



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COMPOSICION DE VIDAS
NOVOHISPANAS. ANALISIS DE UN *corpus*
BIOGRAFICO DEL SIGLO XVIII

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS
HISPANICAS
PRESENTA

SANTIAGO CORTES HERNANDEZ



ASESORA: DRA. MARGARITA VERRA MUÑOZ

MEXICO, D. F.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

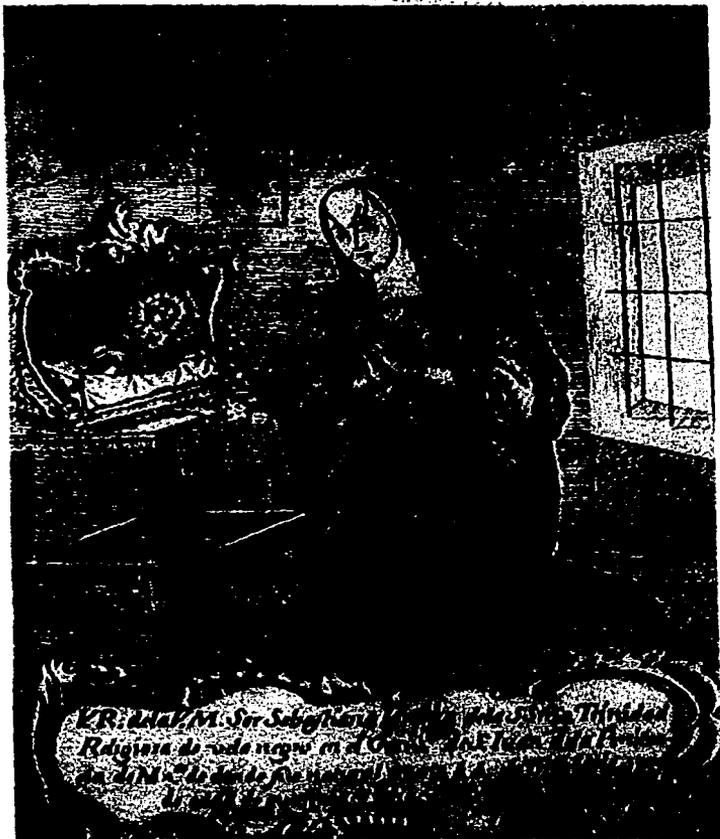


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.



Qui serait assez insensé pour mourir sans
avoir fait au moins le tour de sa prison?
-Marguerite Yourcenar

Índice

| | |
|---|-----|
| Prefacio..... | 2 |
| I. Introducción..... | 5 |
| A. Proceso histórico: la santidad novohispana..... | 8 |
| B. Proceso literario: una historia en tres partes..... | 14 |
| C. Vida, virtudes y textos en torno a sor Sebastiana Josefa de la Trinidad..... | 24 |
| D. Un método para enfrentarse al proceso de composición..... | 26 |
| II. Tres textos en contexto..... | 33 |
| A. Las cartas autobiográficas de Sebastiana Josefa..... | 34 |
| B. <i>La penitente paloma</i> , sermón fúnebre..... | 57 |
| C. Biografía de Sebastiana Josefa..... | 64 |
| 1. Una <i>Vida admirable y penitente</i> escrita por Eugenio Valdés; 2. Género y condiciones de escritura; 3. Orden y estructura; 4. Personajes; 5. La <i>Vida</i> como ficción y como historia; 6. Apropriación del discurso de la monja | |
| III. Análisis del discurso narrativo..... | 85 |
| A. Consideraciones preliminares sobre el discurso narrativo de las obras..... | 86 |
| B. Temporalidad..... | 93 |
| 1. Orden; 2. Velocidad; 3. Frecuencia | |
| C. Modo..... | 105 |
| 1. Distancia; 2. Focalización | |
| D. Voz..... | 115 |
| 1. Tiempo de la narración; 2. Nivel; 3. Persona | |
| IV. Conclusión..... | 121 |
| Apéndices..... | 129 |
| Bibliografía..... | 163 |

Prefacio

**¿Qué alivio puede haber
en quien vive padeciendo
si el remedio de mis males
lo tendrán solo muriendo?**

**-Sebastiana Josefa de la Santísima
Trinidad**

La quinta mañana de octubre de 1757 una noticia corre por las calles de la Ciudad de México junto con las tolvaneras que levanta el otoño entre las recias construcciones novohispanas. La madre Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad ha muerto tras una agonía de semanas, tal vez de años. Detrás de los gruesos muros del convento de San Juan de la Penitencia, entre las clarisas silenciosas, hay una mezcla de duelo y bullicio. Alrededor de la celda de sor Sebastiana varios hábitos van y vienen en cumplimiento de las fúnebres labores. Entre rezos como lágrimas se va aliviando al cuerpo del hábito que lo cubrió durante tantos años, de las enaguas de sarga, del jubón crecido hasta las muñecas, y se descubren también los cilicios que en vida vistieron al alma ahora ausente. La celda tiene las primicias de la muerte: algunos libros, la imagen del niño Jesús de la que se asegura que creció mientras estuvo en poder de Sebastiana Josefa, algunos instrumentos para escribir y varios cuadernos que guardan los escritos de la monja.

Entre sus hermanas ninguna duda en este momento de la vida virtuosa que llevó la Venerable, de las luchas constantes que sostuvo con el Enemigo, de las innumerables penitencias a que sometió ese cuerpo que ante la muerte luce tan bello como cuentan que aparecía en el momento de su profesión. Las noticias de esa vida de virtud llevan a las monjas a la veneración de ese cuerpo que encarnó la doctrina. Hay quienes se acercan a tocarlo frío como un objeto sagrado, hay también quienes en un arrobamiento de fe se atreven a cortar un trozo del hábito raído para guardarlo a manera de reliquia. Pero más allá de los

hábitos, la fe también va encontrando bocas donde repetir los prodigios de la vida de Sebastiana. Pronto la noticia está en la mente de la ciudad, buscando asideros y refugios, recreándose en las historias que cuentan que sus pertenencias han comenzado a proporcionar privilegios y milagros a quienes las poseen, en las hablas que dicen que su corazón siguió latiendo varias horas después de su muerte.

Más de un mes después el lenguaje y el público se deleitan nuevamente con las noticias de Sebastiana. Se celebran en la iglesia de San Juan las exequias fúnebres de la que fuera monja de velo negro con un sermón titulado, ni más ni menos, *La penitente paloma o gemebunda maya*. En el púlpito resuenan las palabras del franciscano Ignacio Saldaña: *Columba mea in foraminibus petrae, ostende mihi faciem tuam...* y con esas palabras del "Cantar de los cantares" comienza a cerrarse la historia de una existencia peregrina de conventos, recogimientos, celdas, penitencias y experiencias místicas. El cuerpo del que la monja claudicó tantas veces en vida, paradójicamente, se vuelve a su muerte objeto de veneración y pasa a formar parte de la fe pública, se convierte en un cuerpo ausente compuesto solamente de memoria.

Los nueve cuadernos en los que sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad fue escribiendo a lo largo de su vida poemas y cuentas de conciencia para sus confesores, recogidos por su hermano fray Miguel de Maya, conocen una copia manuscrita y son utilizados y refundidos ocho años después en una biografía en la que el franciscano Eugenio Valdés vuelve a regocijarse en las virtudes de la monja, en los hechos fantásticos de su vida.

Quien hoy se acerca a las palabras que nos han quedado como un sedimento de los tiempos sobre la vida de esa mujer llamada Sebastiana Josefa no puede dejar de concebir la sospecha de que detrás de esos escritos se encuentra toda una configuración del mundo

novohispano, como si las palabras de la monja y de sus biógrafos estuvieran aguardando no sólo ser leídas, sino también descifradas. Este trabajo es un esfuerzo por leer y descifrar lo que esa historia formada por varios textos ha guardado celosamente para nosotros.

I. Introducción

La idea que un lector actual puede formarse de lo que fueron la literatura y la cultura novohispanas está determinada en esencia por los textos que de alguna manera se han conservado, rescatado y difundido al haber sido objeto de estudio y atención por parte de los críticos o los historiadores. Esa misma perspectiva de nuestro pasado colonial es a menudo también la que una gran cantidad de críticos, especializados o no, adquieren y desarrollan como parte implícita de pensamientos e investigaciones sobre la época y sobre su relación con la literatura y la historia posteriores. Vale entonces la pena, por ser una cuestión de trascendencia para las bases de este trabajo y para la discusión de la materia que propone, comenzar con una pequeña reflexión sobre la manera en que se ha conformado esa idea de la literatura novohispana así como sobre sus conveniencias y sus deficiencias.

En la revalorización y la recuperación que se ha hecho de los documentos literarios novohispanos se pueden reconocer claramente algunas líneas fundamentales que han guiado y acaparado la atención de los críticos, de la misma forma en que se pueden reconocer algunos focos de interés que sostienen a manera de pilares esa idea de la literatura mexicana colonial de la que estamos tratando. Un ejemplo ilustrativo de esta forma de acometer la recuperación del pasado literario es el de sor Juana Inés de la Cruz, quien, revalorada por Amado Nervo en un estudio pionero¹, funcionó como un foco de interés del cual partió una línea de investigación fundamental y que a la fecha sigue estando presente en la mente de cualquier lector, al menos como sustrato contextual, al pensar en literatura virreinal. No cabe duda de que este tipo de acercamiento a la literatura ha permitido el conocimiento profundo de algunos de sus puntos que constituyen tal vez las más refinadas expresiones de la época en cuanto a estética y cultura. Este modo de

proceder, sin embargo, tiene también algunos inconvenientes. Al centrar de manera exclusiva un aspecto o un autor, a menudo se pierde de vista el contexto literario que le dio su origen y sin el cual no pudo haber existido. El desconocimiento de ese sustrato literario que funciona a manera de campo de cultivo de los puntos aislados que conocemos, puede darnos una visión un tanto sesgada de la literatura novohispana. Es por ello que resulta de vital importancia para una verdadera reconstrucción de ese pasado literario el estudio exhaustivo tanto de la literatura popular como de la literatura culta que conformaban el mundo literario cotidiano y que funcionaban, tal vez en mayor medida que las exquisiteces estéticas, como la cultura general de los novohispanos. De la misma forma en que un estudio de nuestra literatura actual no estaría completo si se basara en el análisis de unas cuantas figuras prominentes, la reconstrucción y el conocimiento de ese mundo literario cotidiano tal vez pueda darnos, entonces, una idea mucho más acertada de lo que fue la literatura mexicana colonial.

