilios, declaraciones dogmáticas y desarrollos teológicos. Al mismo tiempo, al presentarse como sustentadora de verdades absolutas y, en consecuencia, ahistóricas, la jerarquía eclesiástica vio siempre en la heterodoxia el peligro de una corrupción que la amenazaba e interpretó como herética cualquier práctica que se aleje del modelo por ella establecido.¹⁶

El Tribunal de la Santa Inquisición se dio a la tarea de vigilar y corregir los supuestos errores de sus fieles y no sólo de marginar sino de eliminar a quienes no participaran de su configuración espiritual e ideológica. Los mecanismos para hacerlo fueron el castigo, la deshonra pública, pero sobre todo el miedo. Michel Foucault señala que “en el suplicio corporal, el terror era el soporte del ejemplo: pavor físico, espanto colectivo, imágenes que se debían grabar en la memoria de los espectadores, como en la mejilla o en la espalda del condenado”¹⁷. La grandilocuencia en el espectáculo será parte de esta función atemorizante de la Inquisición. A partir del gran andamiaje y de un evento público como lo es el Auto de Fe, el pueblo puede constatar el poder de la Iglesia, mismo que se dejará caer con toda su fuerza sobre aquél que rompa los vínculos de la comunidad cometiendo una herejía. El Auto de Fe en donde el procesado es expuesto y castigado debe servir no sólo de escarmiento o condena para éste, sino de lección para el resto de la población, en lo que Bennassar ha llamado «política de la presencia»:

La puesta en escena era impresionante por los redobles de tambores y sonidos de trompetas, por los hábitos de los penitentes que portaban los signos de su infamia según un código familiar a los iniciados: gorros, mordazas, capirotos, cuerdas, sanbenitos de diversos colores, estelas danzantes de las cortas llamas de los cirios,

¹⁶ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza editorial, 2003. Pág. 20.

¹⁷ Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. 34ed . México, SigloXXI, 2005.

efigies de los contumaces con caretas a veces gesticulantes, ataúdes donde reposaban los condenados muertos prematuramente, teatro de jerarquías temporales y espirituales, confesiones y proclamación de los arrepentidos, obstinación diabólica de los condenados... ¿Quién podía resistirse a la fuerza de sugestión de semejante espectáculo en el que los sonidos y olores perturbaban los sentidos?”¹⁸

El caso de América

Estas estructuras, al trasladarse a América debieron sufrir una serie de modificaciones, puesto que el entramado social no se correspondía con el propio de la Península. El tema de los indios pronto cobró importancia, pues como recién conversos no podían ser tratados como los cristianos viejos, ni aún como los nuevos, puesto que no habían estado tan expuestos al dogma cristiano, por lo cual no podían comprenderlo del todo y mucho menos hacerlo suyo. Por todo ello la Inquisición nunca fue un poder contra el indigenismo sino contra la herejía importada de la Península y, finalmente, contra el criollismo¹⁹.

A lo anterior se debe que Solange Alberro llame la atención sobre la imposibilidad de llamar “religiosidad popular” a aquellos delitos que fueron castigados por la Inquisición en la Nueva España, dado que provienen de un profundo sincretismo en todos los niveles de la sociedad:

el pueblo es ante todo indígena y por consiguiente, está fuera de nuestro alcance; se trata más bien de una religiosidad cotidiana, común entre los españoles y las castas y que, a pesar de llevar el sello de lo que en España es considerada “popular”, resulta ser producto de un proceso sincrético eficaz.²⁰

Desde 1517, Cisneros respondería a la petición de Las Casas, concediendo a los prelados de Inquisición no sólo el poder de inquisidores ordinarios, sino también el de inquisidores apostólicos, por lo que desde antes del establecimiento del Santo Oficio en 1571, existiría una inquisición monástica, con el fin de extirpar idolatrías. Sin embargo, como ya hemos mencionado, a partir del

¹⁸ Bartolomé Bennassar. *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona, Grijalbo, 1981. Pág. 125.

¹⁹ Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág. 160.

²⁰ Solange Alberro. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México, FCE, 1998. Pág. 21

establecimiento de un tribunal en forma y de la normativización de las faltas a perseguir, el interés se focalizaría en los peninsulares, criollos y castas.

La dinámica del procedimiento era la siguiente:

Con la llegada de los inquisidores a una nueva población, se daba lectura al edicto de fe con el que se iniciaba un proceso. “La lectura de los edictos de fe suponía en cada ocasión el relanzamiento del engranaje inquisitorial en su búsqueda de objetivos procesales”²¹. La lectura de los edictos se daba durante la misa mayor, precedida de la salida de los inquisidores de su palacio a la Catedral en una procesión que comenzaba a hablar de lo portentoso del evento.

Los edictos inicialmente contaban con un tiempo de gracia, en el cual se beneficiaba a aquellos culpables de herejía que se presentaran por voluntad propia; en el protocolo final se preveía la excomunión de todo aquel que no presentara denuncia, de ser necesario, en el plazo establecido.

*Una denuncia al Santo Oficio era un acto irreversible que escapaba a su protagonista. Un arresto por la justicia seglar no era en sí mismo deshonoroso; todo lo contrario en el caso de la Inquisición. El denunciado pasaba a ser un paria.*²²

Como parte del “secreto”, los procesados permanecían sin saber quién o de qué se les había acusado. Las cárceles secretas del Santo Oficio separaban a hombres y mujeres y debían incomunicar al reo, a quien se le confiscaban los bienes para cubrir su manutención.

El proceso en sí mismo constaba de dos partes: la acusatoria y la probatoria. La primera era la interrogación del reo, con el fin de comprobar su culpabilidad. Este interrogatorio, con el tiempo, se realizaría en tres momentos conocidos como *moniciones*. La finalidad de estas tres moniciones era la obtención de la confesión del reo, aunque si después de éstas tres audiencias no se lograba el reo permanecía sin confesar, se presentaba una acusación fiscal. La confesión propia también gozaba de ciertas ventajas, pues con la aceptación de la falta, se comenzaba el camino del acusado de vuelta a la integración al dogma,

²¹ Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág. 163

²² Ídem. Pág. 165.

incluso existía “la posibilidad de evitar la pena de muerte «siempre que confiese y se manifieste su arrepentimiento de forma suficiente»”²³.

Dado que la función principal del Tribunal era corregir los “errores” de sus fieles, el castigo de los procesados debía ser, como ya lo hemos mencionado, ejemplar y representativo de la fuerza de la propia institución, por lo que si la sentencia era absolutoria era leída en privado; de lo contrario la sentencia se hacía pública y dependiendo de su magnitud, podía hacerse en un auto de fe, o bien en un autillo dentro de una iglesia o en la sala del tribunal.

Ya hemos hablado del auto de fe en España como representación del Juicio Final, en el que los mecanismos de representación se desplegaban en aras de la sensibilización del pueblo-espectador. Esta puesta en escena siguió los mismos lineamientos en la Nueva España, explotando al máximo la simbología barroca.

En el caso Nuevo Mundo, numerosos reos no llegaron a su veredicto, y permanecieron y perecieron dentro de las cárceles, aunque ésta no fuera la intención del Tribunal, “la cárcel desempeñaba una función distinta de la que le otorgamos ahora: sólo era preventiva y no se recurría a ella con fines punitivos — excepto en la jurisdicción eclesiástica, que así la usaba cuando se trataba de miembros suyos—”²⁴. La tortura y las condiciones insalubres y de improvisación de las cárceles, muchas veces hicieron enfermar física y psicológicamente a los reos o incluso los llevaron a la locura o a la muerte: “A ratos no se soporta a nadie y menos aún a uno mismo; entonces los presos llegan a encerrarse en el delirio, el mutismo o la demencia”²⁵

Los mecanismos de coerción básicamente fueron los mismos que los de la Inquisición en el viejo mundo, el miedo y la represión de las herejías transportadas de un continente a otro: “Isabel conminaba a su enviado Ovando a que no «dexase pasar moros ni judíos ni herejes ni reconciliados ni personas nuevamente

²³ Ídem. Pág. 171.

²⁴ Solange Alberro. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México, FCE, 1998. Pág. 271.

²⁵ Ídem. Pág. 267.

convertidas a nuestra Sancta Fe»²⁶. No obstante, en estas tierras, como parte del proceso sincrético antes mencionado, se incorporaron nuevas herejías derivadas del contacto con el pensamiento mágico indígena. Del mismo modo, otras faltas, existentes en la Península, se intensificaron dada la propia configuración del mundo novohispano; ejemplos de lo anterior son las proposiciones heréticas y blasfemias, la bigamia y solicitaciones, las supersticiones, y sobre todo el fenómeno de alumbrados e ilusas que trataremos a continuación.

5.2 Las ilusas frente a la Inquisición

El término “ilusa” proviene del latín *ilusus*, participio pasado de *illudere*, burlar.²⁷ Desde el siglo XVII se empleó con el significado de engañado o seducido. En este sentido las ilusas son aquellas mujeres que participan de falsas visiones, es decir de engaños, mismos que pueden ser producto de su mente, o bien inducidos por el demonio. Emparentado con este concepto tenemos el término “iludente”, que se usa para hablar de aquellas cuyas visiones servían para engañar al resto de la comunidad.

*La ilusa se hace víctima de su propia ilusión, transformándose en iludente, aunque también puede estar el diablo detrás de todo esto, incitándole a la vanidad. La Inquisición consideraba ilusión voluntaria, y por tanto más grave, cuando al ser reprendida no admitía su autoridad o la limitaba a la de su director espiritual.*²⁸

El fenómeno de las ilusas en la Nueva España tiene sus antecedentes en el misticismo heterodoxo y los alumbrados surgidos en Europa desde la Edad Media, aunque con sus matices locales que responden a la situación sociopolítica y cultural propia de la realidad novohispana.

Visionarios y biógrafos novohispanos alimentaron sus mentes con las estampas y vidas de los santos europeos ampliamente difundidos por la imprenta y las mezclaron

²⁶ Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág. 158.

²⁷ “Iluso” en *Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XVII al XX)*. Martín Alonso Pedraz (Coord.). Madrid, Aguilar, 1958. TomoIV. Pág. 2344

²⁸ Miguel Juan Blázquez. *La inquisición en América*. Santo Domingo, Compio, 1994. Pág. 197.

*con las experiencias mestizas de su tierra. Así entre ambos crearon una nueva concepción del imaginario, una concepción profundamente novohispana.*²⁹

Para empezar a entender el peligro que las ilusas representan para la Iglesia debemos repasar las implicaciones que el misticismo, como su antecedente inmediato tiene en su momento.

*La espiritualidad que esas mujeres practicaban, fingidamente o no, era de tipo místico. Es decir, al encuentro con Dios se llega a través de la acción del amor y del efecto extraordinario de la gracia santificante. Muchas paraban directamente a la unión mística, saltándose las fases o las vías purgativas e iluminativas*³⁰

Con las corrientes emanadas del concilio de Trento, que buscaban llegar a una realización espiritual mucho más apegada al cristianismo primitivo, hubo una apertura que daría pie a formas de religiosidad que eventualmente terminarían por tocar la línea de la heterodoxia. Por un lado los movimientos renovadores que surgen en el seno de la Iglesia católica, como el misticismo, suelen estar en el límite del protestantismo, al postular formas más intimistas e individuales de llegar a un compromiso espiritual, actitud que llega de la mano de críticas a formas colectivas de devoción, de manifestaciones generalmente externas, que implican un menor compromiso interior.

El peligro que representan estas formas de religiosidad radica en las implicaciones ideológicas que podrían tener en un momento histórico en el que la Iglesia protestante se ha convertido en el principal enemigo a vencer. En ambas formas de experimentar la religión, el conocimiento de Dios es resultado de la experiencia individual, no siempre fácil de controlar por las autoridades y por la institucionalidad de la Iglesia. Y, precisamente, es a los principios fundamentales de la Iglesia protestante a los que se acercaban peligrosamente estas nuevas formas de religiosidad católica

²⁹ Antonio Rubial García. “Los santos milagrosos y malogrados en la Nueva España” en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, INAH- UIA- CONDUMEX. 1997. Pág. 86.

³⁰ René Millar Carvacho. “Falsa santidad e Inquisición los procesos a las visionarias limeñas” en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. Santiago de Chile. Año LXV- LXVI. No. 108 – 109. 1998-1999. Pág. 291.

Ambos [protestantismo y misticismo católico] interiorizan la religión, niegan la autoridad de los teólogos y de la razón para encontrar a Dios, propugnan las traducciones de la Biblia a las lenguas vulgares, entre otros postulados.³¹

El misticismo es una alternativa atractiva especialmente para las mujeres, dado que sus opciones para realizar una vida religiosa son limitadas: si no logra ingresar a un convento, tiene que ajustarse a las formas de religiosidad permitidas a las laicas. A partir de las reformas de Trento, las mujeres pueden adquirir una voz propia, siguiendo el camino del misticismo, emulando la vida de las santas, ya sea en el interior del convento, o bien como beatas, e incluso se da el caso de algunas místicas laicas.

La oración constante, las devociones y mortificaciones, la misa diaria se convirtieron en medio de escape de la casa-convento sin salir de ella, de sobresalir en un mundo que consideraba que la mujer debía estar recluida según las directrices que le daban desde el pensamiento más reaccionario al más avanzado (Vives o Fray Luis de León)³²

A pesar de que los ejercicios religiosos, así como las visiones producto de éstos eran dirigidos por un confesor o guía espiritual, la Iglesia comenzó a mostrar un cierto escepticismo con respecto a este “fenómeno iluminista” y un franco rechazo a partir de 1575.³³

Desde la instauración del Tribunal del Santo Oficio en las colonias americana se mantuvo muy vigilado el fenómeno de los alumbrados y en particular el de las ilusas. Si bien la ilusas y visionarias en la Península representaban la perversión de la mística, dejando de ser una manifestación intimista para convertir su “experiencia mística” en un acto público que les brindaba la posibilidad de adquirir una voz y un nombre en la sociedad en la que se desenvolvían, en el caso de la Nueva España la proliferación de este fenómeno se intensifica, respondiendo a la necesidad, por parte de éstas, de ganar una identidad propia y una legitimación, como lo afirma Rubial: “La Nueva España del siglo XVII recibió todo este bagaje cultural y por él experimentó la

³¹ Antonio Márquez. *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1558)*. Madris, Taurus, 1980. Págs. 140-153.

³² Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición Historia Crítica*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2000. Pág. 276.

³³ Fecha en la que la Inquisición envió cartas a los distritos solicitando información sobre dicho fenómeno.

necesidad de mostrar que su territorio podía producir flores de santidad que nada tenían que envidiar a las europeas”³⁴

En este sentido surge una de las tantas contradicciones del barroco novohispano; por un lado estas mujeres visionarias gozaban de gran prestigio, cuando se mantenían dentro del margen de la ortodoxia y aportaban valor a la ciudad en la que se encontraban; sin embargo, eran objeto de la constante vigilancia por parte de la Inquisición, ya que podían convertirse en un peligro si cruzaban el margen de lo permitido, dada la profunda influencia que llegaban a tener en sus comunidades.

*En la espiritualidad española de esa época se da una curiosa paradoja. Por una parte, es evidente que ella experimenta un desarrollo notable, que se manifiesta en la inquietud de cientos de personas por la vida interior y en el surgimiento de algunas figuras que alcanzan las cimas más sublimes que el catolicismo ha podido generar en este campo. Pero al mismo tiempo, se exterioriza una profunda desconfianza hacia ciertas formas de espiritualidad, a aquellas que valoraban la contemplación, es decir hacia quienes propugnaban el encuentro con Dios a través de la acción extraordinaria de la gracia santificante.*³⁵

Las ilusas, embeleso de la sociedad barroca, “lo que hacen es quedarse con algunas de las manifestaciones externas de los místicos, y esas serán las que traten de copiar, de manera burda y exagerada”³⁶, cumplen funciones muy específicas en la sociedad novohispana:

Por un lado se trata de la voz femenina reprimida que encuentra su escape a través de visiones sensualistas que conjugan lo cotidiano y lo maravilloso en un solo relato; por el otro, es también una alternativa para aquéllos que precisan del consuelo de un mundo más tangible y accesible que les ha sido prometido por la Iglesia, pero que les es entregado de voz de estas mujeres.

Se trata de personajes que deben ser tratados con sumo cuidado, pues cabalgan siempre entre la mística y la superstición y es tarea difícil discernir si se

³⁴ Antonio Rubial García. “Los santos milagrosos y malogrados en la Nueva España” en. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, INAH- UIA- CONDUMEX. 1997. Pág. 56.

³⁵ René Millar Carvacho. “Falsa santidad e Inquisición los procesos a las visionarias limeñas” en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. Santiago de Chile. Año LXV- LXVI. No. 108 – 109. 1998-1999. Pág. 287-288.

³⁶ Idem. Pág. 305.

trata de auténtica espiritualidad o de falsedad. Dentro del discurso de las iluminadas puede incluso asomarse algún vestigio de las herjías más combatidas, como el judaísmo o el calvinismo y demás doctrinas contrarias al dogma . Es ahí donde cobra importancia y sentido la Inquisición, institución que se encargará de controlar la exageración y carga de superstición, o incluso la herejía, que encierran este tipo de manifestaciones, de modo que no contaminen con su trasgresión al resto de la comunidad. “[La Inquisición]Sabe que tras las visionarias hay falsedad y ensoñación, pero estima conveniente, en ciertos momentos, reprimirlas de manera más o menos espectacular para recordarle a la sociedad los peligros de sus prácticas.”³⁷

5.3 La palabra femenina es marginada

Como sabemos, a partir de Trento las manifestaciones religiosas intimistas se encontraron al alcance de mujeres religiosas y laicas, quienes podían realizar ejercicios de oración, meditación y contemplación, y escribir las visiones resultado de éstos, siguiendo el modelo de la escritura mística aceptado por el canon. El elemento de ruptura que lleva a la palabra femenina a ser marginada y perseguida es el uso de estas visiones para la elevación personal y social y, en aras de ello, incurrir en descripciones heréticas que pudiesen confundir a quienes estaban en contacto con estos relatos.

*Porque rechazan la autoridad de sus confesores, porque pretenden no ser guiadas por otros en el camino de perfección, porque no quieren deber su certidumbre más que a Cristo, la Inquisición hace de éstas, mujeres ilusas.*³⁸

“Se reconoce en la mujer su capacidad de amar, no la de pensar o dirigir su propia existencia”,³⁹ es por ello que si debe escribir lo hará bajo la tutela de un confesor o guía espiritual. No obstante, muchas veces el texto mismo escapaba de las limitantes impuestas convirtiéndose en objeto de marginación y censura.

³⁷ Idem. Pág. 305.

³⁸ Bartolomé Bennassar. *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona, Grijalbo, 1981. Pág. 191.

³⁹ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza editorial, 2003. Pág. 56.

La mujer es obligada a escribir sus visiones, en el caso de ser letrada, o bien, a dictarlas, de modo que éstas puedan ser escritas con varios fines:

- a) definir la ortodoxia o heterodoxia de la visión y de esta forma mantener vigilada y controlada la experiencia religiosa, así como el verbo que surja de ésta

Detectar la diferencia entre una falsa beata y una mujer con visiones y experiencias obviamente negadas a sus confesores era asunto muy serio, ya que se ponía en riesgo no sólo la salud espiritual de la religiosa sino el poder de discernimiento de quien tenía la autoridad para juzgarla, y la posibilidad de sugerir una investigación inquisitorial⁴⁰.

- b) en caso de ser una experiencia auténtica y confiable, rescatar su valor pedagógico y aleccionador, de modo que la escritura pueda ser compartida con el resto la de congregación y de la sociedad, y éstas puedan nutrirse de los conocimientos que se desprenden de la revelación.

A través de estos textos cobraron importancia las vidas de las mujeres que edificaban al mundo de sus lectores con su comportamiento al servir de exempla e intercesoras del género humano ante Dios⁴¹

Hay una relación de dependencia bidireccional entre el confesor y la autora dada por el texto mismo: las palabras de la visionaria tendrán que ser enmarcadas en los lineamientos impuestos por el confesor, quien en numerosas ocasiones es el autor intelectual de la monja como personaje, él la va guiando en todo aquello que debe ver y en cómo debe entenderlo “al confesor le correspondía escuchar, descifrar, ordenar los signos de espiritualidad y su interpretación”⁴². ¿Qué recibe él a cambio? La fama que adquiriera su hija espiritual lo beneficiará o perjudicará a él como guía.

La presencia del hombre como creador del modelo estético, espiritual y normativo de la conducta nos lleva a considerar su personalidad y su rol dentro de la iglesia, así como su relación con las religiosas. El obispo, el confesor y el orador sagrado tenían

⁴⁰ Asunción Lavrin. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos” en *Historia y Grafía*. Núm .14. 2000. Pág. 202.

⁴¹ Asunción Lavrin . *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*. Puebla, AGN- Universidad de las Américas, 2002. Págs. 19.

⁴² Asunción Lavrin . *ibidem* Págs. 8.

*en común la tarea de forjar una imagen que adquiriría veracidad en cuanto lograba adeptas que encarnaran el ideal y lo practicaran, o sea, lo hicieran real.*⁴³

Las ilusas cuyas letras fueron perseguidas se caracterizan por la falta de sujeción al confesor; muchas veces son las que oponen resistencia al “*diktat* del encierro comunitario”⁴⁴, puesto que es ésta la forma de hacerse de un “yo” que las emancipe del papel de esposa-madre, religiosa o prostituta que se les ha conferido en una sociedad patriarcal esencialmente inamovible. A partir de esta escritura cobran la identidad propia que les ha sido negada. Este tipo de textos son “un ejemplo convincente de que a pesar de las restricciones que ciñeron la vida y la escritura femeninas, la voluntad de ser alguien y de encontrarse consigo mismas dio a las mujeres una de sus armas más efectivas.”⁴⁵

El principal elemento trasgresor de la palabra femenina es el hecho de que cruza una línea bien establecida por el canon como frontera entre lo ortodoxo y lo heterodoxo: la fantasía. “Todos los cristianos viejos están de acuerdo en dar a la poesía una libertad que no tenían ni la metafísica ni la historia. El poeta parecía libre de hablar de la nada del mundo y de la vida. Sin embargo, su libertad se hallaba limitada a un no ser religioso y ortodoxo”⁴⁶

La palabra femenina, a diferencia de la del poeta, goza de una libertad mucho más estrecha si es que desea no ser marginada, por ello, se vale de las fórmulas que ha aprendido de los textos edificantes que constituyen su formación espiritual y las pone al servicio de sus propias intenciones. En este sentido, veremos como, aunque el contenido de los textos caiga en lo francamente herético, las formas de expresión dentro de nuestras ilusas se mantienen apegadas a las estructuras de la literatura edificante. Como muestra tenemos este fragmento de una carta de la monja Margarita de San Joseph de Jesús María a su padre confesor:

⁴³ Asunción Lavrin. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos” en *Historia y Grafía*. Núm .14. 2000. Pág. 204-205.

⁴⁴ Bartolomé Bennassar. *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona, Grijalbo, 1981. Pág. 176.

⁴⁵ Asunción Lavrín. “la escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia” en *Estudios de Historia Novohispana*. Vol. 22. 2000. Pág.75.

⁴⁶ Pablo González Casanova. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México, COLMEX, 1958. Pág. 104.

No creo que ay cielo y es mi voluntad desesperar contra la fe, el no querer mi Amo Señor Satanas que crea en el Dios de los cristianos me ase que le aga esta Carta de esclavitud y que la firme de mi nonbre, y lo hago asi yo la esclava de mi amo Señor Satanas, cin que me la pueda Revocar ningun christiano so pena de gravísimas penas que mi amo le ara, a quien esto ysieren no tengo mas que decir ni escrevir que soi, soi, soi de mi amo Señor Satanas.⁴⁷

En ésta podemos observar que la repetición del verbo ser en primera persona es una forma de intensificación de la declaración, misma que la autora incluye en su texto como fórmula infalible para crear una atmósfera mucho más impactante y sumar verosimilitud a sus palabras.

Ante la naturaleza de este tipo de declaraciones se vuelve un imperativo determinar si se trata de revelación o imaginación; con este fin existieron manuales, como el de Juan de Sosa en el que se estipulaba que los inquisidores tenían que aclarar ocho aspectos:

1. Si las revelaciones que se examinan tiene su origen en Dios.
2. En caso de no ser considerado divinas de origen divino, si provienen de alguna ilusión del demonio, de causas naturales o las finge la ilusa por su propia voluntad.
3. Si las revelaciones se atribuyen a ilusión demoníaca, se debe averiguar si el reo tiene alguna culpa.
4. Se debe hacer un examen de las proposiciones incluidas en el relato, para decidir si pueden considerarse heréticas o sospechosas de herejía.
5. En caso de haber supuestos milagros, es necesario corroborar la veracidad del hecho.
6. investigar si las palabras de la ilusa revelan la existencia de algún pacto con el demonio
- 7 y 8. se refieren a las instancias procesales finales, si se debe dar tormento o qué sentencia se le debe imponer⁴⁸.

⁴⁷ Carta de Margarita de San Joseph a su confesor. AGN. Ramo Inquisición Vol. 1029. fol. 193.

⁴⁸ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza editorial, 2003. Pág. 217.

El castigo que merezca una ilusa por parte de la Inquisición dependerá de esta serie de factores: la fama de la que goce, ya que de esto depende si resulta pertinente o no darle un castigo ejemplar que ponga a orden a sus seguidores; la sujeción que muestre a su confesor, si ha confesado por voluntad propia o si ha sido denunciada, etc. A grandes rasgos lo más importante en el momento del castigo es la repercusión que pueda tener no sólo sobre la ilusa, sino sobre la sociedad en general.

El Santo Oficio debe intervenir en todas partes donde coincidan la palabra de una ilusa y esas creencias populares [...] La severidad de la pena, pues, estará estrechamente ligada al carisma de la acusada y su popularidad entre una multitud ávida de maravillas y portentos.⁴⁹

Recordemos que la función del Santo Oficio es corregir los errores de sus fieles y exterminar la herejía, de modo que si la vida o las visiones de la ilusa no fueron ejemplares, el castigo debía serlo.

⁴⁹ Bartolomé Bennassar. *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona, Grijalbo, 1981. Pág. 180.

6. Mujeres en la Nueva España

El cuerpo femenino es el receptáculo de los valores masculinos y del equilibrio social. Por ello la insistencia en que la máxima trasgresión que la mujer hace a su contexto es a través de su cuerpo.

María Dolore Bravo Arriaga

6.1 El papel de la mujer en la sociedad novohispana

Hemos mencionado ya la cuestión de la sujeción de la mujer con respecto al hombre en varias etapas; ésta comienza con el descubrimiento del papel activo del varón en la fecundación y procreación; a partir de este momento, la mujer va perdiendo el prestigio como dadora única de vida, con lo que sobreviene la caída de las diosas, quienes son sustituidas por fuerzas masculinas solares vinculadas con el ciclo agrícola.

Antes del Neolítico, hace unos doce mil años, se ignoraba la participación del hombre en la fecundidad y no se tuvo conciencia de la conexión semen-procreación sino hasta el advenimiento de la agricultura, como un derivado probable del descubrimiento de la asociación semilla-planta.¹

Dentro del cristianismo, el sometimiento de la mujer encuentra una fuerte justificación en la famosa cita bíblica de San Pablo: “Sin embargo quiero que sepáis que la cabeza de todo hombre es Cristo; y la cabeza de la mujer es el hombre; y la cabeza de Cristo es Dios.”² Esta idea cristaliza toda una tradición judía de sujeción femenina a una figura masculina que impactará a Occidente de forma contundente, y la Nueva España no es una excepción.

En los siglos XVII y XVIII hay una crisis que determina la cultura barroca, la cual trata de apuntalarse con sistemas de control social, en los que la inmovilidad de cada individuo en el estamento al que pertenece es fundamental para no permitir que los valores caducos y las estructuras sociales, ya reblandecidas, sigan resquebrajándose.

Ya no es sólo aquel moralismo medieval que ve en la mujer un instrumento del demonio para arrastrar al hombre al pecado y la condenación; esto continúa, pero

¹ Graciela Cándano Fierro. *La harpía y el Cornudo*. México, UNAM, 2003. Pág. 10.

² Corintios 11:2

*junto con otro componente mucho más vigoroso: la mujer como factor de disolución social.*³

A la mujer se le asocia constantemente con la costilla, por ser éste su origen; la curvatura de ésta es un rasgo fundamental en la conceptualización y descripción de la mujer; esto es, tanto en el aspecto físico —al no alcanzar la estatura del hombre—, como en el ético —al hacerse un símil entre curva y falta de rectitud moral. Ésta es una idea nada novedosa para el siglo XVIII, proveniente de la filosofía platónica, pero que aún en este tiempo permanece vigente

*[la] masculinidad que no se basa tanto en las excelencias del varón, aunque sea semejanza de Dios, como sí en la más absoluta descalificación de la mujer, social y moral; nacida de un hueso torcido, se equipara al esclavo, presentándose como un ser espúreo (sic) y deforme, la mujer como monstruo será otra de las constantes de la cultura barroca.*⁴

Desde un principio los esquemas sociales se trasladaron casi intactos de Europa a América, “El mundo colonial requería de esposas abnegadas, trabajadoras infatigables, madres prolíficas y vírgenes consagradas al Señor”⁵. Incluso en lo jurídico, la condición femenina no fue muy distinta a la de la Península; respondiendo a los preceptos trazados desde San Pablo, la mujer fue tratada siempre como una menor de edad necesitada de protección.

*La primacía del varón se iniciaba desde el nacimiento: el hombre heredaba títulos, mayorazgos y primogenitura siempre salvo en casos especiales, hasta en los partos dobles, aun cuando ella fuese la mayor [...] La mujer no podía ni en su mayoría de edad desempeñar puesto público alguno, ni ejercer funciones jurídicas, excepto en casos autorizados especialmente por la corona, tales como encomiendas y cacicazgos.*⁶

Aun cuando la tutela de una mujer debía ser asumida por un familiar, en caso de la falta del padre, no era sino hasta los veinticinco cuando ésta adquiría la

³ José Luis Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998. Pág. 41

⁴ José Luis Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998. Pág. 49.