El trabajo que esta tesis plantea es un intento por acercarse mediante varios textos a esa forma de estudio de la literatura colonial a partir de uno de los aspectos más frecuentes y cotidianos de la producción literaria durante la primera mitad del siglo XVIII: las biografías de monjas notables en Nueva España. Los documentos que se produjeron en torno a la historia biográfica de las mujeres religiosas novohispanas ofrecen un vasto terreno de análisis para la investigación literaria, tanto por la cantidad de textos existentes como por la riqueza literaria e ideológica que reflejan.

Al acercarnos a los principales fondos bibliográficos que guardan publicaciones novohispanas del siglo XVIII encontraremos siempre, dentro de la enorme cantidad de literatura devota, un número considerable de "Vidas" de monjas. Estos textos que narran las

¹ Amado Nervo, *Juana de Asbaje*. Madrid: Juan Pueyo, 1910.

vidas virtuosas de mujeres religiosas alcanzaron un auge de producción y publicación en las prensas novohispanas durante los primeros setenta años del siglo XVIII², como lo demuestra la conservación de numerosos ejemplares de este tipo de libros y su progresiva complejidad y ornamentación con grabados y adornos tipográficos. Estos ejemplares de vidas de monjas que nos topamos a menudo en archivos y bibliotecas no son, sin embargo, mas que la parte conservada y accesible de una actividad literaria que se desarrolló en varios niveles de la sociedad novohispana y que implicó en su producción algunos de los valores y símbolos más importantes para ella. En casos excepcionales se ha conservado el proceso de escritura completo, es decir, todos los textos que se produjeron en diferentes etapas y niveles sociales e intelectuales para dar cuenta, cada uno con sus propósitos específicos, de la vida de una mujer virtuosa en materia de religión. El *corpus* que esta tesis analizará es una de esas excepciones en las que se ha conservado el proceso de escritura completo y que nos da la oportunidad de analizar y reconstruir el desarrollo de una idea en varios niveles de actividad literaria junto con todo lo que en su entorno ayudó a gestarla. Se trata de los textos escritos en torno a la vida de la monja franciscana sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad. El carácter exegético y el propósito de estudiar el sustrato literario cotidiano que esta investigación propone, ha motivado que el análisis no esté centrado en un sólo texto, sino en los textos que componen un proceso de escritura que se repetía con relativa frecuencia y que ocupaba un lugar fundamental en la sociedad y la mentalidad novohispanas. El trabajo presentará, entonces, no sólo el análisis de una serie de textos, sino también el estudio de cómo éstos formaban parte de un proceso de escritura y de

² El primer apéndice de esta tesis es un pequeño índice de vidas de monjas y de publicaciones que durante los últimos años del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII incluyeron biografías de monjas como parte fundamental de la obra. El número de obras de este tipo que el índice registra es de 30, de las cuales 24 fueron publicadas entre 1683 y 1765.

producción literaria cotidiana, esperando que el estudio del proceso resulte mucho más revelador que el del texto aislado.

El proceso de producción literaria al que deseamos acercarnos estuvo fuertemente condicionado por varias determinantes históricas. Para su cabal comprensión resulta necesario desglosar tanto el fenómeno histórico como el fenómeno literario que diera lugar a los textos que nos interesan, así como exponer los motivos que ocasionaron el auge de las biografías de monjas en el período de tiempo al que este trabajo se refiere. Una vez descritas estas condiciones podremos dar a los textos su valor justo y ubicarlos en el contexto que les da relevancia y que justifica los esfuerzos de esta tesis. Igualmente permitirá exponer la forma en la que fueron seleccionados y analizados dichos textos, junto con los propósitos que se persiguen.

A. Proceso histórico: la santidad novohispana

La cultura, la ideología y la sociedad novohispanas estaban regidas por la religión. Como en la España renacentista y barroca, las festividades eran aquellas marcadas por la iglesia y sus instituciones, las leyes del mundo secular estaban determinadas por el sistema ideológico de la religión católica, y la vida diaria se organizaba en torno a los sucesos religiosos. Es en nombre de la religión que se conquistan los territorios americanos, es ella la generadora de los principales símbolos de identidad de la patria criolla y de la nueva nación indígena, y es bajo el patrocinio de sus santos que se fundan las ciudades. Es debido a esta jerarquía religiosa ligada a las preocupaciones y costumbres de la época que resulta ilustrativo y necesario plantear un estudio más detallado de la literatura y las expresiones de la fe católica que se dan en la Nueva España.

Cada época de la Colonia tiene particularidades sorprendentes en lo que se refiere al desarrollo de la actividad religiosa en territorio novohispano. Así como el primer siglo de colonización está marcado por las empresas titánicas de los primeros franciscanos y el siglo XVII por el desarrollo del aparato inquisitorial y la infraestructura religiosa de las ciudades, la primera mitad del siglo XVIII tiene tal vez su rasgo más distintivo en la intensa vida espiritual que se desarrolla al interior de los conventos e iglesias, la cual funciona como un reflejo exaltado de los valores sociales y las aspiraciones personales de la época. Un vistazo rápido a la Ciudad de México de finales del siglo XVII es útil tanto para confirmar este rasgo distintivo como para comenzar a entender las razones del auge e importancia que alcanzaron las biografías de monjas durante el siglo XVIII.

Una de las cosas que sorprendía a los viajeros europeos en la capital de la Nueva España era la cantidad de templos y propiedades que estaban en poder de la iglesia, así como el número de personas que en la ciudad decidía tomar votos en alguna orden. Podemos encontrar un panorama de la distribución social y urbana de finales del siglo XVII en la descripción sorprendida de Giovanni Francesco Gemelli Careri, quien refiere sobre su viaje a la Nueva España realizado entre 1696 y 97 lo siguiente:

Tendrá México alrededor de cien mil habitantes, pero la mayor parte negros y mulatos, por causa de tantos esclavos que han sido llevados allá. Esto ocurre, además, porque estando todos los poderes, así como las casas, en manos de eclesiásticos, los españoles y otros europeos, no encontrando cómo establecerse cierta renta (como todo prudente padre de familia debe hacer), no toman mujer tan fácilmente, y acaban por hacerse también ellos religiosos. Por esa razón, aunque dentro de la ciudad hay veintidós monasterios de monjas y veintinueve de monjes, y frailes de diversos institutos, son todos no obstante sobradamente ricos (1983, 22).

Nos encontramos, entonces, ante un orden social en el que la iglesia y sus ministros dominan tanto el terreno ideológico como material. Debido a la cantidad de personas involucradas en las actividades religiosas no debe extrañarnos que proliferaran en los años

subsecuentes las expresiones literarias devotas. "Para fines del siglo XVII, alrededor de cuatro mil personas pertenecían al estamento eclesiástico en la ciudad de México, casi el 10 por ciento de su población blanca; de ellas 1020 eran monjas, 1200 religiosos y cerca de 2000 clérigos seculares" (Rubial, 1998, 125).

Los conventos y los templos son, en cierta forma, el corazón de esa vida religiosa que se extiende por la ciudad. Ambos son ordenadores urbanos en torno a los cuales crece la ciudad y se organiza la devoción popular (Cfr. Loreto, 2000, 37ss). Sin embargo, la naturaleza de las actividades que se llevan a cabo en uno y en otro, aunque coincide en su carácter religioso, es diametralmente opuesta. Mientras que los templos son un lugar abierto en donde se dan relaciones y convivencia en el ámbito espectacular de la música y el sermón, el convento es un lugar cerrado y misterioso para la mayoría de la población. El convento de clausura femenil resguarda un universo propio y divinizado, exento del mundanal ruido pero cuyos sucesos interiores interesan por muchos motivos a las personas que viven fuera de él.

Para entender la importancia que tenían los conventos femeninos para las ciudades novohispanas y el interés que en ellos tenían sus pobladores hacia finales del siglo XVII, basta con recordar las palabras con que Agustín de Vetancurt los invoca en su *Theatro Mexicano* en el momento de referirse a los de la Ciudad de México:

Dichosa Ciudad donde las oraciones de Virgenes prudentes, y Esposas de JESUS repartidas en Conventos son exercitos de Angeles bien ordenados de Coros terribles para el infierno, y hermosos para el Cielo; que en los Conventos de Monjas ha dispuesto Dios sus presidios, y en ellos forma exercitos, que se oponen à los rigores de Dios, aplacan con sus ruegos, y rinden à la divina Justicia con sus oraciones obligandole à repartir misericordias, son afrenta à los enemigos infernales ignominia de sus astucias, porque es donaire del valor divino vencer con açucenas, triumphar con rosas, sujetando à Elefantes Demonios, con mugeres, Palomas (1990, 122).

Los conventos de religiosas funcionan como un centro expiatorio de los pecados comunes, y, como en el caso de los santos, tienen también la función de proteger a la ciudad. Pero a diferencia del santoral importado por los españoles, los conventos ofrecen guardianas cercanas a la población ya sea por ser hijas o familiares que han tomado votos o porque están físicamente ahí, en ese mundo resguardado entre muros pero inserto en la ciudad y manteniendo un vínculo entre ésta y el mundo de lo sagrado. Es debido a ese lazo familiar y a esa función social que desempeñan las monjas que hay una necesidad expresa de estar al tanto de lo que pasa en el interior de los conventos. Al estar prohibida la comunicación directa con éste, proliferan las manifestaciones literarias que satisfacen la necesidad de mantener el contacto entre el mundo de afuera y el de adentro. Esta necesidad de noticias, aunada al número creciente de conventos y religiosas que enorgullecían y daban seguridad a los criollos, son algunos de los motivos del auge de las biografías de monjas durante la primera mitad del siglo XVIII. Las causas, sin embargo, van todavía más allá de las cifras materiales y demográficas, hundiéndose en las raíces de la ideología criolla y en las bases de la imagería popular.

La proliferación de vidas de monjas novohispanas, es decir, de vidas de actrices de lo sagrado en el nuevo territorio, es un fenómeno indicador de un carácter y una expectativa social, al mismo tiempo que una respuesta a la búsqueda de una identidad de un grupo nuevo que, al consolidarse, comienza a crear símbolos y lenguaje propios.

Ese carácter social que motivaría el auge de un género literario comienza, desde luego, con las mismas monjas. Las monjas novohispanas sabían, consciente o inconscientemente, que eran ellas las que acercaban a la ciudad con lo divino, que eran descendientes de alguna manera de los santos medievales y que la ciudad tenía los ojos puestos en ellas como guardianas y ejemplos. Ese conocimiento les daba una identidad

dentro de la sociedad y las hacía portadoras conscientes de la tarea de generar una imagen de santidad esperada. Para entender mejor esa función femenina es necesario ir “a la etimología de la palabra: *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” (Ramos Medina, 1990, 179). La expectativa de la sociedad por encontrar una representación material de sus valores religiosos genera la figura de la monja enclaustrada que lleva una vida de penitencia como una forma de encarnar, de hacer realidad la doctrina. Es ese ideal el que motiva también a las monjas a llevar una vida de santidad, creándose así una relación de motivación y respuesta hacia dentro y fuera del convento.