⁵ Pilar Gonzalbo. *La educación de la mujer en la Nueva España*. México, SEP, 1985. Págs. 15-16.

⁶ Josefina Muriel. *Las mujeres de Hispanoamérica*. Madrid, Mapfre, 1992. Pág.313. Uno de los casos más sonados de mujeres con licencias para ocupar cargos públicos es el que reporta Josefina Muriel de Beatriz de la Cueva, esposa de Pedro de Alvarado, quien en ausencia de su marido recibió la aprobación de la Audiencia para hacerse cargo del gobierno de Guatemala.

plena mayoría de edad, y con ello el derecho a administrar sus bienes; claro que la expectativa para esa edad era que hubiese ya tomado estado, es decir, escogiera entre el matrimonio o los votos religiosos.

El estigma de la figura de Eva le heredó al resto de su género todas las connotaciones negativas a partir del episodio de la caída, en donde la mujer no es capaz de vencer la tentación del demonio, provocando así la ira de Dios y afectando a la vez a Adán.

El pecado de Eva, tal fue su trascendencia, convierte a toda mujer en instrumento del demonio, engañadora de hombres que arrastra al hombre a la condenación y al pecado, de ahí que permanentemente haya de ser tutelada y mantenida en estado de sumisión.⁷

Dicha sumisión se logra a partir de la sujeción a una figura masculina, en un primer momento representada por el padre, y llegada la edad pertinente por el esposo, el cual puede ser encontrado en dos ámbitos distintos como lo son el siglo o el claustro, en donde la religiosa se desposa con Cristo: “el matrimonio o el convento constituyen [...] no sólo una forma de realización emocional y psicológica, sino también una vía de integración social [...] siempre de la mano de un *partenaire* masculino, real o sublimado.”⁸ Cualquiera que sea la decisión, ésta marcará la función de la mujer dentro de la sociedad.

La elección de marido resulta el punto crucial en la trayectoria vital de una mujer. Si el Esposo se escribe con mayúscula, el camino elegido equivale al de la castidad. Si el compañero se escribe con minúscula, estamos ante una situación totalmente material y conlleva la pérdida de estas virtudes [...] el problema surge cuando la hipotética <<Esposa>> ha sido destinada a la castidad en contra de su voluntad y sus aspiraciones se dirigen abiertamente a la búsqueda de un compañero más tangible.⁹

En el caso del matrimonio, la mujer además del papel de esposa —que incluye el saber presentarse, vestirse, hablar, administrar la casa, dirigir a la servidumbre, etc.—, desempeña el rol de la educadora y con ello carga también

⁷ José Luis Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998. Págs. 39- 40.

⁸ María Helena Sánchez Ortega. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Madrid, Akal, 1992. Pág. 115.

⁹ Idem. Pág. 118.

con la responsabilidad de heredar los valores morales y los modelos de conducta a su descendencia, especialmente a las hijas, “una hija era lo que la madre hubiera hecho de ella”¹⁰.

Los patrones matrimoniales muchas veces serán retomados por la religiosa en tanto esposa de Cristo, las virtudes que debe ostentar son muy similares, aunque quizá en el caso de la religiosa, algunas de ellas se darán de manera metafórica. Me refiero especialmente a todo lo referente a la parte sexual de la relación matrimonial, la cual será suplida en muchos casos, y en especial en los que vemos en nuestro *corpus*, por los contactos místicos o demoníacos, como en los dos siguientes casos:

*...siempre está ardiendo en calentura, que la declarante [Ana María de la Colina] cree es de amor divino, que en los días que ha vivido en su compañía siempre está en coloquio con Nuestro Señor con voz clara y perceptible y que alguna vez con el soplo de la declarante se levanta cuando se priva...*¹¹

*...que los demonios habían hecho con la declarante tales indecencias que el señor le había dicho que no las explicare a su Confesor; y que había dado orden expresa al Demonio Señor que dejase dicho a Fray Eusebio que [ella] dexó al Demonio hasta llegar a hacer con la declarante acto carnal como el de los casados...*¹²

En el primer caso Ana Rodríguez de Castro y Aramburu le profesa a Cristo un amor tal que desarrolla síntomas físicos evidentes incluso para la gente que la rodea. En el segundo fragmento, Agustina Josefa de Jesús Vera encuentra una forma diferente de desahogar su sexualidad reprimida, poniendo a la tentación de la carne el rostro del diablo; dicha identificación de una idea negativa de la sexualidad con la imagen de Satanás será abordada con mayor detenimiento en el siguiente capítulo .

El matrimonio, ya sea humano o sobrenatural, es entonces la cristalización del rol de la mujer dentro de la sociedad; en el caso de la esposa del hombre se le asignarán el cuidado de la casa y la transmisión de valores, además de

¹⁰ Duby, Georges y Michelle Pierrot. *Historia de las mujeres*. Tomo II: La Edad Media. Madrid, Taurus, 1992. Pág. 67.

¹¹ Dolores Bravo (Prol.). *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas*. México, SEP-INBA-UNAM, 1984. Pág. 59.

¹² Denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios. México, D.F., 3 de mayo de 1971. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1323. Expediente 9. Folio 21r.

convertirse en depositaria del honor y buen nombre del marido, que queda a merced de sus acciones y buen comportamiento.

Fray Luis de León nos introduce en el problema de base, al que pretendíamos llegar [...] el papel y funcionalidad de la mujer en la sociedad del Antiguo Régimen, de los cuales se generan expectativas de comportamientos, que cristalizan en un código ético-social, más que moral-religioso, código sublimado en el honor que la sociedad concede según el grado de cumplimiento de la norma, uniéndose así, indefectiblemente, fama y honor. El mismo autor se reafirma diciendo «Los fundamentos de la casa son la mujer y el buey: el buey para que are y la mujer para que guarde»¹³

Además de guardar la casa, Fray Luis de León apunta que la mujer debe guardar silencio porque “el hablar nace del entender”¹⁴, cosa que no les es propia a las mujeres, dado que la Naturaleza no las ha hecho para el estudio de las ciencias, sino únicamente para el simple oficio doméstico.

La religiosa asume su papel como esposa de Cristo, y en muchas ocasiones hace una calca de los preceptos apuntados para las casadas y los asume como sus deberes para con Cristo. En ese sentido todas sus actitudes irán encaminadas a agradar a su esposo.

Entre rezos y penitencias tenían tiempo para realizar delicados bordados y sutiles tejidos, manteles de altar y ornamentos sagrados que estarían muy próximos al místico esposo al que se habían consagrado.¹⁵

Al respecto, María Coleta de San Joseph habla de su dedicación al Esposo:

Otra vez después de comulgar me vi todo mi cuerpo sin ninguna ropa, y entendí que estaba falta de humildad; ruéguele (sic) a Dios me le dé pues es la primera cosa para agradar a Dios: mientras más cosas me pasan mas sosiego siente mi alma, mas deçeos de agradar a Dios, más amor al silencio y a todo retiro de criaturas y más presencia continua de Dios.¹⁶

En el caso de María Coleta de San Joseph podemos ver incluso cómo esta imagen que Fray Luis de León nos da sobre la función de la mujer en la casa, se

¹³ José Luis Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. Pág. 50.

¹⁴ Fray Luis de León. *La perfecta casada*. Madrid, 1959. Pág. 180. (p.50)

¹⁵ Pilar Gonzalbo. *La educación de la mujer en la Nueva España*. México, SEP, 1985. Pág. 10.

¹⁶ Cartas de Maria Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 129.

mantiene en la mente de muchas de las religiosas y se manifiesta en las narraciones de lo que ellas entienden como “encuentros místicos”

*[Cristo]Me dijo: no has visto como los señores tienen en los zaguanes quienes les cuiden sus casas; pues así te tengo yo.*¹⁷

Tanto monja como beata tienen también una función que se proyecta directamente hacia la sociedad en la que se encuentra el convento o beaterio, esto es, así como la esposa, al convertirse en madre, toma el papel de educadora y transmisora de valores, las religiosas, dada su relación con Dios —ya sea como miembro de una congregación o en individualidades notables— brindan una cierta protección a la ciudad donde se encuentran.

Además de la presencia del esposo, ya sea terreno o divino, había otra presencia masculina de fundamental importancia en la vida de las mujeres, éste es el padre confesor, quien hacía las veces de guía espiritual. Aunque la figura del confesor es importante para las laicas, en el caso de las religiosas cobra un sentido completamente distinto, pues éste se convertirá en la única presencia masculina real, y por ende será ese el varón a quien debían someterse

*La autoridad casi sin límites y una actitud bastante misógina caracteriza con frecuencia las relaciones que se establecen entre el confesor y sus penitentes femeninas. Las consecuencias en cualquier caso no eran muy halagüeñas para estas pobres mujeres, que quedaban sujetas a un vínculo que penetraba en su intimidad y al que puede seguirse el rastro hasta el siglo XIX según puso de relieve el autor de La Regenta*¹⁸

En una de sus cartas, Margarita de San Joseph nos deja ver el tipo de relación que existe entre los sacerdotes y sus hijas de confesión, quienes están obligadas a contar ya sea de forma oral, o bien por escrito, cualquier situación anormal por mínima que pudiera parecer, con el fin de que su confesor pudiera analizar sus pensamientos y conductas y, en caso de ser necesario, censurarlas.

¹⁷ *Cartas de María Coleta de San Joseph*. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 129r.

¹⁸ María Helena Sánchez Ortega. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Madrid, Akal, 1992. Pág. 49.

*Padre y Señor mio estimaré este me aye a Vuestra merced mexor de sus males yo quedo buena a Dios gracias aunque con mis tentaciones que no seme quitan, ya esta Vuestra merced obedecido en lo de los papeles no se ci estaran buenos porque yo no se escribir ni notar me manda Vuestra merced que apunte el sueño no lo puedo aser porque bastale a el dia su trabajo que oi estoi mui combatida de tentacion...*¹⁹

Esta es la constante entre las mujeres, sobre todo aquéllas que se encuentran en el interior del convento; es un deber para ellas dar cuenta al padre confesor de todo lo que acontece en su vida, pues éste será su “cabeza” a falta de un marido en el mundo de lo tangible: “De esta manera y más que nunca, el lazo más personal que podía tener cada religiosa era el que mantenía con su confesor y sobre todo con el guía espiritual que hubiera elegido.”²⁰ De qué es lo que implicaba la decisión de tomar los votos religiosos y no los matrimoniales hablaremos a continuación.

¹⁹ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folio 195.

²⁰ Duby, Georges y Michelle Pierrot. *Historia de las mujeres*. Tomo II: La Edad Media. Madrid, Taurus, 1992. Pág. 206.

6.2 Conventos y beaterios

La lucha de las mujeres por emprender, desde su condición marginal, acciones que las llevaran a una auténtica libertad, empieza desde muy temprano durante el denominado, “Renacimiento del siglo XII”, en el cual florecen una intelectualidad y una revitalización de la fe cristiana en Occidente, mismas que originarán el surgimiento de las universidades en el siglo XIII. Es en este momento cuando comienza a haber movimientos femeninos disidentes que nos dan muestra de las inquietudes de las mujeres.

Ciertos grupos de mujeres motivadas por el creciente fervor religioso, se agruparon al norte de los Alpes y protagonizaron una ruptura con la Iglesia. Su mayor anhelo consistía en salvar su alma recurriendo a variadas formas extremas incluyendo las no ortodoxas: mendigando, vagando por las calles, las plazas y los caminos, y, en el proceso de su desviación de lo establecido, predicando ideas fuertemente anticlericales y propugnando “la parejura de todos los creyentes”²¹

Dentro de este desarrollo cultural en Francia surgiría una figura importantísima: las beguinas, mujeres que, sin pronunciar los votos religiosos solemnes; se dedicaban a la oración y al trabajo manual, imprescindible para mantenerse, así como a las obras de caridad. Vivían en comunidades respetando el celibato: “fueron uno de los más claros ejemplos de la capacidad de las mujeres para crear un espacio vital alternativo a los dos únicos sancionados socialmente: el hogar y el convento”²²

Las beguinas basaban su espiritualidad en una experiencia unitiva con la divinidad sin necesidad de intermediarios, lo cual resultaba evidentemente una herejía.

Una personalidad importantísima dentro de estos movimientos femeninos disidentes es la de Margarita Porète²³, de la secta de Los Hermanos del Libre

²¹ Graciela Cándano Fierro. *La harpía y el Cornudo*. México, UNAM, 2003. Pág. 27.

²² Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003. Pág. 40.

²³ Margarita Porète vivió alrededor del año 1310 en Francia y su presencia en el mundo de la espiritualidad femenina disidente fue tan significativa que incluso llegó a escribir un manual espiritual de considerable difusión: *Espejo de almas simples*, el cual fue prohibido por el obispo Cambrai y además le valió ser procesada y quemada viva por la Inquisición. En este texto habla de siete estados del alma, al final de los

espíritu, quien daría mucho quehacer a la Iglesia ortodoxa, pues gran parte de su propuesta teológica no sólo resultaba herética, sino era una amenaza para la Institución, “es precisamente, el carácter personal, esencialmente incontrolable, de la experiencia mística lo que la convierte en sospechosa a los ojos de la jerarquía”²⁴

En el caso español tenemos un gran auge de las beatas durante los siglos XV y XVI. Estas mujeres, a través de su vivencia religiosa, tendrán una forma particular de actuar en búsqueda de la libertad individual.

*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 a la vida religiosa, ya que su nacimiento, su falta de recursos económicos o su filiación étnica le vedaban la entrada a los conventos.*²⁵

Aunque inicialmente no tenían una subordinación directa a ningún varón, el canon termina por absorberlas y así congregarlas en casas especiales conocidas como beaterios y además les asignará un director espiritual o confesor, sin embargo su dependencia con respecto a éste es menor que el de las monjas.

*El constante cambio de confesores y el que la mayor parte de las beatas no tuviera compromiso de obediencia con ninguna orden religiosa, las ponía en ventaja, pues no se podía ejercer ningún orden normativo efectivo sobre ellas; el Santo Oficio se limitaba a vigilarlas, encarcelarlas y desprestigiarlas, dada su popularidad y reputación de santidad.*²⁶

cuales se logra la deificación de la misma; una vez que cualquier individuo logra alcanzar dicho estado de perfección puede actuar sin reprimir sus deseos e incluso se llega a calificar de divino cualquier impulso, al estar el alma absorbida en Dios, entrando en esta categoría de impulsos la promiscuidad sexual, el robo u otra acción transgresora del orden moral. Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003. Págs. 43-44.

²⁴ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003. Pág. 44.

²⁵ Asunción Lavrin. *La escritura femenina en la espiritualidad Barroca y Novohispana Siglos XVII y XVIII*. AGN-Universidad de las Américas, Puebla, 2002. Pág. 10-11.

²⁶ María Águeda Méndez. “Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o herético?” en *Secretos del oficio Avatares de la Inquisición*. COLMEX-UNAM, México, 2001. Pág. 50.

Las beatas alcanzan, como intermediarias entre Dios y el hombre, un gran reconocimiento dentro de las comunidades, lo cual llega a incomodar a la Iglesia, por lo que intenta integrarlas a las órdenes terciarias.²⁷

*El seguimiento de la vida religiosa dentro de la ortodoxia católica permitió a las beatas [...] ser aceptadas y reconocidas, a pesar de su origen humilde, y adoptar un canon de trabajo e iniciativa personal que contradice el estereotipo de la mujer como ente pasivo. También es importante recalcar que se vencía con esa aceptación, el concepto de que Dios no hablaba con gente menuda o a mujeres sin importancia social.*²⁸

El convento, por su parte, es el lugar que destina la Iglesia a las mujeres que no han establecido una relación matrimonial y que por lo tanto carecen de un hombre que asuma su potestad. El surgimiento de los conventos en la España medieval es “la respuesta clara a una necesidad social, económica y política ante el estigma de la soltería conjuntamente con el concepto del honor de esa época.”²⁹

Con la imposición del velo negro la monja quedaba obligada a cumplir cuatro votos según las constituciones conventuales: pobreza, obediencia, castidad y clausura. “La toma de velo negro fue la ceremonia máxima en la que una religiosa renunciaba a la vida exterior y a ella misma para consagrarse por entero al servicio de Dios como esposa de Cristo”³⁰

El ingreso al convento no constituía para todas una decisión propia, a pesar de que las constituciones de los conventos así lo exigían; había muchos factores que la familia consideraba para la toma de esta decisión, la cual estaba más en manos de la familia que de la mujer misma: “La ausencia de belleza o de inteligencia, así como algunas dudas sobre la legitimidad de la concepción, podrían ser poderosos motivos para impulsar a una hija al mundo conventual.”³¹

²⁷ Integrantes laicos interesados en dedicar su vida a la piedad.

²⁸ Asunción Lavrin. *La escritura femenina en la espiritualidad Barroca y Novohispana Siglos XVII y XVIII*. AGN-Universidad de las Américas, Puebla, 2002. Pág.17.

²⁹ Manuel Ramos Medina. *Mística y descalzas*. México. CEHM-CONDUMEX, 1997.

³⁰ Bazarte Martínez, Alicia et Al. *El convento Jerónimo de San Lorenzo (1598- 1867)*. México, IPN, 2001. Pág. 59.

³¹ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 129.

El convento como un jardín espiritual en el que se cultivan las divinas flores, representadas por las esposas de Cristo es un tópico de la época. Es justo en este sentido que Sigüenza y Góngora en su *Paraíso Occidental* realiza un compendio de las vidas ejemplares de monjas del Convento Real de Jesús María; esta obra tiene el propósito de resaltar la proliferación de flores en la Nueva España y así, ponerla a la altura del mundo espiritual de la Península.

*La Nueva España del siglo XVII recibió todo este bagaje cultural y por él experimentó la necesidad de mostrar que su territorio podía producir flores de santidad que no tenían nada que envidiar a las europeas.*³²

“La monja es una figura real con un valor simbólico igualmente real”³³, es la intermediaria del mundo ante Dios, de modo que lo que sucede en el interior del convento repercute en la sociedad exterior. Para Santa Teresa, reformadora de la orden del Carmelo, la utilidad de la vida de una religiosa estaba en función de su intercesión por el mundo ante Dios, “su fin era la humanidad misma”.³⁴ En materia de lo espiritual, la santidad que le da a la ciudad huésped el tener una congregación de mujeres apegadas al ideal cristiano de obediencia y humildad, en oración constante por los pecados del hombre, crea un halo místico alrededor al convento y hace que la propia ciudad se configure simbólicamente en torno a éste.

*El Concilio de Trento quiso poner las pinceladas finales en su configuración estableciendo la clausura obligatoria y orientándola hacia una espiritualidad muy interiorizada, fijada en la adoración de Cristo, la veneración de la Virgen y el culto a los santos. La monja sería un símbolo de pureza y devoción, una mediatrix ante Dios, un emblema de la redención de Eva por la Madre Iglesia.*³⁵

En lo jurídico un convento, aun siendo una representación a escala del mundo exterior, en tanto sociedad organizada por jerarquías en su interior, estaba vinculado a las instituciones eclesiásticas y virreinales, de modo que debía

³² Clara García Ayulardo y Manuel Ramos Medina (coord.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mexicano*. México, UIA-Cehm-INAH, 1997. Pág. 56.

³³ Asunción Lavrin. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos de discurso” en *Historia y Gráfica*. UIA. Núm 14, 2000. Pág. 185.

³⁴ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 135.

³⁵ Asunción Lavrin. *La escritura femenina en la espiritualidad Barroca y Novohispana Siglos XVII y XVIII*. AGN-Universidad de las Américas, Puebla, 2002. Pág. 10-11.

apegarse a las reglas de ambas o sufrir las consecuencias. Es por eso que la misma Inquisición tiene presencia y poder aun sobre quienes se encuentran en situación de clausura.

*Un monasterio era el reflejo de la sociedad secular. No permanecía aislado, por el contrario, lo que acontecía tras sus pesados y gruesos muros también constituía parte de su mundo. Estaba integrado a la vida cotidiana de una ciudad: desde el obispo hasta el mayordomo, pasando por todos los demás miembros, servían de enlace entre el convento y el mundo exterior. Así un acontecimiento considerado sobrenatural en esa época, atañía tanto al convento mismo como al ámbito externo.*³⁶

Así pues, el hecho de que aun cuando en instituciones femeninas, como los conventos, beaterios o recogimientos las mujeres podían llegar a tener un alto rango, siempre era menester que la mujer estuviera supervisada por una autoridad masculina tales como obispos, jueces, capellanes o rectores. La figura masculina se nos vuelve a presentar como fundamental en la vida de las mujeres, aun en el interior del convento. Eran autoridades masculinas quienes regían la parte jurídica y asimismo se convertían en los vigilantes de las actividades y actitudes de las religiosas. Se encontraban muy pendiente de todo aquello que resultara relevante y fuera de lo cotidiano de modo que pudiera ser difundido con un fin aleccionador y de ostentación.

*La monja como sujeto de la biografía o del sermón, se convirtió en una heroína en lucha contra sí misma y contra las tentaciones del mundo y del infierno. Como figura histórica la heroicidad es tanto la magnificación de una realidad como la superación de esa realidad por elementos de ficción bien manejados por la mano del escritor.*³⁷

La necesidad de vigilar surge sobre todo porque dentro de las órdenes religiosas aceptadas por el canon, encontramos también estos intentos de llegar a un encuentro con Dios en el interior del propio individuo. La gran personificación del feminismo temprano dentro de las órdenes religiosas en España fue Santa Teresa de Jesús, quien da una respuesta a la sed de libertad femenina en el interior del convento y el beaterio.

³⁶Antonio García Rubial. "Los santos milagrosos y malogrados" en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mexicano*. México, UIA-Cehm-INAH, 1997. Pág. 85.

³⁷Asunción Lavrin. "La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos de discurso" en *Historia y Grafía*. UIA. Núm 14, 2000. Pág. 185.

*Santa Teresa [...] dio un sesgo a la vida de encierro: una agrupación libre de mujeres, sumisas, es verdad, a las autoridades seculares y religiosas, reflejo de su época, pero con un mundo propio dentro del convento, no por imposición, sino por deseo natural.*³⁸

La importancia de Santa Teresa como paradigma de la mística, “experiencia personal que se desarrolla en la más profunda intimidad del hombre”³⁹ daría pie a la proliferación del fenómeno tanto en la Península como en el Nuevo Mundo. Esto conducirá también a la imitación de este tipo de experiencias sin el rigor espiritual necesario, y en muchas ocasiones, incluso de forma apócrifa, convirtiéndose en objeto de persecución.

El confesor o guía espiritual, como ya lo hemos mencionado, cobra entonces esta importancia fundamental sobre todo para las mujeres que entran en la dinámica de la mística, ya sea real o fingida, pues son ellos quienes se encargarán de modular la voz de la monja en la escritura de sus experiencias

*Los confesores, encargados de guiar a las religiosas y mantener el modelo de perfección para ellas, construyeron en sí mismos la imagen de la perfección espiritual de sus religiosas, que les llevó a creer que estaban en presencia de un espíritu iluminado [...] La presencia del hombre como creador del modelo estético, espiritual y normativo de la conducta nos lleva a considerar su personalidad y su rol dentro de la Iglesia, así como su relación con las religiosas. El obispo, el confesor y el orador sagrado tenían en común la tarea de forjar una imagen que adquiriera veracidad en cuanto lograba conseguir adeptas que encarnaran el ideal y lo practicaran, o sea, lo hicieran real.*⁴⁰

Tanto para la monja como para la beata la presencia de un guía adquiere tal fuerza que incluso podemos encontrar casos como el de María Josefa Piña, la cual llega a tener a dos confesores al mismo tiempo para que

si fuese mala la hiciesen buena y si buena mejoraran y encaminasen a Dios seguramente[...] que cuando le preguntaron que si tenia dos confesores añadieron a la pregunta que si se detenía mucho con ellos y si todos los días llegaba con uno y con otro. Y que como ella lo afirmase la exaltaron entonces y según le parece a que fuese quantas vezes quisiera y le dixeron que al

³⁸ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 171.

³⁹ Josefina Muriel. *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM, 1982. Pág. 313. El místico se mueve por un afán de conocimiento de Dios, en el que se involucra la aspiración a la unión con él.

⁴⁰ Asunción Lavrin. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos de discurso” en *Historia y Grafía*. UIA. Núm 14, 2000. Pág. 202-206.

*permitirlo el estado de dichos confesores le persuadian se estuviere con ellos todo el día y toda la noche*⁴¹

El confesor incluso tenía la capacidad de imponer la visibilidad o invisibilidad de los estigmas que sus hijas de confesión tuvieran como prueba de su experiencia mística, como en el caso de María Coleta de San Joseph: “Las llagas de dicha Religiosa eran ocultas y que solo bajo de precepto que el confesor le imponía se hacían visibles y que el las havia visto en fuerza del mandato que la havia impuesto como su Confesor para ello.”⁴²

Las relaciones afectivas tan fuertes que se establecían entre religiosas y confesores quedan también de manifiesto en la redacción misma de las cartas que las primeras les dirigen a los segundos, como ocurre con Margarita de San Joseph, quien constantemente usa la fórmula de despedida “el señor me guarde a Vuestra Merced” o “pido a Dios me prospere la vida de Vuestra Merced” en donde podemos observar el uso de un dativo ético “me” que evidencia el profundo vínculo sentimental de la beata con su confesor, el muy ilustre: Ignacio de Castorena.

Esta última idea se refuerza a lo largo de las cartas de dicha beata, ya que el discurso en su totalidad se nos muestra como una súplica para que el padre espiritual se aparezca en persona y lleve a cabo la confesión. La súplica se va convirtiendo en un chantaje en el que la presión del diablo y el territorio cedido por nuestra autora va siendo cada vez mayor en tanto que no parece haber una respuesta del confesor, al menos no de la magnitud que Margarita de San Joseph desea:

Padre de mi corazón y todo mi consuelo estimare que este aye a Vuestra merced mexor de sus males [...] si le parece a Vuestra merced que le escriba lo que es porque conosco que no tiene Vuestra merced lugar de benir por sus muchas ocupaciones tambien me esta trayendo ala memoria el Demonio que Vuestra merced no puede confesarme porque soi muy molesta, en eso beo que ay Razon, pero hagalo Vuestra merced por mi Señora de los dolores [...] el enemigo de las almas me tiene martir con que me quite el Rosario y que en llegando las penitencias que nos las cumpla, lo de

⁴¹ Cartas de María Josefa Piña. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1239. Expediente 3. Folio 172.

⁴² Cartas de Maria Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 18.

*mas no escrivo asta que sus ocupaciones le permitan lugar de que estimare sea cuanto antes solo el consuelo que me queda es el que e de ver a Vuestra merced porque cino un desatino me parece que yciera...*⁴³

A partir de este fragmento podemos vislumbrar la fuerza de este texto y el mundo que encierra en tinta y papel y se rehúsa a desaparecer, al igual ocurre con el resto de los textos seleccionados que nos permiten ver lo que estas mujeres dejaron en claro entre líneas: en las palabras y los espacios en blanco, en lo que se dice y en lo que se calla, y así más allá de lo que se grita en estos textos femeninos, podremos entender aquello que se dice en voz muy baja y sobre todo a través de los gestos del cuerpo. *“...la presencia de lo corpóreo, tan del gusto del barroco, se convierte en los escritores novohispanos en una obsesión que en algunos casos llega a curiosos y extravagantes excesos de gran sensualismo*⁴⁴

⁴³ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folio 179.

⁴⁴ Antonio Rubial García. “Los santos milagrerros y malogrados de la Nueva España” en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mexicano*. México, UIA-Cehm-INAH, 1997. Pág. 62

Illusas, obsesas y posesas

Illusas, obsesas y posesas son tres categorías que surgen a partir de la experiencia mística femenina que no es auténtica, algo muy común tanto en España como en la Nueva España, dada la posibilidad que la mística brindaba a las mujeres para salir del anonimato y conseguir una voz propia.

Las contradicciones barrocas se hacen presentes sobre todo en este ámbito de la espiritualidad, y más aún cuando atañe a las mujeres, a quienes si bien se les ha negado la capacidad de llegar a Dios por la vía de la razón, se les reconoce una habilidad, casi inherente a su sexo, hacerlo por la vía de la emotividad, natural en ellas desde el punto de vista de la Iglesia: “El ámbito por el que discurre toda experiencia mística es el de la afectividad, no el del intelecto...”⁴⁵

Los ideales de la Contrarreforma, provenientes de la Iglesia Católica de finales de la Edad Media, promueven un compromiso más íntimo e individual con la religión; esto como respuesta a las críticas en contra de las formas colectivas de devoción, las cuales se habían convertido más en formalidades externas que en un verdadero compromiso individual; sin embargo éstas prácticas más individuales son objeto de una mayor vigilancia, pues su propia naturaleza íntima las vuelve peligrosas y más difíciles de controlar.

*En ciertos círculos de la Iglesia en general y en la Inquisición en particular se desarrolla en la época moderna una actitud de desconfianza hacia determinadas prácticas espirituales, específicamente con respecto a aquellas que buscaban un encuentro con Dios a través del amor y la gracia*⁴⁶.

El conocimiento de Dios, entonces comienza a postularse como el resultado de una experiencia individual e intimista que incluya un compromiso auténtico del individuo con el Señor; sin embargo esta forma de religiosidad no siempre es fácil de controlar para las autoridades eclesiásticas, por lo que comienza a generarse

⁴⁵ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003. Pág. 49.

⁴⁶ René Millar Carvacho. “Falsa santidad e Inquisición. Los procesos a las visionarias limeñas” en *Boletín de la Academia de Historia*. Año LXV-LXVI, números 108-109 Santiago de Chile 1998- 1999. Pág. 288.

un cierto halo de desconfianza en torno a quienes participaban de forma sospechosa en esta práctica de la espiritualidad.