La vida virtuosa de las religiosas cae en terreno fértil al llegar a oídos de la población novohispana que, como la española de los Siglos de Oro, era propensa a “creencias en milagros y maravillas: nada se consideraba imposible ni inverosímil” (Pfandl, 1942, 154). Es entre la población antes que entre las autoridades eclesiásticas que se conforma la imagen de santidad de las monjas novohispanas, en parte como respuesta a la necesidad de hacer sensible el conocimiento religioso y en parte como forma de consolidar una identidad de grupo. Como ha escrito Michel de Certeau: “La vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, Iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene de sí mismo al asociar una *figura* a un *lugar*. [...] La vida de un santo indica la relación que el grupo mantiene con otros grupos. Así, el ‘martirio’ predomina cuando la comunidad está más marginada y se enfrenta a una amenaza de muerte, mientras que la ‘virtud’ representa a una iglesia establecida, Epifanía del orden social en que se inscribe” (Certeau, 1993, 260). El grupo criollo que se

consolida durante la primera mitad del siglo XVIII como "patria" dominante y del que provienen en su mayoría las monjas muertas en olor de santidad encuentra uno de sus elementos más importantes de identidad en el desarrollo de la cultura en torno a las mujeres religiosas que les dan como pueblo la mayoría de edad oficial ante el Imperio Español. Ese elogio de la propia virtud del grupo establecido y dominante genera entonces una serie de manifestaciones culturales que, copiadas en la forma de las españolas, van introduciendo innovaciones a la tradición: las flores exóticas americanas en los retratos de las monjas coronadas, el elogio a la tierra en las biografías de monjas, los ejemplos novohispanos en los sermones fúnebres, la riqueza de la construcción en los conventos, etc.

Propensa a las creencias mágicas y necesitada de una serie de figuras para consolidar su identidad como grupo a partir de signos, la sociedad novohispana criolla cierra con el fenómeno histórico de la santidad un círculo en el que la figura de la monja virtuosa y la sociedad que la impulsa se retroalimentan. Si consideramos este carácter social junto al desarrollo del aparato eclesiástico novohispano entenderemos porqué las biografías de monjas novohispanas alcanzaron tal grado de desarrollo durante la primera mitad del XVIII, período en el cual llega a un punto máximo el desarrollo eclesiástico y se gesta más claramente la identidad del grupo criollo. Una vez consideradas estas características de la sociedad que generó los textos que nos interesan, es posible acercarnos a una primera descripción de cómo se escribieron las biografías de monjas.

B. Proceso literario: una historia en tres partes

La cantidad y las características de las biografías de monjas publicadas durante la primera mitad del siglo XVIII nos permiten reconstruir, como lo hemos hecho, algunos de los rasgos fundamentales de la mentalidad y las preocupaciones de la sociedad novohispana en general y del grupo criollo en particular, así como apreciar de manera tangible algunas de las consecuencias derivadas del enorme desarrollo e influencia de las instituciones religiosas en las ciudades novohispanas. Paralelamente a esa reconstrucción histórica, se puede hacer la reconstrucción de un proceso de escritura, o del desarrollo literario de la idea de santidad, del cual las biografías de monjas no son sino una de las partes. Ese proceso literario es a la vez producto y reflejo del proceso histórico, y es a través de él que podemos tener acceso a una historia mucho más detallada tanto de la construcción de la imagen de santidad como de la cotidianidad literaria de los novohispanos.

La reconstrucción y análisis detallado de ese proceso literario, reflejo y producto del proceso histórico, es el objetivo de esta tesis. Para ello se tomará un *corpus* particular que por sus características funciona como modelo de lo que sucedía en la producción literaria novohispana en el siglo XVIII; pero antes de entrar en detalles del caso seleccionado resulta conveniente esquematizar de alguna manera lo que ese proceso literario implicaba tanto para la sociedad como para la literatura de la época, tomando en cuenta que podían existir, en la escritura del proceso que vamos a describir, tantas variables como biografías fueron escritas. Al verlo como un fenómeno literario frecuente se descubre, sin embargo, una línea de acción que es necesario describir y particularizar. En el presente apartado se esquematizará ese proceso de escritura en tres etapas: los papeles de monjas, los sermones fúnebres y las biografías. Este esquema será analizado ampliamente en capítulos posteriores.

~~Handwritten text, mostly illegible due to heavy scribbling and crossing out.~~

La primera etapa del proceso nos remite nuevamente al convento de clausura femenina, pero esta vez no sólo como generador de figuras de santidad y ordenador urbano, sino como una comunidad intelectual productora de ideas y de textos literarios (Arenal y Schlau, 1989a, 214ss). Como han notado Asunción Lavrín y otros estudiosos de la vida conventual, “a medida que se han ido descubriendo nuevos textos históricos —o reimprimiendo otros— sobre la vida monástica, ha aumentado nuestra certeza de que las religiosas novohispanas escribieron abundantemente” (Lavrín, 1995, 43). Los escritos conventuales de monjas novohispanas abarcan casi todos los géneros literarios de la época, incluyendo el teatro, el ensayo teológico-moral, la crónica, la poesía, etcétera. Los ejemplos que se pueden citar son muchos y, la mayoría, desconocidos. Si bien la referencia obligada para ejemplificar esta abundante producción es sor Juana, también es necesario aclarar que ella es excepcional por su calidad literaria y estética, pero no por ser la única escritora en su tiempo y en sus condiciones. En realidad, para la mujer novohispana el convento funciona como el único lugar de la sociedad en donde, desde su función como monja o fuera de ella, puede tener una cierta independencia de acción y de pensamiento para desarrollar algún talento literario o no (Arenal y Schlau, 1989b, 3; y Paz, 1998, 169ss). Es por esto que dentro de los papeles conventuales encontraremos a menudo una buena muestra de literatura producida por el talento femenino novohispano que ha conservado en un cierto grado de pureza la cotidianidad dentro de la que fue escrita por nunca haber ingresado a un circuito mayor de lectura que el del convento mismo. Esta literatura que ha permanecido desconocida por los críticos durante varios siglos es, sin embargo, la que nos ayuda a explicar mejor la existencia y las maneras de escritura tanto de figuras como sor Juana como de una serie de mujeres talentosas que han sido llamadas “untold sisters” y “plotting women” en otros lugares (Arenal y Schlau, 1989a y Franco, 1989).

Dentro de la abundante literatura conventual ocupa un lugar importante la literatura epistolar por constituir ésta uno de los vínculos entre el convento y el mundo exterior. Esta funcionalidad hizo que la forma de muchos de los textos conventuales fuera la de la carta, a pesar de que no siempre fueran escritos con el ánimo de comunicar noticias. Bajo la forma de la carta, bajo la remisión a otra persona que ha pedido u obligado a escribir, yace una manera de autorización para la escritura y para el desarrollo del talento y las ideas propias. Es por eso que la epístola se convierte muchas veces para las monjas en la forma perfecta para dar, consciente o inconscientemente, rienda suelta a sus ideas, produciendo en ocasiones textos literarios que, en algunos pasajes, se olvidan de que están dirigidos a alguna persona y se alejan de su naturaleza epistolar. Tal es el caso de las autobiografías por mandato que se volvieron práctica común de confesión para las monjas de clausura.

Productora de textos célebres como el *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús, la práctica de la epístola autobiográfica por mandato es un fenómeno literario que reúne características únicas en la historia. La petición que los confesores hacían para que su monja penitente escribiera sobre su vida y sus experiencias espirituales podía tener varios tipos de acogida. Mientras que para todas funcionaba a manera de autorización para practicar la escritura, esa libertad era para algunas pocas un incentivo para desarrollar un talento en ciernes y para otras muchas una carga con la que había que cumplir. Así, se producen bajo la forma epistolar textos escritos en contra de la voluntad en los que, a manera de ejercicio espiritual, se rinden cuentas de vida y de conciencia. A estas características se suma además la conciencia por parte de las escritoras de que sus textos serán utilizados para juzgar su vida espiritual con consecuencias que podían llegar a ser tan graves como un proceso inquisitorial, produciendo textos en los que la autoridad de la escritora se trastoca.

Dentro de este tipo de escritos se encuentran los textos con los que se inicia el proceso de escritura que analizamos. Cuando una monja notable comienza la escritura de su vida por mandato del confesor se genera un punto de partida del desarrollo de una idea literaria: plasmar en un texto los hechos de la vida de una persona. En esos textos que funcionarán como materia prima para los textos impresos posteriores se encuentra una riquísima visión femenina del mundo y un discurso singular de autorrepresentación que implica toda una serie de influencias e intenciones que se analizarán detalladamente en el caso elegido para esta tesis.

A pesar de haber sido un ejercicio frecuente, son pocos los textos autobiográficos de mujeres religiosas que se han conservado, debido a que rara vez pasaban de ser manuscritos de escasa circulación que se deterioraron y extraviaron en los pasos de mano a mano y las exclaustaciones. De muchos nos queda sólo la referencia o un breve fragmento conservado por la biografía impresa años después. Otros, como el que rescata este trabajo, están esperando ser releídos y explicados con la debida atención.

Una segunda etapa del proceso de escritura que analizamos se inicia cuando muere una monja notable por su vida virtuosa o que por sus experiencias místicas establecía un vínculo mucho más definido entre el mundo terrenal y el divino. Si la monja había escrito en vida, sus papeles se convertían en un material valiosísimo, en primera instancia, para aquel que estuviera encargado de predicar el sermón en las exequias fúnebres. En estos sermones, que en ocasiones se imprimían como ejemplos de elocuencia barroca, encontramos los textos que forman la segunda etapa del proceso de escritura biográfica.

Tras la muerte de una monja solían realizarse, en las semanas o meses siguientes, las debidas exequias en la iglesia del convento al que pertenecía. En estas ceremonias en las que se reunía el mundo secular con el mundo del convento, el sermón fúnebre ocupaba un

lugar estelar. El sermón era encargado a un religioso notable por sus dotes como orador o cercano a la monja por parentesco familiar o por haber sido su director espiritual. El sermón encargado por los familiares de la monja, por la comunidad conventual o por los padrinos de la religiosa muerta, tenía a menudo las primicias oficiales sobre la vida de santidad que ésta había llevado durante la clausura y fuera de ella. En cierta forma confirmaba y comenzaba a dar autorización moral a los rumores populares que sobre esa vida habían comenzado a correr entre la población novohispana. Los papeles autobiográficos que había escrito la monja tenían como primer paradero las manos de aquel que había sido destinado para predicar este sermón, cuando no estaban ya en su poder por ser él mismo, en su papel de confesor, quien los había solicitado. Era entonces cuando las experiencias escritas por la monja comenzaban a servir como materia prima para nuevos discursos con intenciones ejemplares y conocían su primera difusión pública.