*Detectar la diferencia entre una falsa beata y una mujer con visiones y experiencias obviamente negadas a sus confesores era asunto muy serio, ya que ponía en juego no sólo la salud espiritual de la religiosa sino el poder de discernimiento de quien tenía la autoridad para juzgarla, y la posibilidad de sugerir una investigación inquisitorial.*⁴⁷

Ante esta situación, resulta relevante hacer una distinción entre los tipos de embaucadoras o falsas místicas a los que se enfrenta el Santo Oficio, para lo que es necesario recordar las definiciones de cada uno de los términos. En general se conoció como “alumbradas” a aquellas mujeres que vivían experiencias religiosas heterodoxas por no seguir las pautas eclesiásticas oficiales.⁴⁸ Dentro de las alumbradas podemos hacer una subdivisión de la siguiente manera:

Ilusa: engañada o seducida.

Obsesa: que padece obsesión.

Posesa: que padece posesión, esto es, el apoderamiento del espíritu del hombre por otro espíritu que obra en él como agente interno y unido.⁴⁹

Estos tres casos son provocados por la intervención de fuerzas sobrenaturales como Dios o Satanás y en ocasiones por santos, ánimas del purgatorio o la virgen. La particularidad de la posesión con respecto a las otras categorías es que en ésta la víctima “se presenta como un sujeto sin voluntad propia”⁵⁰, el cuerpo de la mujer se vuelve un mero instrumento que los espíritus tanto buenos como malos toman y dejan a placer.

El fenómeno de mayor expansión fue el de las ilusas “que eran una suerte de beatas víctimas de sus deseos, por lo que el Tribunal del Santo Oficio las calificaba con ese apelativo.”⁵¹ Hubo un auge tal de estos fenómenos que desde el siglo XV comenzaron a aparecer tratados para que los guías espirituales y los

⁴⁷ Asunción Lavrin. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos de discurso” en *Historia y Grafía*. UIA. Núm 14, 2000. Pág. 202.

⁴⁸ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003. Pág. 64. Sin olvidar que la palabra “alumbrado” dio nombre a todo un movimiento de personas practicantes de éste tipo de espiritualidad.

⁴⁹ Martín Alonso. *Enciclopedia del idioma*. Diccionario histórico y moderno de la lengua española siglos XII al XX. Madrid, Aguilar, 1982. Págs. 2344, 3013, 3362.

⁵⁰ Adelina Sarrión. Op cit. Pág. 145.

⁵¹ Méndez María Águeda. *Secretos del Oficio*. México, COLMEX-UNAM, 2001. Pág. 43.

inquisidores tuvieran los criterios necesarios para diferenciar las revelaciones verdaderas de las fingidas. La tipificación de los contactos divinos que podían tener o fingir sus hijas de confesión es la siguiente⁵²:

Éxtasis: *suspensión de los sentidos*

*El día dies i seis de abril antes de confesar me dieron unos ímpetus mui grandes yege a comulgar i sintiendolos con mas fuerza me retire a la capiya da mi santa madre i me dio un recogimiento vien grande con la enajenación total de los sentidos.*⁵³

Arrobos: *enajenarse, quedar fuera de sí*

*Tan bien me sucede que cuando me pongo a escrevir a dicho mi Padre confesor comienso a escrevir en mi juicio y despues me arrebato que no se lo que escrivo cino que boi escribiendo lo que seme viene a la yimaginacion como ynpostada y aci algunas beces me suelo firmar en los papeles como esclava de Satanas y a el querer poner la firma queme a mandado mi confesor que es la de la esclava de la Virgen de los dolores ciento gran contradiccion.*⁵⁴

Visiones: *percepción sobrenatural de imágenes*

*En otra ocasión estando mui mala parece que veía a nuestro Señor y que me ponía su mano sobre mi cuerpo, y desde entonces se me quitó lo que me afligía tanto.*⁵⁵

Manifestaciones: *manifestación de verdades secretas*

*En esto se me mostró su Majestad en forma de Luz como con sangre la qual significaba los defectos que sienta su majestad en mí.*⁵⁶

La escritura de cualquier sueño, visión o revelación por parte de las supuestas alumbradas, ya que éstos permitían a los guías espirituales un mejor estudio de los contenidos de dichos contactos sobrenaturales.

Dichos escritos permitían a los confesores estudiar las experiencias místicas de su discípula, para así poder orientarla mejor y evitar los deslices en materias doctrinarias y de fe. Incluso para los propios padres espirituales eran una fuente de conocimiento, pues les mostraban un mundo, el sobrenatural al que normalmente no

⁵² René Millar Carvacho. "Falsa santidad e Inquisición. Los procesos a las visionarias limeñas" en *Boletín de la Academia de Historia*. Año LXV-LXVI, números 108-109 Santiago de Chile 1998- 1999. Pág. 282.

⁵³ Cartas de María Josefa Piña. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1239. Expediente 3. Folios. 255 a 260.

⁵⁴ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folio 199.

⁵⁵ Cartas de María Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 126.

⁵⁶ Jardín Espiritual de Teología Mística. México, D.F., 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 98.

*tenían acceso personal[...] para las mujeres, el poner por escrito tales experiencias era una especie de seguro acerca de la ortodoxia de sus prácticas.*⁵⁷

Uno de los factores del movimiento de los alumbrados que generan una especial desconfianza en las autoridades eclesiásticas es la similitud que guarda con el luteranismo, a pesar de que cronológicamente no se corresponden.

*Ambos interiorizan la religión, niegan la autoridad de los teólogos y de la razón para encontrara a Dios, propugnan las traducciones de la biblia a las lenguas vulgares, entre otros postulados.*⁵⁸

Y aunque las ilusas no formaran parte de un movimiento estructurado y con postulados, indirectamente, a través de sus experiencias podían transmitir algunas de estas ideas perniciosas para la sociedad novohispana, razón por la cual se les debía vigilar muy de cerca y de ser necesario, castigar.

*La espiritualidad que esas mujeres practicaban, fingidamente o no, era de tipo mística. Es decir se iba al encuentro con Dios a través de la acción de amor y del efecto extraordinario de la gracia santificante. Muchas pasaban directamente a la unión mística, saltándose las fases o vías purgativas e iluminativas.*⁵⁹

Si las experiencias no resultaban sólo una ilusión o una obsesión, entonces se volvían motivo de orgullo y fama para la iluminada, el confesor, el convento e incluso para la ciudad, por la estrecha relación que guardaban todos éstos y que hemos abordado en el apartado anterior. “Dios escogía no sólo a una hija predilecta dentro de un monasterio para hacerla sufrir, sino que el propio convento era objeto de su favor”.⁶⁰ Había dentro de la monja una batalla entre el mundo terrenal y el divino, el cuerpo y la carne se debaten, al ser esta mujer partícipe de esas dos realidades.

Hay, entonces, un proceso dialéctico entre las posesas y los espectadores. Normalmente es un fenómeno femenino, que se acompaña de abundantes síntomas

⁵⁷ René Millar Carvacho.” Falsa santidad e Inquisición. Los procesos a las visionarias limeñas” en *Boletín de la Academia de Historia*. Año LXV-LXVI, números 108-109 Santiago de Chile 1998- 1999. Pág. 296.

⁵⁸ Idem. Pág. 289.

⁵⁹ Idem Pág.291.

⁶⁰ Clara García Ayulardo y Manuel Ramos Medina (coord.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mexicano*. México, UIA-Cehm-INAH, 1997. Pág. 171.

*psicosomáticos desarrollados durante periodos de aguda frustración, de intensa angustia o de extrema soledad.*⁶¹

Dicho contacto, de ser avalado por el canon, le otorgaba a la mujer una identidad propia, una imagen para la posteridad, una fama que no conseguiría de ninguna otra manera y la insertaba en el devenir de la historia sagrada como heredera de una tradición hagiográfica y mística

*Las monjas se acercaban al terreno de lo supramundano y se sabían descendientes de antepasados santos que en sus tiempos reflejaron el mundo sobrenatural. En otras palabras contaban con una identidad muy definida. La imagen que ofrecían las religiosas necesariamente debía proyectarse en terreno donde fuera aceptada.*⁶²

Es por esta razón que muchas de las religiosas y laicas, que no encontraban una voz con la cual expresarse desde su marginalidad, fingían todo tipo de contactos, ya fueran divinos o demoniacos, con la esperanza de conseguir el favor de su guía espiritual, el reconocimiento de la congregación a la que pertenecen y de la sociedad en general. Para todo ello la imagen era el elemento medular de la narración. Insertas en un mundo barroco en donde la plástica se hace presente en lo cotidiano, pero fundamentalmente en todo aquello que se vinculara con la narrativa religiosa; es importante crear una teatralidad casi palpable que dé verosimilitud a los relatos

*Imago, es decir imitar, reproducir. Imagen es figura, representación, semejanza, apariencia de. Es una palabra de constante uso pero de muy vago significado y mala definición. Imagen es una manera de hacer algo más sensible. Es reflejar al objeto o sujeto que se quiere representar mediante signos sensibles.*⁶³

Esta imagen se presenta en las narraciones de las ilusas de una forma barroca en tanto que incluye los tres elementos comunes a toda la literatura del periodo: "orientación moral-religiosa, capacidad impresionista de evocación y tendencia expresiva de grandiosidad."⁶⁴

⁶¹ Idem. Pág. 176.

⁶² Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 179.

⁶³ Idem. Pág. 179.

⁶⁴ José Luis Sánchez Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española. 1988. Pág. 405.

Lo anterior es evidente en las cartas de Margarita de San Joseph en las cuales, además de minuciosas descripciones de las instigaciones de Satanás podemos encontrar otros factores de índole literario que ponen de manifiesto la intención de la autora, como “No tengo mas que decir ni escrevir que soi, soi, soi de mi amo Señor Satanás”⁶⁵, en donde la constante repetición del verbo *ser* nos remite a la parte de la auto afirmación de la mujer en este tipo de discurso y la intensidad que quiere dar a la frase con la que cierra el pacto.

En este caso, como en todos los correspondientes a este fenómeno, estamos ante la propia reivindicación de la autora: quiere tomar lo que por derecho es suyo y siente como suyo, pero que por tradición le ha sido arrebatado: su ser.

⁶⁵ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folio 193.

7. El cuerpo en los textos marginados de las ilusas del siglo XVIII

¿Qué pasa cuando censuramos u ocultamos nuestro cuerpo total o parcialmente? una escritura que se ubica en el cuerpo y que desordena todos los discursos porque devuelve la voz a las necesidades, los apetitos, las pasiones y enfermedades de un cuerpo que hemos aprendido a silenciar y negar.

Lídice Rincón Gallardo.

7.1 El cuerpo frente al alma y el alma dentro del cuerpo

El rechazo del cuerpo en la tradición cristiana no es común en la época más temprana; el auge de esta idea surge, sobre todo, a partir de autores como San Agustín, para quien “el cuerpo es un pesada carga que nos ordena una existencia marcada por la lucha contra nuestra propia naturaleza, que se rebela frente al espíritu; lucha que sólo terminará con la muerte.”¹

“En el mundo pagano, el sufrimiento corporal rara vez apareció como oportunidad para el hombre [...] con el advenimiento del cristianismo, el sufrimiento corporal adquirió un nuevo valor espiritual.”² Es principalmente a partir de los textos del obispo de Hipona cuando comienza a surgir este repudio del aspecto carnal humano, a la vez que no puede negarse una relación indisoluble entre cuerpo y alma, postulada por la teología misma y que termina por permear hasta las más mínimas manifestaciones culturales en el seno de los pueblos.

*La encarnación de Dios [en la figura de Cristo] [...] supone que la divinidad se hace cuerpo y, asumiendo cuerpo, afirma la inevitable unión del espíritu y la materia. Además el cuerpo de cada individuo está llamado a la resurrección, el más allá cristiano no es un lugar de espíritus descarnados.*³

Los hombres, pero sobre todo las mujeres —dada su tendencia al pecado, principalmente en el ámbito de lo carnal—, se debaten en esta dicotomía que termina por crear una relación dialéctica en la que la mitigación del cuerpo reditúa

¹ Adelina Sarrión. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003. Pág. 34.

² Richrd Sennet. *Cane y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza, 1997. Pág. 134.

³ Adelina Carrión. Op. Cit. Pág. 33.

en el perfeccionamiento del alma, la cual a su vez se manifiesta constantemente en imágenes corpóreas. Veamos al respecto un fragmento de las cartas de María Coleta de San Joseph:

*Parece que veía mi cuerpo solo ya sin alma y con muchísimos gusanitos, muchos y muy chiquitos y mi alma muy alta la veía como metida en un relicario pero este relicario era como una hostia y conocía que me la estaban enseñando aunque no veía quien , pero conocía su vos y que me decía esas gusanitos son las malas intensiones que tiene el cuerpo, pero ya no las toca el alma porque ya esta apartada del cuerpo.*⁴

Igualmente, la forma en que Cristo se ofrece a las ilusas se da a partir de manifestaciones corpóreas y en muchas ocasiones incluso en imágenes cargadas de sensualidad, prueba de esto es el siguiente fragmento del *Jardín Espiritual de Teología mística* de Margarita de Almaguer:

*Y me quedé considerando que me crió me redimió: en esto me allé en el Cielo acostada y mi amado en forma en el Pecho y consideré que su majestad estaba en dos partes en mi pecho y en forma humana.*⁵

A lo largo de varios siglos el “vivir para morir y el morir para vivir” se convierte en el estandarte de la Iglesia y, con ello, en la ideología oficial de todo Occidente. Este concepto proveniente de los Evangelios se convirtió en la pauta para configurar y darle sentido a la vida cristiana.

Esto equivalía a hacer de la vida una constante preparación para salvar el alma a la hora de la muerte, pues después de ella el alma trascendería al cuerpo sólo en el caso de haberlo dominado en vida. El vivir es entonces una lucha individual y cotidiana que el hombre, inmerso en sus dos partes —alma y cuerpo— tenía que entablar en contra del pecado y la tentación, esto con el propósito de mantener la pureza de espíritu y así conseguir la gracia de Dios y, de esta forma, triunfar sobre la muerte.

“Un cristiano tenía la esperanza de acercarse más a Dios, en la medida en que se hacía indiferente con respecto al cuerpo”.⁶ En su libro, *La harpía y el cornudo*,

⁴ Cartas de Maria Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 155.

⁵ *Jardín Espiritual de Teología Mística*. México, 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 101.

Graciela Cándano nos da una buena muestra de cómo esta dicotomía se encuentra presente en el imaginario colectivo, volviéndose un tópico, el cual podemos observar, por ejemplo en el siguiente texto de Mectildis de Magdeburgo:

*Miré mi cuerpo:
Estaba poderosamente armado contra mi pobre alma,
Con mucha fuerza,
Y con todo el poder de la naturaleza.
Comprendí que era mi enemigo,
Y comprendí también que,
Si deseaba escapar a la muerte eterna,
Debería conquistarme a mí misma,
Y que ello sería una gran batalla⁷*

El porqué de la mitigación del cuerpo en aras de una pureza absoluta del alma tiene que ver con el aparato coercitivo de la Iglesia, el cual al implantar normas sobre el cuerpo a partir del temor a una eternidad de sufrimiento, regula las conductas y quehaceres humanos, que a fin de cuentas, en el mundo de lo terreno se conducen a través de sus cuerpos.

El cuerpo en una buena parte está imbuido en relaciones de poder y de dominación como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción [en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado.] El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología [...] El cuerpo está también directamente inmerso en el campo de lo político; las relaciones de poder operan sobre él también una fuerza inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos.⁸

En el caso femenino, el cuerpo además se relaciona con todo el aparato represivo que, por tradición, recae sobre éste y que para las religiosas se traduce incluso en los votos de obediencia, pobreza y castidad. “El temor al otro sexo es una de las formas que asume la conciencia del hombre, consumándose así la división del cuerpo y el alma, por lo cual el erotismo es sinónimo de pecado y de maldad.”⁹

⁶ Richard Sennet. *Cane y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza, 1997. Pág. 134.

⁷ Graciela Cándano Fierro. *La harpía y el Carnudo*. México, UNAM, 2003. Pág. 31.

⁸ Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI, 1977. Pág. 32.

⁹ Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana. México, 2003. Pág. 106.

La mujer tiene que cuidar en su cuerpo, sobre todo la “honestidad”, que es lo que le dará un mayor engrandecimiento a su alma. En este punto es evidente el elemento coercitivo, pues bien sabemos que la “honestidad femenina” está profundamente vinculada con el honor masculino y la capacidad de poder heredar a sus hijos por la certeza absoluta de su paternidad.

La cultura del Barroco produjo centenares de tratados tendentes a preservar esta honestidad, no por moralismo, que lo hubo, sino por atajar un mal que en opinión de los contemporáneos, habría de conducir, con otros males, a la disolución social y todo lo que ello representa para una sociedad que basa sus estructuras en férreo control de personas y conciencias.

Al constituirse en una de las claves del sistema social, la custodia de esa honestidad no podía ser dejada al libre albedrío de la mujer, sobre todo teniendo en cuenta el concepto que dicha sociedad tenía de ella; así, se recurre a implicar al varón en esta defensa, a través de varios niveles de intervención. Por una parte el varón, como dueño y cabeza de la mujer, será responsable del comportamiento de ésta, ya que ha sido puesta bajo su tutela por mandato divino.¹⁰

El cuerpo es un factor de marginalidad al ser el lugar de la encarnación del pecado, “esto transforma automáticamente a los impedidos y enfermos en pobres, hace a los leprosos la imagen viviente del pecado y lleva a condenar severamente a las prostitutas”¹¹. Sin embargo en materia del cuerpo, podemos decir que éste constituye un factor de marginalidad no sólo para las prostitutas, sino para todo el género femenino, como lo hemos abordado en el capítulo anterior al hablar del símil de la mujer con la costilla.

Con el tiempo, y sobre esta misma idea, el cuerpo de los marginados va tomando otros significados, esto es, ese cuerpo servirá para salvar a otras almas por medio de la caridad hacia ellos, y aún más, la enfermedad será entendida como parte de esta mitigación de la realidad corpórea del hombre y el soportarla engalanará al alma. La enfermedad se configura como un símil del sufrimiento de Cristo. No es gratuito que tanto en las hagiografías como en los textos de nuestro *corpus*, encontremos una gran cantidad de referencias a la enfermedad y los padecimientos de que son víctimas estas mujeres:

¹⁰ José Luis Sánchez de Lora. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998. Pág. 51.

¹¹ Jacques Le Goff. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 1996. Pág. 133.

Pues en ocasiones se me afigura que rebiento o se me acaba la vida y entonces parece que me decía, no puedes con una pajita y quieres esta Cruz y entonces parece que tenía yo como una pajita encima, pero conocía que su majestad gustaba de mis deseos.¹²

Estando yo en oración parece que se me arrancava el corazon de dolor pero con mucho gusto en mi alma, y esperaba yo aquel dolor¹³

En otra ocasión estando mui mala parece que veía a nuestro Señor y que me ponía su mano sobre mi cuerpo y desde entonces se me quitó lo que me afligía tanto, y era que parecía que estava mi cuerpo lleno de espinas que no podía sosegar me fuera de los otros males que tenía, aunque no se me quitaron todos..¹⁴

En otra ocasión estando en grandes ansias de amar a Dios, vi delante de mi una gran corona que me decían esta se labra á puro golpe de enfermedades..¹⁵

Además de las anteriores citas de María Coleta de San Joseph, podemos ver la misma idea en las cartas de María Josefa Piña:

Padre mío parese que en los días que e tenido mas necesidad de verme con vuestras Reverencias a permitido dios que le aya esta imposibilitada de poder ir aya tanto por el mucho yover quanto por ayarme vien mala de la garganta cavesa i pecho i junto con esto un calor tan grande que parese que tengo un tavaridiyo aun que esto no proviene de casa natural..¹⁶

Y así también en Ana Rodríguez de Castro y Aramburu:

Ella se enferma poco más o menos cada dos meses y está en la cama cerca de uno, la enfermedad suele ser sangre, agua o flema por la boca con fuertes accesiones, convulsiones, punzadas de cabeza y otros síntomas. Con este tiempo que se priva es cuando con más abundancia le viene el espíritu..¹⁷

La enfermedad, al estilo de Job, se vuelve casi una bendición divina, y se acepta y padece con gusto, incluso se provoca, pues en ocasiones funcionará como parte del camino al contacto místico, precisamente porque conlleva la negación del cuerpo.

El hombre, al ser pecador está obligado a apaciguar los sentidos. Más allá de la enfermedad encontramos la mortificación física por iniciativa propia o imposición de la priora o del guía espiritual. “La idea de la mortificación del cuerpo en el

¹² Cartas de Maria Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 125v.

¹³ Idem. Pág.126.

¹⁴ Idem. Pág. 126.

¹⁵ Idem. Pág. 128.

¹⁶ Cartas de María Josefa Piña. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1239. Expediente 3. Folio 225.

¹⁷ Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa y afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas. México, UNAM-INBA, 1984. Pág. 81.

Carmelo (aunque no era exclusivo de él) era la liberación de la voluntad. El pecado se tomaba como una acción que apartaba de Dios, hecho común entre la humanidad".¹⁸ Esta práctica se da de manera frecuente y adquiere una singular importancia en las formas barrocas de vivir la religiosidad:

*El sacrificio del cuerpo como uso común y obligado [...] viene a ser un nudo gordiano, un haz semántico en el que convergen la purgación de culpas, la observación de la norma, el desprecio de la propia persona y lo que menos podría sospecharse: la búsqueda inconsciente y distorsionada del placer.*¹⁹

Definitivamente esta dualidad humana mantiene al hombre en una constante lucha que rige su existencia como cristiano; dicha contienda se agudiza en el caso de la mujer dada la concepción cristiana de ésta, que le atribuye una mayor sensualidad y propensión al pecado.

*La batalla se desarrollaba en dos escenarios precisos; el interior del propio individuo o microcosmos y el mundo exterior que lo rodeaba o macrocosmos. Estos lugares, a semejanza de las teorías médicas, estaban regidos por dos entidades antagónicas pero inherentes a la humanidad entera: el bien o la virtud y el mal o el pecado.*²⁰

La más intensa de todas las batallas del cuerpo frente al alma y del alma dentro del cuerpo es aquella que debe ser librada por las religiosas, quienes son, además, víctimas de las tentaciones del diablo, o bien a quienes su sexualidad reprimida las lleva a crear un vínculo erótico con su Esposo espiritual, lo que entra en el terreno de la herejía.

La relación dialéctica cuerpo-alma tiene una distinta significación en el mundo femenino dependiendo de la condición de cada mujer —religiosa o laica—, ya que la seglar crea con el cuerpo un alma nueva —por medio de la concepción. La religiosa a través del cuerpo —por vía del ascetismo y el sufrimiento que la llevará a la experiencia mística— salvará su alma y la de algunos otros, la engrandecerá y creará un nuevo paradigma de santidad.

¹⁸ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 128.

¹⁹ Margarita Peña Prol. *Paraíso Occidental*. México, CONACULTA, 2003. Pág. 23- 24.f2

²⁰ Antonio Rubial García. "La Ciudad Barroca" en *Historia de la vida cotidiana en México*. México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2005. Pág. 569.

Es en este último tipo de batalla donde se inserta la escritura que hoy nos interesa, en la que “las mujeres deben escribir su cuerpo y al hacerlo liberan su inconsciente que ha sido silenciado hasta ahora.”²¹

²¹ Marjorie Agosín. *Las hacedoras; mujer, imagen, escritura*. Santiago de Chile, Ed Cuarto Propio, 1993. Pág. 14.

Cristo y el Diablo en el cuerpo

En las batallas que la religiosa libra entre la dualidad cuerpo-alma aparecen dos personajes fundamentales: Cristo y Satanás²². Ambos se presentan de una forma sensorial dentro de una realidad alterna que pareciera más propia de la carne que concierne al alma.

*Así como el bien se manifestaba a través de apariciones, olores y fragancias, arrobamientos y voces bellas, el mal se presentaba con monstruosas formas diversas, olores a azufres, tentaciones a la vida fácil, desobediencias, etcétera.*²³

Cualquier elemento presente en las visiones y revelaciones se aprecia a través de los sentidos, aun cuando se trate de una metáfora del elemento divino o demoniaco. Veamos algunos ejemplos del corpus:

Vista:

*En esto se me mostró su Majestad en forma de Luz como con sangre la qual significaba los defectos que sentía su Majestad, en esto le pedí que me labara, y purificara en esto me echaron en el pecho un agua mui Cristalina con una Jarrilla de Plata y yo me consolé y se le quitó la Sangre a su majestad; en eso estaba un trono de cosa blanca, y luego comenze a pedir misericordia por medio de estas gradas comenzo a destilar el hollín de los defectos y yo quede admirada de ver como se purga con la contrición.*²⁴

Oído:

*Y parece que yo le estava oiendo una plática mui dulce pero lo que le oi no es cosa que pueda contar, solo el alma me parece que lo entiende, pero como me quedé después de esto, solo mi Dios lo sabe. Me quedo tan patente mi mala vida que no osaba levar los ojos y sin sentir me veia bañada en lagrimas.*²⁵

Olfato:

*Y juntamente un malolfato, de que infirió o aprendió que el Demonio estaba debajo de ella y havia executado lo que quedo explicado.*²⁶

Tacto:

²² La palabra hebrea Satán deriva de una raíz que significa “oponer”, “obstruir” o “acusar”. La connotación básica de la palabra es “oponente”. Báez-Jorge, Félix. Los disfraces del diablo. Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana. México, 2003. Pág. 98.

²³ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 166.

²⁴ Jardín Espiritual de Teología Mística. México, 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 98.

²⁵ Cartas de María Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 127.

²⁶ Denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios. México, 3 de mayo de 1971. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1323. Expediente 9 Folio 222.

*En otra ocasión estando mui mal parece que veia a nuestro Señor y que me ponía su mano sobre mi cuerpo, y desde entonces se me quitó lo que me afligía tanto.*²⁷

Dios y el diablo son dos caras de la misma obsesión: esa realidad sobrenatural en la que se inserta la narración del cuerpo, uno lo sublima y el otro lo denigra, le impide su superación, obstaculiza la liberación del alma. Sin embargo, ésta es sólo una prueba que la religiosa debe superar como parte de éste camino a la gloria. Pensemos, pues, que nada sucede sin la voluntad de Dios, el mismo Satanás no tiene existencia por sí mismo, sino únicamente como contraparte del creador, como la negación de lo divino: “El mal deviene de la nada, situada en el límite del ser. Es decir, el mal no tiene existencia objetiva.”²⁸

Las diferencias en cuanto a las narraciones del contacto con Dios y con Satanás son evidentes, el primero se da de una forma sublime y aunque en ocasiones tiene una fuerte carga erótica, casi siempre es de forma velada, a partir de simbolismos como la sangre y la suspensión de los sentidos.

En las cartas de María Coleta de San Joseph:

*Suele ser tan viva la presencia de Dios que muchas veces voy andando, y me suelo parar, como quando uno se espanta no porque me cause alboroto; sino cada día mas sosiego.*²⁹

En el Jardín espiritual de teología mística de Margarita de Almaguer:

*Me quedé en oración con mi amado en ac olumna que le di los azotes pero no le vide Sangre en el Cuerpo gordito y yo l dije deja que mi corazon salga violento del Pecho y que a tus plantas deshecho se deshaga por tu amor.*³⁰

En Agustina Josefa vera de Villavicencio:

*Y contaba los nombres con que el Señor la honraba llamándola Niña de mis ojos, mi Ministro Santo, Relicario donde se guarda el Agnus Dei, Sangre de mis venas y Costado, vara de Jose, Escalera de Jacob, Carne de mi Carne y otros.*³¹

²⁷ Cartas de Maria Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 126.

²⁸ Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana. México, 2003. Pág. 103.

²⁹ Cartas de María Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 126

³⁰ Jardín Espiritual de Teología Mística. México, 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 99.

³¹ Denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios. México, 3 de mayo de 1971. AGN. Ramo Inquisición. Folio 20.

Vi que de las cinco yagas del Señor salia su preciosísima sangre i me lavava con ella o estaba anegada en ella la que salia de su santísimo costado venia a mi corazón era tan grande el gozo i la suvidad y dolsura que sentia que sin explicarle a un mismo tiempo me veia en las manos de mi señor.³²

Existe otra forma de contacto místico que más que carga de sensualidad o erotismo, puede ser interpretado como la exaltación de sentimientos maternales reprimidos por la clausura y el voto de castidad, el cual impedía a la religiosa a desarrollar su función de madre, pero no lograba suprimir el deseo maternal. Aun en este tipo de contactos el cuerpo desempeña una función importante dentro de los jugueteos en la relación madre-hijo:

Me hallé al niño Dios dormidito y le canté este versito: Dormidito de mi vida, de mi Corazon fixado, yo seré tu prisionera no estes con tantos cuidados. En esto lo fui besando, y luego me recargue en su pechito en esto me dijo: Dormidita de mi vida y yo me quedé dormida y luego como que jugaba con el Niño y le tentaba la barbita y le estiraba la camisita y el Niño soltaba la Risa.³³

La presencia del diablo en las vidas notables fue una constante de la cual abrevaron las ilusas para sus narraciones pues desde siempre había sido una fuerte presencia en la literatura moralizante, además de haber estado emparentado con la mujer en toda la tradición católica.

En España, el diablo había sido, sin querer tal vez, engrandecido a través de la herejía. Su presencia real se posó en casi toda Europa y el concilio de Trento lo personificó como el creador de la herejía. En México se heredó su presencia en la vida cotidiana, mediante tradiciones y leyendas reforzadas en muchas ocasiones por la presencia del diablo en la época prehispánica.³⁴

En cuanto a los contactos demoniacos podemos ver que el tipo de narración cambia y no muestra un deleite profundo como en el de la experiencia mística, por el contrario, aun cuando se trate de encuentros con carga sexual, el contacto resulta perturbador para la monja

³² Denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios. México, 3 de mayo de 1971. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1323. Expediente 9 Folio 259.

³³ Jardín Espiritual de Teología Mística. México, 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 102.