Como señala Antonio Rubial, “junto con la música, el sermón ocupaba un lugar especial en el gusto de los fieles que asistían a las ceremonias[...], el púlpito era una palestra para la información, la apología o la denuncia” (1998, 125, 126). Ese gusto popular y esa oportunidad para informar eran aprovechados por el predicador para crear un discurso ejemplarizante a partir de la vida de la monja. A diferencia de los sermones diarios en los que los ejemplos solían tomarse de los textos bíblicos, las exequias de una monja notable ofrecían la inigualable oportunidad de tener un ejemplo cercano con el que la audiencia podía identificarse directamente. El propósito de ejemplificar hacía que el sermón fúnebre tuviera como un objetivo parcial la reconstrucción de los hechos biográficos de la monja, constituyéndose así como una segunda etapa en esa producción de textos biográficos en torno a una misma vida que hemos venido desglosando.

Esos propósitos biográficos de los sermones fúnebres dedicados a mujeres religiosas ya han sido notados en algunas ocasiones por los críticos. Dolores Bravo comenta sobre el sermón fúnebre escrito por Francisco de Aguilera a la muerte de Catarina de San Juan que si bien “el texto de Aguilera es diferente de los otros escritos biográficos, también resulta excepcional por resumir, en su brevedad, la cualidad panegírica del *tímulo* y la composición programática de las *vidas* extensas” (Bravo, 1997, 130). Son numerosos los casos de predicadores novohispanos que componen este tipo de sermones; desde rectores de San Pedro y San Pablo como Juan Antonio de Oviedo hasta el renombrado Sigüenza a la muerte de sor Juana y religiosos de todas las órdenes para monjas que profesan bajo su jurisdicción. Muchos de estos sermones también se han perdido con el tiempo. Su naturaleza efímera de textos destinados a la oralización en el marco de una fiesta religiosa los destinó muchas veces a la desaparición. Sin embargo, hubo ocasiones en las que la fama del predicador o los oficios de los familiares de la monja hicieron que esos textos llegaran a la imprenta y se conservaran.

Una razón más motivaba a que el sermón fuera publicado y a que se continuara con el proceso literario de escritura biográfica en una tercera etapa: que la fama de la monja trascendiera los límites del virtuosismo religioso y entrara en el terreno de la santidad. Es entonces cuando el proceso literario entra en una especie de clímax que produce las *vidas* que constituyen la etapa final de desarrollo de la escritura biográfica y que utilizan a su vez todos los textos que hemos descrito.

La fama de santidad de una monja muerta, además de ser motivo de orgullo para los criollos y la ciudad en donde vivió y profesó (Rubial, 1999, 65ss), era motivo para que continuara el interés por los hechos de su vida, ya en forma de un proceso de beatificación y canonización, ya simplemente como una forma de reafirmar la identidad del grupo criollo

o del territorio novohispano por medio de su persona. A este interés continuado responde la producción de las *vidas* de monjas, las cuales eran escritas a menudo como testimonio histórico de las virtudes de una mujer cuando iniciaba su proceso de beatificación, o simplemente como un tipo de literatura ejemplar y devocional que tenía como personaje principal la figura heroica de la mujer religiosa en tierras americanas. Ya sea por estos motivos que interesaban a la población en general o por la inclinación hacia lo fantástico religioso que ya hemos comentado, las *vidas* de monjas se escribieron y leyeron abundantemente en el siglo XVIII novohispano.

Estos textos de carácter esencialmente biográfico están situados en una encrucijada literaria en la que convergen influencias muy remotas con intereses extraliterarios muy específicos. Las *vidas* de monjas novohispanas se inscriben dentro de la tradición de la hagiografía, género que cobra particular importancia en la Edad Media y se utiliza como herramienta contrarreformista en el renacimiento. Toma como personajes a los actores de lo sagrado, a los santos, y tiene por fin, como los ejemplarios, la edificación y el deleite literario. Nace junto con los calendarios litúrgicos y se desarrolla produciendo textos tan importantes como *La leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine. Hacia 1643, con la publicación de *Acta Sanctorum* de los jesuitas Bolland y Henskens, se introduce la crítica dentro de la hagiografía y se marca una diferencia importante entre la hagiografía que busca lo “verdadero” sustentado en documentos históricos y la hagiografía no crítica que tiende a lo folclórico y a la devoción popular. Como apunta Michel de Certeau: “crece el abismo entre las biografías eruditas y las ‘Vidas’ edificantes. Las primeras son críticas, menos numerosas y tratan de santos más antiguos. [...] Las segundas, como mil ‘flores de santidad’ populares, se difunden mucho y se consagran más bien a contemporáneos muertos en olor de santidad” (Certeau, 1993, 259).

Dentro de este segundo grupo de “flores de santidad” se encuentran las *vidas* de monjas novohispanas, en esa hibridez que sitúa a la hagiografía entre la literatura y la historia. Al mismo tiempo que involucran una investigación histórica para la construcción de su personaje, dan cabida a una serie de motivos de la imaginería popular a la cual estaban en gran medida destinadas. Al recrear el mundo místico de las religiosas de clausura sucede con estos textos lo mismo que sucedía con la espiritualidad española de la época. Como ha señalado Ludwig Pfandl sobre el siglo de oro español, “la espiritualidad española llega a la cumbre, al más alto grado de culminación con la Ascética y la Mística. Pero estas manifestaciones no eran [...] patrimonio común de las muchedumbres, sino privilegio singular de un reducido círculo de almas mejor dotadas: a la masa ordinaria del pueblo sólo podían llegar algunas notas de aquellas elevaciones altísimas de la Mística” (1942, 163). Al convertir los discursos místicos autobiográficos de las monjas en textos ejemplares accesibles a la población con fines devotos, las *vidas* de monjas se convierten en esas notas de santidad que llegan a la mayoría.

Así, en su carácter histórico las *vidas* recuperan textos antecedentes y recopilan información oral y escrita como método para sustentarse, mientras que en su carácter literario manejan y transforman ese material para introducirlo en un esquema literario que linda con lo fantástico y se acerca en ocasiones a lo novelesco debido a la construcción de un personaje heroico que, por medio de una serie de peripecias, va conformando una imagen de santidad de corte popular. No es extraño encontrar en ellas, junto a las citas textuales de las cartas autobiográficas de las monjas que expresan una mística profunda, episodios que recrean, en visiones o en ataques del enemigo, todo un mundo fantástico y lleno de simbolismo popular.

Este tipo de literatura de corte hagiográfico se cultivó en la Nueva España como un género al uso desde el siglo XVII, pero fue durante la primera mitad del siglo XVIII que alcanzó un desarrollo mayor y una producción más amplia. Mientras que muchas de estas *vidas* fueron publicadas como volúmenes individuales ornamentados a menudo con grabados de las monjas, otras tantas fueron escritas para complementar las crónicas conventuales que se hacían para conmemorar el aniversario de fundación de algún convento. Tal es el caso del *Paraíso Occidental* de Sigüenza y Góngora que incluye catorce biografías de monjas profesas en Jesús María, la crónica de José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de San José* (México, 1732), o la de Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano* (México, 1698), cada uno de las cuales dedica una parte importante a la biografía de varias monjas carmelitas. Hubo casos célebres de monjas novohispanas en procesos de canonización en los que se escribieron hasta tres biografías consecutivas, como sucedió con sor María de Jesús Tomellín, de quien la última biografía se escribió en Roma, en 1756.

Encontramos, entonces, que en estas *vidas* de monjas, como lo ha dicho Margarita Peña en uno de los pocos estudios al respecto, “el esquema se repite, con matices y variantes, a lo largo de casi todas las biografías, y da por resultado un tipo de literatura paradigmática, de autor omnisciente y rasgos inamovibles, [...] una literatura en la que la escasa originalidad se ve resarcida por los valores estéticos inherentes a la exposición del dramático espectáculo de la condición femenina y la intensa descripción de sus ‘treguas’ y sus ‘batallas’” (Peña, 1999, 602, 603). En estas obras, que son junto con la crónica una de las manifestaciones más importantes de prosa colonial, culmina el proceso de escritura biográfica, en una apropiación y manipulación del discurso femenino para producir un

nuevo discurso ejemplar que la crítica aún no ha sabido clasificar dentro de lo biográfico o lo hagiográfico.

Es conveniente mencionar dentro de esta tercera etapa, pero un tanto aparte, una serie de textos que fueron también producto de la escritura conventual femenina y que comparten con todos los anteriores la intención de narrar la vida de una monja. Se trata de las crónicas conventuales escritas por las mismas monjas o las informaciones que eran pedidas por los confesores o los biógrafos para complementar la información en el momento de redactar la biografía.

En el caso de las crónicas conventuales nos encontramos muchas veces ante textos colectivos en los que una voz femenina rescata, junto con la historia del claustro, los sucesos de la vida de sus integrantes más notables. En el caso de las informaciones requeridas por los biógrafos a las monjas se rescata, a veces individualmente y a veces de forma colectiva, una memoria femenina de la vida de una compañera. A pesar de las obvias diferencias ocasionadas por el cambio de narrador y de intención, estos textos comparten con las autobiografías un mismo carácter de materia prima para textos posteriores y una misma visión femenina que genera un discurso muy particular. Existen casos de biografías en los que sólo fue escrita la información dada por las monjas y no hay una autobiografía, de la misma forma que hay otras en las que el único texto antecedente es el de la autobiografía. Cualquiera de estos textos funcionaba como materia prima para la escritura de una historia biográfica, por lo que resulta muy acertada la afirmación de que “los religiosos [biógrafos] se valían de un taller de historiador, que era el de las propias religiosas” (Ramos Medina, 1990, 154).

Una vez descrito el fenómeno histórico generador de las figuras de santidad en territorio novohispano y el proceso literario que le dio expresión y que le da a este trabajo

su contexto de estudio, podemos acercarnos a un caso específico de escritura en torno a la vida de una monja novohispana. Sobre decir que los textos del proceso literario que hemos descrito, así como su confrontación como partes del desarrollo de una idea escrita, nos ofrecen un panorama riquísimo para el estudio de la mentalidad, de las relaciones humanas y de la literatura novohispana.

C. Vida, virtudes y textos en torno a sor Sebastiana Josefa de la Trinidad

La conservación de todos los textos que se produjeron en torno a la historia biográfica de una monja novohispana y que conformaron las tres etapas del proceso descrito es azarosa e inusual. Más aún cuando se busca un *corpus* que entre en los parámetros de normalidad de ese proceso de escritura para que funcione a manera de modelo y permita, mediante su estudio, plantear algunas generalizaciones. El *corpus* de escritura biográfica seleccionado para esta tesis proviene en parte de un hallazgo afortunado y en parte de una selección entre los pocos textos de este tipo que se han conservado y se encuentran accesibles.