³⁴ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 166.

Comúnmente el Diablo era la personificación del Mal; un mal que perdía la mayúscula al concretarse en el dolor, la angustia, la enfermedad y el pecado. Teológicamente se aceptaba que a pesar del dualismo estructural entre el Bien (Dios) y el Mal (Satán), el segundo está obligado al primero; teoría por otra parte concordante con la idea del Todopoderoso.³⁵

Dentro del corpus encontramos casos como los de Agustina Josefa de Jesús Vera Villavicencio y Margarita de San Joseph, ambas tienen este tipo de alucinaciones con Satanás que parecen no resultar tan placenteras:

Estando postrada en la Oración sentía un viento frío, que soplaba en sus pudendas con cuyo motivo se conmovía su imaginación y estando fija en una parte tan obscena se la venía a la imaginación pensamientos de cómo sería la parte y como estaría..³⁶

Estando en la Oración el día que se cita postrada sintió como que había salido de la Ravadilla una Palomita, y esta como que la rondaba por sus pudendas y se sintió conmovida de movimiento repentino de Luxuria a que siguió inmediatamente polución o derramamiento y juntamente un mal olfato de que infirió o aprendió que el Demonio estaba debajo de ella y había executado lo que queda explicado [...] la declarante no había consentido, y lo atribuyeron a violencia del Diablo.³⁷

El caso de Margarita de San Joseph es aún más claro en cuanto a este padecimiento de la posesión demoniaca:

Estando escribiendo le dio gran pavor considerando el disparate que hacía, lo que la movía a detenerse pero luego lo preseguía y prosiguió hasta que lo acabo y firmo; y que en toda aquella noche le duraron los pabores y miedos con la misma consideración de la acción tan execrable y que duran continuamente de noche y de día los pabores.³⁸

La época barroca tanto en España como en América arrastró los miedos que se gestaron en la época medieval hacia el demonio, en la que el diablo se configuró como una especie de “un monstruo sexual caza-mujeres”³⁹; sin embargo, a pesar de este pavor a Satanás, los católicos confiaban en que “los poderes espirituales

³⁵ Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana. México, 2003. Pág. 196.

³⁶ Denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios. México, D.F., 3 de mayo de 1971. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1323. Expediente 9 Folio 21v.

³⁷ Denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios. México, D.F., 3 de mayo de 1971. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1323. Expediente 9 Folio 222.

³⁸ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folio 188.

³⁹ Graciela Cándano Fierro. *La harpía y el Cornudo*. México, UNAM, 2003. Pág. 38.

de los sacramentos y de las imágenes sagradas serían suficientes para derrotar al antiguo enemigo del hombre.”⁴⁰

Podemos ver lo anterior claramente en las cartas de Margarita de San Joseph a su padre confesor, en las cuales le suplica que le realice un exorcismo, pues a pesar de que ha firmado una carta en la que le declara a Satanás que le pertenece, es su deseo librarse de la posesión que éste hace constantemente de ella obligándole a quitarse el rosario, no comulgar, no asistir a misa, etc.

*Y por eso e pedido a mi confesor el Señor Castorena y se lo vuelvo a pedir y que en mi Nombre lo pida a los señores inquisidores que me apliquen el remedio espiritual de los santos exorcismos con la prudencia y caridad que saben y espero de este conbento Real de Jesús Maria.*⁴¹

*Yo quedo sumamente ynaciente que no quiero acabar la confecion pues no tengo enmienda y me parece que e de cometer pecados peores que los que e confesado a Vuestra merced oi no e oydo Misa, y e de quitarme el Rosario y e de llamar a el Demonio que me lleve pues soi suya en lo que toca a la amistad.*⁴²

Resulta claro que más que atormentada por el demonio, podemos observar cómo está siendo martirizada por su posición en el interior de una sociedad que la reprime y la limita, y que, sobre todo, difícilmente pone los ojos sobre ella, situación que se ve obligada a acatar con humildad.

*...i yo tan yngrata, ci le parece a Vuestra Merced que le escriba lo que es porque conosco que no tiene Vuestra merced lugar de benir por sus multiples ocupaciones también me esta trayendo a la memoria el demonio que Vuestra Merced no puede confesarme que soi muy molesta en eso beo: que hay Razon...*⁴³

Este documento en especial nos abre una ventana a muchas de las cuestiones sociales de su momento, como lo es el tema de los judaizantes:

*... no soy cristiana ni estoi bautisada ni creo en el dios que los cristianos cren cino judia y es mi ultima voluntad y quiero como judia que soi cometer cuantos pecados ay en ofensa de Dios.*⁴⁴

⁴⁰ Clara García Ayulardo y Manuel Ramos Medina (coord.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mexicano*. México, UIA-Cehm-INAH, 1997. Pág. 29.

⁴¹ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folio 202.

⁴² Idem. Folio 281.

⁴³ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1029 exp. 6 Folio 179.

⁴⁴ Idem. Folio 194.

En este fragmento podemos observar la información que Margarita tiene sobre los practicantes de “la ley de Moisés”. Lo que en realidad nos muestra es que no hay una identificación clara de quiénes son o qué hacen, lo que se sabe es que se trata de una herejía, algo contrario a lo que ella, a partir de lo que le han enseñando, entiende como orden divino. Es un grupo al que se repudia y se asocia con la idea de mal en general. El diablo se convierte, entonces, en “lo otro”, y en materia del cuerpo “lo otro” para la religiosa es esa sexualidad que le ha sido negada.

En la lucha contra el diablo es donde debe ganar la negación del cuerpo de la que hemos hablado, el profundo deseo de la reunión con Dios que hará que las tentaciones sexuales ofrecidas por la imagen demoniaca puedan ser superadas, y con ello la religiosa conseguían su triunfo y el de todo el mundo que la rodea: “..las religiosas ganaban las batallas a Satanás, dándoles así fortaleza comunitaria y convicción de que ellas podían contra el mal porque Dios las asistía.”⁴⁵

⁴⁵ Manuel Ramos Medina. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990. Pág. 167.

7.2 El cuerpo como canal del contacto místico

Como hemos visto, es a partir del cuerpo como las mujeres logran tener encuentros tanto místicos como demoniacos, lo cual resulta casi natural si las pensamos como seres marginales en una sociedad dual que las eleva, en su calidad de madres o vírgenes y las condena al ser hijas de Eva, que les otorga un alma sublime y un cuerpo al que hay que despreciar, pero del cual no se pueden deshacer; una sociedad en donde la plástica y las narraciones hagiográficas también echan mano de metáforas corporales para significar cosas divinas.

A las mujeres se les asume como entes más aptos para toda experiencia a la cual se llegue por medio de la emotividad pues, como explica Lamprcht de Risbona, “su dulce corazón y su fuerza de voluntad, menor a causa de sus escasas dotes intelectuales, le hacen comprender la sabiduría divina con mayor facilidad de lo que cualquier hombre, por naturaleza más duro, podría esperar”⁴⁶

El cuerpo humano es un lugar privilegiado para el combate entre el bien y el mal, sobre todo el de las religiosas, que como hemos mencionado anteriormente son el mediador de este tipo de fuerzas en su comunidad, son aquellas que brindan protección y santidad. Este cuerpo se vuelve entonces “campo de la lucha entre la enfermedad y el milagro.”⁴⁷

Y es precisamente la enfermedad y la mortificación del cuerpo la primera forma de conseguir el favor del Señor:

*El suplicio desempeña, pues, una función jurídico-política. Se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstruir la soberanía por un instante ultrajada: la restaura manifestándola en todo su esplendor.*⁴⁸

Por ello, estos dos aspectos se encuentran como una constante en las narraciones de las mujeres objeto de este trabajo. Si bien ya hemos mencionado algunos ejemplos de enfermedad, observemos ahora fragmentos en los que el

⁴⁶ Graciela Cándano Fierro. *La harpía y el Cornudo*. México, UNAM, 2003. Pág. 30.

⁴⁷ Clara García Ayulardo, y Manuel Ramos Medina (coord.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mexicano*. México, UIA-CEHM-INAH, 1997. Pág. 52.

⁴⁸ Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI, 1977. Pág. 54.

sufrimiento de que son objeto estas mujeres es comparable a aquél padecido por Cristo, los santos mártires o cualquier otro personaje que la Iglesia hubiese enarbolado como modelo de virtud:

En otra ocasión estando mui mala parece veía a nuestro Señor y que me ponía su mano sobre mi cuerpo y desde entonces se me quitó lo que me afligía tanto, y era que parecía estava mi cuerpo lleno de espinas que no podía sosegarne de los otros males que tenía, aunque no se quitaron todos, pero se me quitó esto que sentía que parecía estava llena de espinas.⁴⁹

Estando en oración parece que se me arrancava el corazón de dolor pero con mucho gusto en mi alma, y esperaba yo en aquel dolor; y entonces parece que lo veía y me decía no has visto cuando hacen una casa que empiezan por el cimientto, pues asi es contigo y entonces me vi hacer una cruz y una letra sobre el corazón: la letra era J.⁵⁰

En este último fragmento se nos manifiesta ya la idea de un dolor gozoso, lo cual nos remite a esta idea del dolor físico como perfeccionamiento del alma, idea que se reafirma con la frase que le dice Jesús a María Coleta de San Joseph y que finalmente cierra con la marca de la J como símbolo de que a partir del dolor, Cristo ha entrado en ella.

El sufrimiento de la religiosa incluso puede llegar a afectar a la comunidad entera tanto para bien como para mal:

las monjas ocupan un lugar singular en la sociedad, son víctimas propiciatorias [...] concentran en su cuerpo macerado los pecados del mundo, los asumen y los limpian y a su debido tiempo si persisten en su vida mortificada son vistas como santas aunque no se logre la canonización eclesiástica⁵¹

En el caso de la beata Margarita de Almaguer se da un proceso bidireccional, ya que la persecución de la que es objeto hace enojar a Dios, por ser ésta una de sus hijas predilectas, de modo que castiga a la comunidad quitándole el agua, pero Margarita lo resuelve, interviniendo por los hombres ante Dios, al ofrecer la comunión para que les levante el castigo:

⁴⁹ Cartas de María Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 126.

⁵⁰ Cartas de María Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 126.

⁵¹ Margo Glantz "Las monjas como una flor: un paraíso occidental" en *El monacato femenino en el imperio español*. México, CEHM-Condumex, 1995. Págs. 100-101.

Quando le di cuenta al Padre que por mi causa no llobia por la persecución con que me perseguian me mandó que ofreciera la Comunión por el agua, yo ofeci la hostia al Padre Eterno en esto subió al Cielo las Manos de su Padre que le pidiera el Agua, en eso me dijo no te canses de pedirme el agua, dando me a conocer que por lo que me me han perseguido a mi no queria darles el agua⁵²

En este fragmento además tenemos la presencia de otro elemento fundamental para el contacto místico: la comunión. Rubial habla de que dentro del discurso femenino hay dos temas que se desarrollan como constantes: el matrimonio espiritual y la comida:

En ellas amar no sólo consistía en besar o tocar, amar era masticar, ingerir, asimilar, alimentarse del otro. En un mundo religioso cuyo ritual central es la venida de Dios en forma de comida, carne macerada en la Eucaristía, las mujeres encontraron en él un medio ideal para desarrollar una visión muy personal sobre el sufrimiento y las posibilidades de la participación femenina en la salvación a través del acto de comer a Cristo en la hostia.⁵³

En cuanto a esta idea, podemos observar que una constante en los textos es la revelación mística antes o después del momento de la comunión:

Otra vez después de comulgar me vi todo mi cuerpo sin ninguna ropa, y entendí que estava falta de humildad.⁵⁴

O en los textos de la beata Margarita de Almaguer:

Estaba yo mirando las tres Divinas personas mui hermosísimas; en esto comulgué y el Padre Eterno me unió a su Majestad, y el Espíritu Santo se puso en el Pecho del Padre en forma de Paloma Blanca...⁵⁵

E incluso en los encuentros demoniacos la comunión juega un papel importante, a través de la negación a recibirla. En el caso de Margarita de San Joseph encontramos que en su relación con Satanás, éste la obliga a rechazar el

⁵² Jardín Espiritual de Teología Mística. México, 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 103.

⁵³ Antonio Rubial García. *La santidad controvertida*. México, FCE-UNAM, 1999. Pág. 27.

⁵⁴ Cartas de María Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folio 129.

⁵⁵ Jardín Espiritual de Teología Mística. México, 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folio 98.

sacramento e incluso cuando la religiosa se encuentra bajo posesión del demonio tiene reacciones físicas ante el sacramento:

Únicamente de conturba, se extremeze, encoleriza, aturde, enfurece y enagena de si entratando cosas de Nuestra Santa fee, de Dios, la Santísima Trinidad o Santísimo Sacramento y contra las personas que de esto ablan y contra el Sacerdote que celebra, de que prudentemente se colige lo segundo de estar espiritada , obcesa, arrebtizia, energumena o poseida del Demonio.⁵⁶

Es el mismo diablo quien además de instarla a no comulgar, la obliga a cometer actos impuros y aún peor a no confesarlos:

Hise cuarenta confesiones y comuniones callando pecados contra el sexto mandamiento.⁵⁷

Si tomamos en cuenta lo que hemos mencionado acerca de la existencia del mal como negación del bien y por ende la presencia del diablo como ausencia de Dios, veremos que ése es el tono y la temática de las experiencias demoniacas: la negación de Dios. Esta negación llega al grado de impedir que se pueda pronunciar alabanza alguna o el nombre mismo del Señor, pues hay en la palabra una admisión de la existencia: nombrar a Dios es hacerlo existir.

Confieso que no podia decir padre nuestro Ave Maria ni Credo el confesor en el confesionario me mando que lo fueze diciendo con su merce y no me es posible repetir el padre Nuestro y el Credo porque ciento una biolenzia como que me enmudecen y al repetir el Ave Maria lo boi repitiendo con dicho Señor confesor menos aquellas palabras en que se mienta el Nombre de Nuestro Señor.⁵⁸

En otra ocasión afirma que:

Muchas veces me parece que dudo y no creo que ay gloria ni pena ni ynfierno y cuando me dicen algunas personas que llame a Dios que ynvoque el dulcisimo nombre de Jesús no lo ago.⁵⁹

Lucifer incluso le da instrucciones de cómo deberá ser el exorcismo que constantemente le solicita a su padre Castorena:

⁵⁶ Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folio 184.

⁵⁷ Idem. Folio 185.

⁵⁸ Idem. Folio 198v

⁵⁹ Idem. Folio 201.