El *corpus* que se analizará está conformado por los textos escritos en torno a la vida de la monja clarisa Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (Sebastiana Josefa Maya Morán Samaniego en el “siglo”), nacida en 1709, muerta en 1757 y profesa en el convento de San Juan de la Penitencia de la ciudad de México. Son tres los textos conservados: los papeles autobiográficos que la monja escribió a petición de su confesor, el sermón escrito para sus honras fúnebres y una biografía escrita ocho años después de su muerte. Con estos tres textos podemos tener la reconstrucción completa de las etapas de un proceso de escritura como el que hemos descrito, mediante un ejemplo paradigmático. Mediante estos textos se planteará un análisis del discurso narrativo que nos permitirá acercarnos al

proceso de producción literaria y hacer algunos planteamientos generales sobre la forma en que ese discurso se modificaba de un texto a otro.

Las sesenta cartas autobiográficas escritas por sor Sebastiana Josefa se han conservado mediante una copia que se hizo de ellas entre el momento de su muerte y el de la escritura de su biografía. Constituyen un ejemplo invaluable de la escritura femenina conventual, fueron escritas por una mujer con la educación necesaria para desarrollar un discurso autobiográfico y son un ejemplo típico de la mística femenina que se desarrolló en los conventos novohispanos en el siglo XVIII.

El sermón fúnebre se conserva gracias a que fue publicado al año siguiente de la muerte de la monja y es un ejemplo precioso de la oratoria barroca que se utilizaba para ese tipo de ocasiones. Fue escrito y predicado por el franciscano Ignacio Saldaña y lleva el significativo título de *La Penitente Paloma, o gemebunda Maya*.

La *Vida* de Sebastiana Josefa fue escrita por otro franciscano, fray Eugenio Valdés, quien conoció el sermón fúnebre ya publicado y utilizó las cartas de ésta para la redacción de su obra. Se publicó en 1765 en un volumen individual de más de trescientos folios que reutilizan el discurso femenino para crear un discurso narrativo ejemplarizante y que recrean el mundo femenino y la mística popular novohispana.

Los tres textos se encuentran resguardados por el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, lo que los hace accesibles y brinda la oportunidad de confrontarlos desde el documento original. Por sus características y por su accesibilidad estos textos funcionan como un material ideal para plantear el estudio de este proceso de escritura biográfica en sus tres etapas. Antes de entrar a su estudio y descripción detallados se describirá a continuación el tipo de análisis que se utilizará para ello y la forma en que se organizarán los resultados de este estudio.

D. Un método para enfrentarse al proceso de composición

Son pocos los estudios literarios que se han enfrentado al tipo de textos que hemos mencionado y de ellos ninguno ha planteado hasta ahora el estudio de ellos como parte de un proceso de producción literaria. Los estudios históricos son los que han tenido interés por los textos de corte hagiográfico debido a la riqueza ideológica que éstos reflejan. Historiadores como Michel de Certeau han aplicado métodos de diferentes disciplinas como la antropología y la psicología para su estudio, y han considerado a la escritura hagiográfica como una rama particular de la escritura de la historia desde los años setenta. Estudios posteriores como los de Rudolph Bell y Donald Weinstein han utilizado también estos textos para explicar la función social de los santos y el fenómeno de santidad en la Edad Media y el Renacimiento³.

En el mismo caso se encuentran los textos novohispanos que dan cuenta del fenómeno de aparición de figuras de santidad. Son historiadores como Josefina Muriel y Manuel Ramos Medina quienes desde hace varios años han atendido al rescate de estos textos para sus respectivos estudios sobre cultura femenina novohispana conventual y vida religiosa en los conventos novohispanos. Más recientemente Antonio Rubial García ha estudiado también varios textos que narran la vida de los venerables y las monjas novohispanos para sus excelentes estudios sobre el fenómeno de santidad en territorio americano y desarrollo de la identidad criolla⁴. Todos estos estudios históricos, sin

³ Los textos a lo que nos referimos son los siguientes: Michel de Certeau. *La escritura de la historia*. México: UJA, 1993; y Rudolph Bell y Donald Weinstein. *Saints and Society: the Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁴ Véase para este efecto la bibliografía de estos tres autores que aparece en la bibliografía general de la tesis y que ha sido de gran ayuda para contextualizar el estudio.

embargo, nos presentan una lectura de los textos con el fin de reconstruir situaciones y fenómenos del pasado colonial, valorando a las obras por lo que aportan como testimonio y no por su estética literaria.

Los estudios que han valorado y recuperado estos textos como obras literarias y se han preocupado por estudiar sus modos de composición son relativamente recientes y escasos. Ha sido principalmente la crítica estadounidense la que se ha acercado a ellos desde el año de 1989, cuando se publican dos estudios pioneros que llamaron la atención hacia la escritura femenina conventual: *Untold Sisters* de Electa Arenal y Stacey Schlauf, y *Plotting Women* de Jean Franco. El primero presentó, junto con un análisis muy completo de las condiciones y características de la escritura femenina conventual, una antología bilingüe de textos de monjas españolas y americanas rescatados de diferentes archivos. El segundo incluyó como primera parte de un estudio sobre la escritura femenina en Latinoamérica, varias propuestas y puntos de vista a estudiar en la literatura femenina novohispana. Con estos estudios se inició un interés por el estudio literario de la escritura de las monjas que ha sido desarrollado en los años siguientes por críticos como Kathleen Ann Myers con sus estudios sobre los escritos de María de San José, Alison Webber y Asunción Lavrín entre otros. En México, los papeles conventuales autobiográficos y las *vidas* de monjas novohispanas han sido abordados desde varios puntos de vista por Dolores Bravo, Margo Glantz y Margarita Peña en estudios aislados. En los años recientes cabe destacar el estudio que Kristine Ibsen publicó sobre la autobiografía espiritual femenina en la Nueva España (*Women's Spiritual Autobiography*, 1999).

Los estudios mencionados se han dedicado sobre todo al análisis de una o varias obras biográficas o autobiográficas de manera aislada. Aunque varios de ellos ya han notado la estrecha relación que existe entre la autobiografía femenina y la biografía que

recupera los escritos de las monjas, ningún estudio se ha ocupado de definir la forma en la que se manipula y reconstruye el discurso narrativo de las religiosas para producir un discurso narrativo que funcione como literatura didáctica. Tampoco se han ocupado de considerar todos los textos escritos en torno a la vida de alguna monja para estudiar la relación que existe entre ellos. Es en parte debido a la escasez de estudios al respecto como al diferente enfoque que este estudio propone que resulta necesario establecer un planteamiento teórico propio para acercarse críticamente a los textos seleccionados.

Kathleen Ann Myers, quien ha participado frecuentemente en los trabajos de rescate y análisis de textos autobiográficos novohispanos, hizo en el año 2000 un recuento de los estudios y las líneas de investigación desarrolladas en torno a los papeles conventuales y las biografías de monjas novohispanas en su artículo “Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial America”. En este artículo Myers propone también tres puntos metodológicos importantes para acercarse en adelante a este tipo de textos: “The current practice in the studies of convent writing might benefit from an application of a three-pronged methodology that: (1) insists on a certain historical rigor when dealing with the material aspect of textual production in the period; (2) seeks a theoretical formulation of already established lines of inquiry into the discursive conventions for confessional and mystical texts; and (3) takes into account the chronological, geographical, spiritual, and aesthetic characteristics of specific texts” (200, 155,156). Fue siguiendo estas propuestas de acercamiento y haciéndolas extensivas al estudio de todos los textos biográficos, que este trabajo seleccionó un método de análisis y ordenó la información que desea presentar.

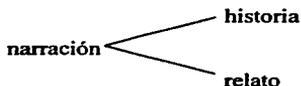
De acuerdo con los puntos uno y tres sugeridos por Myers, en el segundo capítulo de este trabajo se hará una descripción detallada de los tres textos a estudiar y un análisis de

sus principales características en cuanto a obras escritas dentro de un contexto literario, con el fin de guardar el rigor histórico que requiere el material que nos ocupa. En dicho capítulo se describirá la historia textual de cada uno de los materiales seleccionados así como características que nos permitan abordar con más elementos el análisis textual, tales como las influencias literarias, las formas de difusión, las condicionantes sociales, psicológicas e históricas bajo las que fueron producidos y sus consecuencias, así como las semejanzas y diferencias con algunos textos similares de su época. Considerando que los tres textos que trabaja esta tesis son desconocidos para los lectores, en este capítulo se hará también una breve semblanza del contenido de cada uno de ellos.

En el tercer capítulo de este trabajo se presentará el análisis que se hizo de los textos individualmente. Atendiendo al segundo punto sugerido por Myers, la formulación teórica elegida para acercarse a los textos fue el análisis del discurso del relato desarrollado por Gerard Genette en su libro *Figures III* (1972) y revisado por él mismo en *Nouveau discours du récit* en 1993⁵. Podemos acceder a una comprensión del término “discurso del relato” utilizado por Genette si atendemos a la definición de relato como “la construcción progresiva, por la mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real o ficcional” (Pimentel, 1998, 10), y la definición de discurso como “verbal interaction [with] three main dimensions: (a) language use, (b) the communication of beliefs (cognition), and (c) interaction in social situations” (Van Dijk, 1997, 2). Nos referiremos, entonces, al discurso del que consiste el relato, al discurso narrativo.

⁵ Para la elaboración de esta tesis no pude tener acceso ninguno de estos dos textos en su lengua original por motivos de limitaciones bibliográficas, por lo que utilicé las siguientes traducciones respectivas: *Narrative Discourse. An Essay in Method*. Jane E. Lewin tr. Nueva York: Corwell University Press, 1985; y *Nuevo discurso del relato*. Marisa Rodríguez Tapia tr. Madrid: Cátedra, 1998.

Para el análisis del discurso del relato, Genette plantea una división del texto narrativo en:



donde *historia* se refiere a “the signified or narrative content (even if this content turns out, in a given case, to be low in dramatic intensity or fullness of incident)” (Genette, 1985, 27), es decir “el conjunto de los acontecimientos que se cuentan” (Genette, 1998, 12); *relato* se refiere a “the signifier, statement, discourse or narrative text itself” (Genette, 1985, 27), es decir, el discurso que cuenta esos acontecimientos; y *narración* se refiere a “the producing narrative action and, by extension, the whole of the real or fictional situation in which that action takes place” (Genette, 1985, 27). El análisis del discurso del relato está situado, entonces en la categoría del relato, ya que es ésta la única que es accesible por medio del texto, pero al mismo tiempo es “essentially, a study of the relationships between narrative and story, between narrative and narrating, and [...] between story and narrating” (Genette, 1985, 29).