*Le dixo Luzifer que la estola blanca era señal de pureza y la encarnada de la Sangre de Christo que por esta razón no quería estos colores pero que la negra era color del Infierno, y color de que el Demonio estava en el cuerpo.*⁶⁰

De todo esto podemos concluir que el cuerpo femenino, y en especial el de monjas y beatas, es el escenario del bien y del mal. La religiosa puede eternizarse a partir de la renuncia al cuerpo y, en especial, a la sexualidad, pues de esta forma vuelve a participar de la esencia divina y a ser uno con Dios, de quien todo ha surgido. Su cuerpo virgen se vuelve análogo al de María, un cuerpo “no conmovido por la copulación y el parto [...] que tiene las características del sexo sin [tener] sus tenebrosas coacciones”⁶¹

En este escenario del cuerpo se viven todos los contrastes barrocos, y de qué lado termine la religiosa tras sus alucinaciones, si del de la mística o del de la herejía dependerá del manejo que haga de la imagen de su cuerpo, dentro de un discurso que deberá estar siempre apegado a los cánones que su guía le dicte, en los que el voto de castidad, en tanto virtud fundamental de la mujer y en especial de la religiosa es un “elemento fortísimo para salvaguardar los valores culturales y enseñar a la humanidad esa jerarquía maravillosa del espíritu sobre la materia”.⁶²

⁶⁰ Idem. Folio 191.

⁶¹ Meter Brown. *El cuerpo y la sociedad*. Barcelona, Muchink editores, 1993. Pág. 593.

⁶² Josefina Muriel. *Conventos de monjas en la Nueva España*. México, Jus, 1995. Pág. 11.

Conclusiones

Tras haber hecho este minucioso recorrido por los textos autobiográficos de monjas y beatas ilusas, en los cuales se manifiesta de forma clara su relación con una realidad sobrenatural, así como consigo mismas podemos llegar a las siguientes conclusiones:

Para empezar, es importante decir que lo que surge como una necesidad de adquirir una voz propia, surge de una tradición misógina y una fuerte represión hacia el género femenino, así como de la negación de la realidad corpórea del hombre, pero sobre todo de la satanización del cuerpo de la mujer como lugar y conducto del pecado desde el episodio de la caída, en que Eva, madre de todas las mujeres pertenecientes a la realidad terrenal, hereda su estigma de pecadora al resto de su género.

Ésta idea da la justificación ideal para que las féminas sean entendidas como un sexo débil no sólo en lo correspondiente a la capacidad física para desempeñar ciertas labores; se trata de una debilidad de espíritu que la coloca más cerca de la tentación y el pecado de lo que se encuentra el género masculino.

De lo anterior se desprende que el cuerpo femenino es no sólo un elemento imperfecto, sino además un factor de peligro para las estructuras sociales, tan anquilosadas en viejos preceptos morales que, al ir caducando, se radicalizan. Es en este medio hostil en el que la mujer busca encontrar una voz que le permita insertarse en una sociedad ambivalente que por un lado la denigra, en tanto heredera del pecado; pero que por otro la sublima por su símil con María, símbolo de la perfección femenina, perfección que radica en la castidad y el apego a las normas sociales establecidas por el hombre.

Podemos hablar entonces, de un discurso que aunque está puesto en voz femenina, no es del todo propio de sus autoras, pues, como hemos apuntado a lo largo de esta tesis, se trata de la inserción de estas mujeres en parámetros de santidad que les han sido impuestos y que, de ser quebrantados, les pueden valer

no sólo el desprestigio y repudio social, sino incluso la muerte¹; la línea trazada entre la santidad y la herejía es muy delgada y depende totalmente de la mirada masculina.

El discurso escrito que crean estas mujeres no es de ninguna manera espontáneo, sino que, una vez más, se debe a la obligación impuesta por los padres espirituales y confesores que las lleva a manifestarse de esta manera, con el fin de ser vigiladas de cerca. De este modo podemos ver que la idea de mujeres que se manifiestan como entes individuales y autónomos en busca de su libertad se nos va difuminando y en su lugar encontramos una fuerte presencia masculina que dicta los preceptos y tipos de narración a los que estas mujeres deben apegarse para no ser aún más marginadas.

El discurso de estas mujeres abreva de una tradición de *exempla*, hagiografías y vidas notables originalmente creada desde los parámetros de ejemplaridad establecidos por la voz masculina. De esa manera lo descrito por estas mujeres utiliza los mismos símbolos y los mismos recursos narrativos, imprimiendo únicamente la parte de la emotividad femenina.

En relación con estos símbolos, pudimos observar la carga erótica manifestada por nuestras narradoras, que narran siempre la relación amorosa con Dios se narra siempre a partir de símbolos y metáforas como lo es bañarse en la sangre de su esposo, figura recurrente en los textos analizados. Por otra parte, los vínculos carnales con el diablo se manifiestan de forma mucho más directa y siempre relacionados con un pudor y una honra violentada por el pecado.

En las premisas de este trabajo, se proponía que la función erótica del cuerpo aparecería de forma preponderante en los textos; y ello se atribuía a la represión de la realidad corpórea humana y a la profunda obsesión de la sociedad barroca y, en general de la tradición cristiana, por reglamentar todo lo referente a ésta. No obstante llegamos a la conclusión de que hay más de una forma de relacionarse con Dios a través del cuerpo; en el caso de estos textos pudimos

¹ Es importante mencionar que estas religiosas no llegaban a la hoguera o a la horca, pero hablamos de su muerte dado que no fueron pocas las que en, espera de una sentencia, permanecieron en las cárceles secretas del Santo Oficio en condiciones insalubres, las cuales las llevaban a enfermar de gravedad, y así, a perecer.

observar la contundencia de todo lo relacionado con la enfermedad como vía de purificación del alma.

Estas mujeres frecuentemente se presentan a sí mismas como una especie de versión femenina de Job: Dios las ha elegido para poner a prueba su fe a partir del sufrimiento y la enfermedad constante, prueba, que una vez superada engrandecerá su alma y las pondrá más allá del resto de la humanidad.

Las referencias a los suplicios sufridos por Cristo son otra constante en este tipo de discurso, una vez más es el sufrimiento la vía del contacto místico, sólo que a partir de símbolos que las asemejan más al redentor que a la virgen: coronas de espinas, espinas en el cuerpo que asemejan el dolor de los azotes, cruces pesadas que hay que cargar como si se tratase de una pajita, etc.

Una última función del cuerpo observada en este estudio, es la de las manifestaciones maternas. En este sentido, la relación con el niño Jesús se establece a partir de jugueteos inocentes que denotan una relación madre-hijo. Es en esta función del cuerpo dentro de las narraciones, en donde se hace más patente la apropiación de un discurso masculino que otorga a la mujer el papel fundamental de madre, el cual no puede ser realizado por las religiosas y que, sin embargo, tampoco es borrado del todo de su inconsciente.

En cuanto a la trascendencia de estos textos y al seguimiento que pueda dársele a este tipo de marginación, misoginia que se enarboló como una tradición incuestionable en la cultura cristiana y sobre la aceptación de estos elementos por parte del género femenino, podemos proponer las siguientes conclusiones:

Si bien la condición de la mujer en el interior de la sociedad ha cambiado radicalmente, de modo que ya no es necesario buscar una voz propia que apele a la intercesión divina para conseguir autonomía e individualidad, es innegable que aún existen ciertos grupos en todos los estratos de la sociedad que siguen adoptando este discurso masculino sobre su cuerpo y la función del mismo dentro de la sociedad. Mujeres violentadas física y psicológicamente por parte de padres, maridos e incluso madres que continúan transmitiendo esquemas caducos de comportamiento y a partir de los cuales se construye una imagen propia.

Es por ello que este tipo de estudios y la recuperación de voces del pasado deben continuar y hacer un mayor énfasis en el devenir de la mujer dentro de la sociedad, pues no sólo presentan textos interesantísimos y de gran valor histórico, lingüístico y literario, sino que además, constituyen una fuente de ejemplos de los extremos de enfermedad y locura a los que se puede llegar cuando se sataniza y se arrebatada la propiedad algo que es un elemento constitutivo de la mujer y su autoimagen: su cuerpo.

9. Bibliografía

Fuentes directas

- Cartas de María Josefa Piña. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1239. Expediente 3. Folios. 255 a 260.
- Denuncia que de sí hizo Margarita de San Joseph. México, D.F. 1718. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1029. Expediente 6. Folios 179 al 202.
- Cartas de Maria Coleta de San Joseph. Oaxaca 6 de junio de 1784. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1172. Expediente 7. Folios. 116 a 307.
- Denuncia que de sí misma hace Agustina Josefa Vera de Villavicencio Palacios. México, D.F., 3 de mayo de 1771. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1323. Expediente 9. Folios 1 a 31.
- Jardín Espiritual de Teología Mística. México, D.F., 5 de junio de 1787. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1537. Expediente 1. Folios 96- 103.

Fuentes indirectas

- Agosin, Marjorie. *Las hacedoras; mujer, imagen, escritura*. Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1993.
- Alberro, Solange. *Del Gachupín al criollo*. México, UNAM-COLMEX, 1992.
- . *Inquisición y sociedad en México 1571- 1700*. México, FCE, 1988.
- Álvarez Jurado, Manuela. *La expresión de la pasión Jerónima a través de la epístola amorosa*. Córdoba, España, Universidad de Córdoba, 1998.
- Anes, Gonzalo. *El antiguo régimen: Los Borbones*. Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana. México, 2003.
- Barthes, Roland et Al. *Análisis estructural del relato*. México, Ediciones Coyoacán, 1996.
- Bazarte Martínez, Alicia et Al. *El convento Jerónimo de San Lorenzo (1598- 1867)*. México, IPN, 2001.
- Bataillon, Marcel. *Pícaros y picaresca*. Madrid, Taurus, 1969.

- Baudot, Geoges y Maria Águeda Méndez. *Amores prohibidos*. México, Siglo XXI, 1997.
- Bennassar, Bartolomé. *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona, Grijalbo, 1981.
- Blázquez Miguel, Juan. *La Inquisición en América*. Santo Domingo, República Dominicana, Editorial Corripio, 1994.
- Bravo Dolores (prol.). *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa y afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas*. México, UNAM-INBA, 1984.
- . *La excepción y la regla*. México, UNAM, 1997.
- . "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas, siglos XVI y XVII" en *América Europa... Memorias del II Encuentro y diálogo entre dos mundos*. 1992.
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad*. Barcelona, Muchink Editores, 1993.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando. *El concepto de género y la literatura picaresca*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992.
- Cándano Fierro, Graciela. *La harpía y el cornudo*. México, UNAM, 2003.
- Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XVII al XX)*. 1950. TomoIV.
- Domínguez Alejandra. *Para una poética del claustro*. Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 1995.
- Duby, Georges y Michelle Pierrot. *Historia de las mujeres*. Tomo II: La Edad Media. Madrid, Taurus, 1992.
- . *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid, Taurus, 1999.
- . *Mujeres del siglo XII*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 1964.
- Fernández Félix, Miguel. *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. México. CONACULTA-INAH, 2003.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Tomo I: La voluntad del saber. México, Siglo XXI, 1977.

- . *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI, 2005.
- Francis, Alán. *Picaresca, decadencia, historia*. Madrid, Gredos, 1978.
- Galeana, Patricia. *Breve historia del Archivo General de la Nación*. México, AGN, 1994
- García Ayulardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coord.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mexicano*. México, UIA-CEHM-INAH, 1997.
- García Cárcel, Ricardo (coord.). *Historia de España siglo XVIII*. La España de los Borbones. Madrid, Cátedra, 2002.
- . *Inquisición*. Madrid, Ed. Temas de hoy, 2000.
- García Cortázar, José Ángel (ed.). *Cristianismo marginado: rebeldes excluidos, perseguidos*. Madrid, Ed. Polifemo, 1999.
- Gonzalbo, Pilar. *La educación de la mujer en la Nueva España*. México, SEP, 1985.
- González Casanova, Pablo. *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*. México, COLMEX 1958.
- Huerga, Álvaro. *Historia de las Alumbradas*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.
- Imirizaldu, Término de Jesús. *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid, Editorial Nacional, 1977.
- Juana Inés de la Cruz, Sor. *Obras Completas*. Tomo IV. México, FCE, 1994.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto. *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*. Puebla, AGN- Universidad de las Américas, 2002.
- . "La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos" en *Historia y Grafía*. No. 14 UIA. 2000
- . "la escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia" en *Estudios de Historia Novohispana*. Vol. 22. 2000
- Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 1996.

- Leonard, Irving. *La época barroca en México*. Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Loreto López Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano*. México, COLMEX, 2000.
- Márquez Antonio. *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1558)*. Madrid, Taurus, 1980. Págs. 140- 153.
- Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de México*. México, UNAM, 1987.
- Méndez, María Águeda. *Secretos del oficio Avatares de la Inquisición*. COLMEX-UNAM. México, 2001.
- Millar, Carvacho, Rubén. "Falsa santidad e inquisición" en *Boletín de la Academia chilena de la Historia*. Año LXV- LXVI. Nos. 108- 109. Santiago de Chile.
- Miller, Beth (ed.). *Women in Hispanic Literature: Icons and fallen idols*. Los ángeles, University of California Press, 1983.
- Mora, Juan Antonio de. *Biografía de Sor Ynes de los Dolores*. CEHM-CONDUMEX, archivo: 922MOR.
- Muriel, Josefina. *Conventos de monjas en la Nueva España*. México, Jus, 1995.
- . *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM, 1982.
- . *Las mujeres de hispanoamérica*. Madrid, Mapfre, 1992.
- Navarro, Ana (ed.). *Antología poética de escritoras de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Castalia, 1989.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Ed. Desclée De Brower, 1998.
- Ochoa, Campos, Moisés. *José Ignacio Ma. De Castorena primer periodista mexicano*. México, UNAM, 1968.
- Parker, Alexander. *Los pícaros en la literatura*. Madrid, Gredos, 1967.
- Ramírez, Edelmira (porl.). *María Rita Vargas y Lucía Celis, beatas embaucadoras de la colonia*. México, UNAM, 1988.
- Ramos Medina, Manuel. *El monacato femenino en el imperio español. Memorias del II congreso internacional*. CEHM-Condumex, 1995.
- . *Imagen de santidad en un mundo profano*. México, UIA, 1990.

- . *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, CEHM- UIA, 1997.
- . *Místicas y descalzas*. México, CEHM-CONDUMEX, 1997.
- Ristich de Groote, Michelle. *La locura a través de los siglos*. Barcelona, Bruguera, 1970
- Rubial García, Antonio. "La Ciudad Barroca" en *Historia de la vida cotidiana en México*. México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2005.
- . *La santidad controvertida*. México, FEC-UNAM, 1999.
- . *Vida religiosa en el México colonial*. México, UIA, 1991.
- . *Los libros del deseo*. México, CONACULTA, 1996.
- Rueda, Ana. *Cartas sin lacrar: la novela epistolar y la España ilustrada 1789-1840*. Madrid, Iberoamericana, 2001.
- Sánchez Lora, José Luis. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Sánchez Ortega. Ma. Helena. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Madrid, Akal, 1992.
- Sarrión, Adelina. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003.
- Sennett, Richard. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza, 1997.G
- Sigüenza y Góngora, Carlos. *Paraíso Occidental*. México, CONACULTA, 1995.
- Smith, Sidonie. *A Poetics of Women's Autobiography. Marginality and the Fictions of Self-representation*. Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- Taléns, Jenaro. *Novela picaresca y práctica de la transgresión*. Madrid, Ediciones Júcar, 1975.
- Teresa de Jesus, Santa. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de autoras cristianos, 2003.
- Turberville, Arthur Stanley. *La Inquisición española*. México, FCE, 1994.