La aplicación de este método y esta concepción del texto narrativo es útil por varios motivos para el tipo de textos que maneja este trabajo. Primero porque aplicarlo a los textos novohispanos es una forma de acercarse a ellos de manera literaria al considerarlos como relatos que narran la sucesos biográficos desde tres puntos de vista diferentes y con propósitos diversos, y ya no como textos históricos. Pero también es conveniente porque nuestros tres textos tienen como referente la reconstrucción de una misma *historia*, por lo que este método nos permitirá analizar los cambios exactos que los diferentes propósitos y puntos de vista ocasionan en el *relato* y en el acto de *narración*. Además nos será posible

hacer una comparación de las partes de la *historia* que se suprimen o se agregan de un texto a otro. Además de facilitar el análisis de cada texto, este método resulta ideal para los propósitos de describir el proceso de escritura del que formaron parte estos escritos.

Los elementos que Genette propone analizar para describir y estudiar las relaciones entre *historia*, *relato* y *narración* en un texto son los siguientes. (a) Dentro de la **temporalidad** de la narración: el *orden* o secuencia de los hechos en la historia contra la secuencia de los mismos en el relato; el *tempo* o la confrontación de la medida temporal de los hechos en la historia contra la medida espacial del texto en el relato; y la *frecuencia* o las formas de “repetición” en la historia y el discurso. (b) Dentro del **modo** o procedimiento de regular la información narrativa: la *distancia* o modulación cuantitativa de la información; y la *focalización* o modulación cualitativa de la información. Y (c) dentro de la *voz* o el modo de la acción del verbo considerado en su relación con el sujeto: el *tiempo de la narración* o posición temporal de la narración con respecto a la historia, el *nivel* o inclusión de una narración dentro de otra, y la *persona* o la posición del narrador y el narratario ante el relato. Las categorías de temporalidad, voz y modo quedan así subdivididas en ocho puntos de análisis que serán los que aplicaremos a los textos seleccionados.

Debido a la extensión de los textos y para obtener un análisis minucioso de ellos se hicieron doce calas en sus respectivos discursos narrativos donde se pudieran aplicar los puntos de análisis arriba descritos. Para seleccionar las calas se tomaron partes representativas de los textos en las que se encontraran narrados los mismos sucesos biográficos, es decir, fragmentos del relato en los que los mismos hechos de la historia fueran contados por cada texto con un discurso narrativo propio. Para complementar el análisis se presentará también un panorama comparativo de las tres obras en su totalidad.

Una vez expuesto el análisis que hemos descrito, se presentará con sus resultados una descripción adecuada del proceso narrativo en un cuarto capítulo. El objetivo de este trabajo será, por lo tanto, acercarse mediante un método de análisis al discurso narrativo de tres textos biográficos novohispanos que comparten una misma historia, con el fin de describir, desde sus características literarias, la manera en que los diferentes intereses y las diferentes condiciones históricas que motivaron su escritura modificaron la forma en que narran los hechos. Mediante este acercamiento se describirá un proceso literario de escritura que se repitió a menudo, que involucró la escritura femenina cotidiana y las prácticas literarias masculinas comunes, y que por sus implicaciones ideológicas nos permite acceder a las bases del pensamiento y la cultura novohispanas.

II. Tres textos en contexto

Los tres textos que constituyen el *corpus* de análisis de este trabajo son casi desconocidos. En el presente capítulo se desarrollará una contextualización de cada uno de ellos con respecto a su lugar dentro de la cultura novohispana y la tradición literaria a la que pertenecen. En atención a su carácter de textos desconocidos, se presentará también un primer análisis de sus características como textos literarios y una breve reseña de sus contenidos, la cual se ampliará con el análisis del discurso narrativo de los pasajes seleccionados en el siguiente capítulo.

El sermón fúnebre y la biografía que se analizan en esta tesis no han sido objeto, hasta ahora, de ningún estudio literario. Sólo han sido leídos por los trabajos que han reconstruido la vida de Sebastiana Josefa con una intención histórica. Las cartas autobiográficas de Sebastiana, por su parte, han sido mencionadas ya, tangencialmente, por tres autoras como parte de estudios más generales. El primer estudio de este texto fue hecho por Josefina Muriel como parte de sus libros *Cultura femenina novohispana y Conventos de monjas en la Nueva España*. Una segunda mención de las cartas se encuentra en el artículo de Asunción Lavrín “De su puño y letra: epístolas conventuales”, publicado en 1993. El tercer estudio de las cartas de Sebastiana, y tal vez el más “completo” lo constituye uno de los capítulos del libro *Women's Spiritual Autobiography in colonial Spanish America* de Kristine Ibsen publicado en 1999. Las aportaciones de cada uno de estos estudios se comentarán a medida que se describa el texto correspondiente.

A. Las cartas autobiográficas de Sebastiana Josefa

Mis cosas no son de substancia[...]. Ni el corazón cabe en lo estrecho de este cuerpo enemigo tan cercano, que sólo la muerte me puede librar de tan mala compañía. Muerte deseada de una alma que padece tristezas y amarguras

-Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad

De los tres textos de análisis de esta tesis y de los pocos estudios que se han hecho sobre Sebastiana Josefa Maya Marín Samaniego se pueden obtener los siguientes datos biográficos objetivos. Nació en la ciudad de México el 19 de enero de 1709, segunda en una familia de al menos cuatro hijos conocidos. Sus padres fueron Francisco Maya y Ana María Marín Samaniego, ambos originarios de la Ciudad de México⁶. Poco se sabe de su familia, en apariencia de no mala posición social pero, por el camino que siguió Sebastiana, al parecer venida a menos en cuestiones económicas. De sus hermanos conocemos el nombre de dos: Antonia, la mayor, quien contrajo matrimonio con Francisco Fernández de Córdoba, relator de la Real Audiencia; Miguel, quien profesó en el convento dieguino de franciscanos de la Ciudad de México; y Ana María, quien también terminó sus días en el convento de San Juan aunque no como religiosa, sino como lega que buscaba un lugar para bien morir.

Sebastiana manifestó su vocación religiosa desde muy pequeña. A los doce o trece años, tras escuchar un sermón del famoso misionero fray Antonio Margil de Jesús y pedir a su madre que la llevara a hablar con él, entra, por oficios del mismo Margil y de su compañero de misiones Joseph Guerra, como colegiala al recogimiento de mujeres de San Miguel de Belén. Este recogimiento, fundado por Domingo Pérez de Barcia en 1683, era un refugio religioso para mujeres que buscaban salir de la mala vida o de viudas y solteras que,

por su posición económica, estaban en riesgo de caer en ella. Después de sus primeros años de funciones como una casa religiosa en la que se recibían sin pago alguno a mujeres que no tenían oportunidad de pagar la dote en un convento, San Miguel de Belén se transformó casi en una cárcel en la que algunas mujeres pobres tenían una última opción para guardar el decoro social. En él las mujeres internas hacían todas las labores de cocina y limpieza, y se mantenían por medio de un patronato fundado también por Pérez de Barcia. Fuera del casamiento o la entrada a un convento, no había otra forma de salir dignamente de este lugar (Muriel, 1974, 90ss). La entrada de Sebastiana al recogimiento, descrito a pesar de todo como “uno de los mas bellos Jardines, y deliciosos Pensiles, que mysticamente hermocean a esta Ciudad Mexicana” (Valdés, 1765, 19), se debió muy probablemente a que su familia no tuvo los recursos para pagar su dote en un convento y a su insistencia por entrar a una casa religiosa desde tan corta edad. Es como colegiala en este recogimiento donde recibe la educación básica de lectura, escritura, matemáticas y labores femeninas (Muriel, 2000, 417).

Después de sufrir algunos desencantos y sobrevivir al tabardillo en San Miguel de Belén, donde permanece cerca de 21 años, y de haber rechazado ella misma su posible ingreso como monja de velo blanco al convento de las Brígidas por consejo de su confesor, Sebastiana Josefa ingresa al convento de Corpus Christi ayudada por la marquesa de Salvatierra en 1743. No permanecería ahí, sin embargo, mucho tiempo. Corpus Christi era un convento fundado para resguardar a las hijas de indios caciques que quisieran dedicar su vida a la religión y funcionaba por medio de patronatos mediante los cuales las indias entraban sin pagar dote si comprobaban su ascendencia noble. Hacia 1743 el convento

⁶ De los apellidos Maya y Marín se tienen antecedentes desde los primeros pobladores novohispanos según el libro de *Conquistadores y pobladores de la Nueva España* de Francisco A. de Icaza, pero es difícil establecer

había sufrido algunas revueltas internas debidas a que la abadesa era una mujer criolla y habían ingresado al convento varias españolas y criollas valiéndose del patronato destinado a las indias. Sebastiana Josefa entra justamente en este año a Corpus Christi junto con otras dos monjas criollas. Son ayudadas por fray Pedro Navarrete, comisario general, quien era partidario del ingreso de mujeres españolas al convento. La polémica se desata pronto y llega a oídos del virrey en turno, el Conde de Fuenclara, quien emite un decreto para expulsar a las monjas criollas de Corpus Christi.

Por los datos dados en la biografía y en las cartas autobiográficas de Sebastiana se infiere que ella es expulsada del convento de Corpus Christi por ser criolla en enero de 1744 y es recogida por doña Paula de Berrio en su casa, en donde permanece cinco meses antes de conseguir su entrada a San Juan de la Penitencia. Los marqueses de Berrio funcionan a partir de entonces como sus padrinos. Son ellos quienes consiguen finalmente la dote de tres mil pesos que era requerida para que Sebastiana Josefa ingresara al noviciado del convento de monjas clarisas de San Juan de la Penitencia, lo cual sucede el 19 de julio de 1744, cuando Sebastiana tiene ya 35 años. Tras haber cumplido los dos años reglamentarios de noviciado, Sebastiana profesa finalmente en este mismo convento como monja de velo negro y coro el 3 de julio de 1746, con el nombre de profesión de Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad. En San Juan de la Penitencia permanece hasta su muerte ocurrida el 4 de octubre de 1757, a los 48 años.

Es ya como monja de velo negro y coro en el convento de San Juan de la Penitencia, es decir, en sus últimos años de vida, que uno de sus confesores, fray Miguel Lozano, le pide que escriba una serie de cartas en las que la monja cuente su vida material y espiritual. La petición seguramente estuvo motivada por las experiencias espirituales contadas por la

una línea genealógica debido a la escasa información existente sobre los padres de Sebastiana.

monja durante la confesión oral. Esos escritos son los que conforman el primer texto de análisis de este trabajo. Juntos forman un *corpus* de 60 cartas y una serie de poesías escritas también por la monja. Por desgracia, el original ha desaparecido junto con el archivo conventual de San Juan después de la exclaustación y demolición de la iglesia y el convento en 1863, y la construcción de la iglesia del Buen Tono en su lugar (Curiel, 1995, 594). Disponemos, sin embargo de una copia de las cartas y los poemas, la cual forma parte de la colección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México en un volumen con el número 1793. Éste consiste en una transcripción en varias manos de los nueve cuadernos de la monja y consta de 362 cuartillas en folios numerados por ambos lados y encuadernados en pergamino. En el primer folio del manuscrito, a manera de título, se lee: *Cartas en las cuales manifiesta a su Confesor las cosas interiores y exteriores de su vida la V. M. Sor Sebastiana Josefa de la S. S. Trinidad, Religiosa de Velo Negro del Convento de S. Juan de la Penitencia de la Ciudad de México. Falleció el día 4 de octubre del año 1757*. En una nota pegada a la cara interna de la portada del volumen encontramos la siguiente información sobre el original del que se transcribió: “En el año 1760 mez de Noviem[bre] 13 Recibi del M[uy] R[everen]do P[adre] Fray Miguel de Maya Religioso descalzo de N. P. San Francisco nueve quadernos y otros papeles que todos tocan a lo que escribio la R[everen]da M[adre] sor Sebastiana: y porque conste lo firme en dicho mez y año. sor Anna de San Bernardino. Abadesa”.

Con estos datos se puede reconstruir la historia del texto. Los nueve cuadernos a los que se refiere la nota adjunta a las *Cartas*, o al menos algunos de ellos, seguramente quedarían a la muerte de Sebastiana en posesión de fray Miguel Lozano, su confesor en esos momentos y destinatario de las cartas. De la lectura del sermón fúnebre pronunciado en sus exequias se infiere que los cuadernos escritos por Sebastiana fueron conocidos y

utilizados por Ignacio Saldaña, predicador encargado del sermón, a escasos dos meses de la muerte de la monja. La muerte de Miguel Lozano, ocurrida en 1758, es decir un año después que la de Sebastiana Josefa (Ibsen, 1999, 191), ocasionaría que los cuadernos fueran a parar a manos del hermano biológico de la monja, fray Miguel de Maya, y que en este caso no fuera el confesor el encargado de escribir la biografía de la monja virtuosa. Es Miguel de Maya quien se encargará de que se haga, en el convento de dieguinos en el que profesó, la copia manuscrita de las cartas de la que disponemos, para después regresar los cuadernos originales al convento de San Juan de la Penitencia muy probablemente a instancia de las mismas monjas de éste. El mismo interés que llevó a Miguel de Maya a encargar que se hiciera una copia exacta de las cartas⁷ lo llevaría años más tarde a proporcionar esa copia e información oral sobre la monja al encargado de realizar la biografía de Sebastiana, fray Eugenio Valdés. Sabemos que la copia que poseemos de las *Cartas* fue la misma que utilizó Valdés para la redacción de la biografía gracias a las marcas en forma de cruz que introdujo en ciertos pasajes del manuscrito, los cuales coinciden exactamente con los fragmentos citados de las *Cartas* en la biografía. Las glosas al margen que encontramos en la copia de las *Cartas* indicando el tema de algunos pasajes muy probablemente sean del mismo Valdés o bien de Miguel de Maya⁸.

Nos encontramos entonces ante la conservación de un texto que surgió de la relación entre confesor y monja penitente, pero que además tiene la característica de ser el

⁷ Podemos tener una cierta seguridad sobre la exactitud del traslado de las cartas por las marcas textuales que hay en la copia: después del traslado de tres o cuatro cartas se encuentra siempre la firma del que trasladó y la de un revisor que certifica que éstas concuerdan con el original.

⁸ Con respecto a los poemas que hemos mencionado como incluidos en el manuscrito, sabemos que el lugar de éstos no era el que ahora tienen en las cartas por las notas de los transcritores. Tal vez estuvieran sueltos dentro de los cuadernos de la monja y los que transcribían, al encontrarlos, decidían copiarlos en los espacios libres que la transcripción de las cartas ofrecía. Aunque los poemas no entrarán en el texto de análisis de este trabajo por no ser textos narrativos, he considerado pertinente incluirlos como un apéndice que complete la

medio de expresión literario de las experiencias espirituales de Sebastiana Josefa. Tal vez esas sean las dos determinantes más importantes de las *Cartas* de Sebastiana: su condición histórica como texto de confesión escrito bajo mandato y su condición literaria de texto que mezcla lo autobiográfico y lo místico. Estas condiciones de las *Cartas* y el género al que pertenecen les da un carácter híbrido que hace difícil escoger una denominación que los defina. Mientras que los historiadores se han inclinado más a utilizar los términos de autobiografía espiritual o simplemente autobiografía para los cuadernos de monjas, los críticos literarios han notado que detrás de esos papeles autobiográficos hay más intenciones que las de contar la propia vida y han propuesto términos como “*autohagiography*” (Ibsen, 1999, 62) para designar a este género híbrido lleno de intenciones veladas. Su indefinición como género literario y las peculiaridades que presentan, hacen conveniente describir a partir de las características de una sola de estas obras las generalidades del conjunto. Para el análisis y descripción de las *Cartas* de Sebastiana Josefa es necesario considerar en primera instancia su forma epistolar y sus condicionantes históricas, y posteriormente sus características como texto místico y autobiográfico.

La posición de la monja como penitente ante el confesor que la interroga la coloca, como escritora, en una situación muy particular que genera varias paradojas en el texto y su discurso. Es necesario considerar que la relación en la que se produce el texto que estamos describiendo implica una serie de jerarquías sociales, de género y religiosas. Una monja escribiendo una confesión autobiográfica por mandato se encuentra, en cierta forma, sometida y vigilada por el confesor que la ha pedido. Como ha señalado Michel Foucault

visión de la escritura de Sebastiana. Los poemas se encuentran en el tercer apéndice, junto con su ubicación en el manuscrito de las *Cartas* y las notas de los transcriptores.

con respecto al discurso confesionario, los papeles entre el emisor del texto y el receptor del mismo están intercambiados, ya que el poder de decisión sobre el texto y la parte activa de juicio se encuentran del lado del receptor y no del emisor (Foucault, 2000, 79). En nuestro caso es el confesor Miguel Lozano quien ejerce una autoridad implícita sobre Sebastiana como autora, produciendo la primera paradoja que a su vez producirá una serie de condiciones de escritura y características textuales que se pueden encontrar solamente en los cuadernos de monjas.

Una primera consecuencia producto de esta relación confesor-penitente es que el texto de las monjas es a menudo un texto escrito a contra voluntad y en condiciones poco propicias para la escritura. El ejercicio de la confesión escrita es tomado a menudo por las monjas como una continuación de la penitencia en la que se ven obligadas a recordar sus más mínimos pecados, por lo que el acto de escribir se convierte en sufrimiento constante. En el caso de Sebastiana esta falta de voluntad y dificultad para escribir está expresada recurrentemente en casi todas las cartas. En el inicio de la séptima carta, por ejemplo, se lee: “Dulce Jesús, es posible que padezca tantas ansias, y para mayor tormento me mande la obediencia que escriba, y que lo haga yo a fuerza, y con desconsuelo tanto, que mejor tomara padecer un tormento, que tomar la pluma y más experimentando tanto susto y embarazo, que poniéndome a ello ni el papel ni la tinta servía sólo para mancharme” (49). A las múltiples quejas de la monja por las molestias que la escritura le produce hay que agregar, para entender el carácter de penitencia de esta actividad, las condiciones en que las cartas eran escritas: durante la noche, en las horas de insomnio que Sebastiana pasaba voluntariamente en el coro de San Juan, entre una penitencia de sangre y otra, y a la luz de una vela que a menudo decidía dejarla a oscuras. Esta forma de escritura como penitencia era a veces acentuada por el confesor mismo. En el caso de sor María de San José, monja

recoleta de Santa Mónica en Puebla, el confesor le pide que escriba todo el tiempo, noche y día, permitiéndole una hora solamente de sueño (Santander y Torres, 1725, 164).

Una segunda paradoja se genera en la producción de estos textos si consideramos que, a pesar de la carga que representaba para algunas monjas, la orden de escribir los hechos de su vida interior y exterior funcionaba para todas como una autorización para desarrollar literariamente sus experiencias vividas, especialmente la experiencia de los sentidos. A la libertad de acción intelectual que existía dentro de los conventos, se sumaba entonces esta nueva autorización. Como han notado Arenal y Schlau: "A new emphasis on indirectness in references to sex, and the requirement of total confession, actually expanded the nuns' possibilities for expression. They participated in something quite different from the men, who, in an intensification of Agustinian tradition, hunted down and expunged sensuous desire. Women, instead of engaging in self-examination and abnegation in relation to sex as they had done before becoming nuns, created, interpreted, and translated sex into religious discourse" (Arenal y Schlau, 1989, 11). Mientras que la escritura de las experiencias sensitivas genera un discurso místico que se describirá un poco más adelante, la exigencia de confesión general por escrito libera a la monja en cierta medida de esa *anxiety of authorship* (Arenal y Schlau, 1989, 14) que producía la represión social de la mujer novohispana ante sus experiencias sensuales y ante la escritura y expresión de las mismas. Así, a pesar de las constantes quejas por la petición de escribir, Sebastiana Josefa da rienda suelta en sus cartas a la escritura de visiones y sensaciones que en cualquier otro ámbito novohispano hubieran sido inaceptables.

Esta libertad para escribir, sin embargo, puede resultar un tanto engañosa, ya que la autorización es concedida bajo la condición implícita de que lo escrito será juzgado y analizado por el confesor con la intención de discernir si las experiencias de la monja caían

a uno u otro lado de la delgada línea que separaba la santidad de la herejía. Ese juicio que hacían los confesores sobre los textos y que llevó a monjas como la carmelita Isabel de la Encarnación a sufrir exorcismos por ser considerada posesa y no obsesa (Ramos Medina, 1997, 167), motivó que los escritos de las monjas no estuvieran en libertad absoluta, sino que desarrollaran una velada intención defensiva dentro de su discurso. Como ha notado Alison Weber, “the dual requirements of confession and defense –of obedience and self-assertion –are paradoxical; they constitute an autobiographical double bind [...] The double bind is not a difficult choice, but the illusion of choice within a relationship. The alternatives are illusory because they exist on different logical levels” (1985, 211-212). Esto que Weber nota en el *Libro de la vida* de Santa Teresa como determinante de la escritura puede hacerse extensivo a los textos de las monjas novohispanas: al mismo tiempo que se les otorga una autorización para escribir con libertad sus experiencias de vida interior y exterior, se les amenaza con la condición implícita de ser juzgadas en cada una de sus palabras, creándose así ese *double bind* por estar la autorización y la restricción en dos niveles lógicos diferentes. Esta condición de libertad aparente hace surgir en los textos de las monjas estrategias discursivas muy particulares que se analizarán sobre el texto de Sebastiana en el siguiente capítulo. Kristine Ibsen, en uno de los trabajos más recientes sobre la escritura autobiográfica femenina se aproximó a esta idea diciendo: “because she could not confront her confessor directly, a female confessant’s contestatory agency is often glimpsed only through silences and tensions in the text”. (1999, 30)

En las *Cartas* de Sebastiana Josefa encontramos todas esas paradojas generadas por la condición de epístola confesional del texto. Al mismo tiempo que en sus cartas da rienda suelta a su talento oculto para describir situaciones reales e imaginarias y para recrear todo el mundo sensitivo de una monja mística de clausura, mantiene una constante

queja en todos sus textos por la molestia que le ocasiona tener que escribirlos, en parte porque realmente están escritos a contra voluntad, y en parte porque esa queja es la precaución de afirmar que eso que escribe no proviene de su voluntad. Una constante reiteración por parte de la monja en la incapacidad para escribir debida a la bajeza de su persona, funciona también como artificio retórico para protegerse: cualquier falta en cuestión de moral o de incumplimiento de la doctrina caerá más en el terreno de la humildad que en el de la falla.

Una vez contextualizado el texto con respecto a “lo que es”, es decir, como epístola confesional, es necesario hacerlo en razón de “lo que cuenta” y enfrentarnos a la segunda condición del texto como escrito autobiográfico y místico. El requerimiento de escribir la vida dentro de la confesión general incluía para la monja tanto los hechos cronológicos que la habían llevado a profesar y su vida en el convento, como los sucesos de su vida interior, es decir, sus vivencias espirituales. Este doble requerimiento de contenido provocó en el discurso narrativo de los textos una serie de particularidades. Por una parte hay en los cuadernos de monjas un discurso de autorrepresentación que recupera desde el presente narrativo una serie de hechos biográficos, pero por otra hay un discurso místico que recrea hechos sensibles e imaginativos de su experiencia en contacto con lo divino, y que funciona como filtro a través del cual se interpretan los hechos biográficos. Este doble carácter del texto sitúa a la narradora en el punto medio de dos perspectivas: la de ella ante los hechos del mundo terrenal y la de ella ante su relación con el mundo divino.

Las *Cartas* de Sebastiana Josefa, como las de la mayoría de las monjas escritoras, se enfrentan a la tarea de conciliar esas dos perspectivas en un mismo discurso narrativo. A menudo el equilibrio que se encuentra entre ambas es más bien una mezcla en la que el mundo cotidiano se diviniza y el mundo divino se expresa mediante los hechos de la vida

diaria. Si pusiéramos en una balanza las dos perspectivas en los textos de Sebastiana, ésta se inclinaría, sin duda, hacia la representación y escritura de su mundo interior, hacia sus experiencias místicas y la divinización de los hechos de su vida. Para explicar adecuadamente la fusión de estas dos perspectivas en las *Cartas* de Sebastiana Josefa es necesario ubicar el lugar de la autobiografía de mujeres religiosas dentro de la cultura femenina novohispana y describir su relación con la tradición literaria a la que pertenecen.

Las mujeres novohispanas crecían en un ambiente en el que la imagen máxima a la que aspiraban era la de una Santa Teresa o una Santa Rosa de Lima. Escuchaban o leían historias de santos y vidas de monjas que, como ya hemos dicho, no eran precisamente tratados teológicos sino compendios de virtudes que hacían asequible a la población algunas notas de la doctrina y la mística cristianas. El ambiente religioso y milagrero de la Nueva España, aunado a las expectativas sociales de la mujer y esa condición barroca en la que “la gente está dispuesta [...] a esperar efectos mágicos, hechos extranaturales que le traigan alguna esperanza o la confirmen en su pérdida de ella” (Maravall, 2000, 462), hizo que algunas mujeres, específicamente las que tenían una fuerte vocación religiosa o se encontraban en una posición social marginal, fueran muy propensas a desarrollar una vida espiritual llena de visiones, tormentos del demonio y demás experiencias místicas y mágicas. Las mujeres novohispanas se ven inmersas así, además de en los múltiples casos de monjas místicas, en otros fenómenos pseudomísticos que caen dentro del rango de la herejía, aunque colindan con los de las monjas por el discurso que producen y las experiencias de acercamiento a lo divino.

Varios casos pueden ser mencionados como ejemplos. Los “alumbrados” novohispanos, quienes importaron de España una doctrina que tenía “como fundamento la idea de la contemplación pura y el aniquilamiento, según el cual el alma abismada en la

infinita esencia, perdida su personalidad, llega a un estado de perfección que le hace irresponsable de los pecados” (Jiménez Rueda, 1946, 139), involucraron a un gran número de mujeres en sus prácticas, como lo muestran los archivos de inquisición que se ocuparon de los casos. También tenemos noticias de mujeres que creían o fingían tener una habilidad especial para mantener comunicación con lo divino. Tal es el caso de la beata María Lucía Celis, quien bajo la dirección espiritual de fray Antonio Rodríguez Colodrero llegó a un grado tal de penitencia y comunicación con lo divino que la Inquisición decidió intervenir para juzgar la veracidad de sus prácticas y palabras escritas en un “diario íntimo”. Lucía Celis fue catalogada finalmente como beata embaucadora (Peña, 2000, 59). En el caso del fingimiento también hay ejemplos célebres como el de las hermanas Romero, Nicolasa, Josefa de San Luis Beltrán, Teresa de Jesús y María de la Encarnación, quienes en una casa situada a unos pasos de las cárceles secretas del Santo Oficio, montaban con cierta regularidad un espectáculo de trances, comunicación espiritual y rescate de almas del purgatorio que les dejaba ganancias no poco sustanciosas (Jiménez Rueda, 1946, 164ss). Aunque en extremos opuestos de la fe, los casos de beatas crédulas y de fingidoras por vocación comparten tanto el discurso que producen como el hecho de ser un medio para adquirir cierta notoriedad y poder dentro de la sociedad, privilegios difícilmente accesibles a las mujeres novohispanas de otra forma que no fuera la nobleza de sangre o la comunicación con lo divino.

En la lista de mujeres involucradas en fenómenos sobrenaturales, las brujas y hechiceras ocupan un lugar especial por guardar con las monjas una relación de extremos que se tocan. Situadas en los límites de la herejía y la santidad las brujas y las monjas novohispanas manejan una serie de experiencias análogas en cierto sentido. Los vuelos nocturnos, los trances visionarios y las facultades para entrar en las conciencias que las

brujas tienen resultan el reverso obscuro de las traslaciones, las visiones y las virtudes predictivas de las monjas. Beatas embaucadoras o fingidas, iluminadas, brujas y monjas producen una serie de documentos, inquisitoriales y conventuales poblados de personajes divinos y llenos de descripciones de experiencias de los sentidos.

Dentro de este espectro de experiencias femeninas novohispanas las monjas y sus textos ocupan un lugar privilegiado pero no aparte, sino en relación constante con todas ellas. Por una parte el convento y la situación de la monja la autorizan para las experiencias místicas por haber consagrado su vida a la religión, por la expectativa que la población tiene sobre ella y por ser su cuerpo enclaustrado un lugar en el que se desarrolla la lucha entre el bien y el mal para la expiación de los pecados propios y ajenos. Por otra, la monja no deja de situarse en un lugar mágico y marginal en el que, como todas las demás mujeres, produce un discurso de lo sobrenatural que será juzgado por la sociedad y la iglesia.

Además del ambiente religioso novohispano que provee una gama de experiencias místicas femeninas como las que hemos mencionado, hay que tomar en cuenta, para describir los escritos de monjas como Sebastiana Josefa, su relación con la tradición literaria de la hagiografía y la autobiografía de monjas como Teresa de Jesús. La amplia difusión que tuvieron las obras hagiográficas en España y Nueva España tuvo efectos notables sobre las monjas escritoras. La literatura hagiográfica, constituida por textos medievales como la *Leyenda dorada* y textos renacentistas de vidas de santos, modeló un prototipo de santidad en la cultura de la sociedad española y novohispana. Para las mujeres dedicadas a la religión esos textos ejemplares y las autobiografías escritas por monjas que las antecedieron no sólo generaron un modelo de personaje literario, sino también un modelo práctico cuyos pasos marcaban un sendero hacia la santidad propia. Una fusión entre literatura y vida real se va dando, así, en las vidas de las monjas al imitar a un

personaje literario desde mucho antes de comenzar a escribir sus autobiografías. Una segunda fusión de este tipo se da al escribir las monjas sus autobiografías, las cuales mantienen un intercambio de discurso tanto con todas las obras del mismo tipo que les anteceden como con la literatura hagiográfica. Este intercambio de discurso ocasiona que la autora construya su autorrepresentación no solo con su propia experiencia sino con una serie de préstamos tomados de este tipo de obras, conformando lo que Kristine Ibsen ha llamado *autohagiography* (Ibsen, 1999, 62). La utilización de éste término para designar a las autobiografías místicas presenta, sin embargo, varios problemas. Afirmer que lo que escribían las monjas era una autohagiografía implica que ellas mismas se consideraban santas y que estaban cometiendo un acto que violaba muchos de los principios religiosos que daban sentido a su vida espiritual. El término, por lo tanto, no puede funcionar mas que en un reducido ámbito de la crítica que no abarca la perspectiva histórica de los textos.

La vida de Sebastiana Josefa, además de ese trajín para convertirse en monja, estuvo siempre llena de una intensa espiritualidad muy al estilo de la época. Su situación como escritora y las características de sus textos son ejemplos de la situación de las monjas al momento de escribir y de las características del género de los cuadernos de monjas. Sebastiana comienza a escribir sus *Cartas* en los últimos años de su vida, por lo que la narración de los hechos biográficos es más bien un recuento a distancia de la vida que dejó fuera del convento de San Juan al que ingresa a los 35 años. Ella misma expresa en sus *Cartas* ese carácter de recuperación mediante las siguientes palabras: “lo que me mortifica y me llena de temor es decir cosas que tenía olvidadas y no son para mi grosero estilo” (p. 61). Debemos sumar a ese carácter de recuperación de los hechos su situación como monja y como mística para entender los fundamentos de su autobiografía. La entrada al convento representaba para la monja estar muerta para el mundo al que no volvería a ver. Era una

especie de muerte en vida muy semejante a la situación desde la que los autores místicos escriben sus textos. Michel de Certeau ha descrito esa situación del místico como la de “l’absent qui n’est plus au ciel ni sur la terre, habite la région d’un étrangeté tierce (ni l’un ni l’autre). Sa ‘mort’ l’a placé dans cet entre-deux. À titre d’approximation, c’est la région que nous désignent aujourd’hui les auteurs mystiques” (Certeau, 1982, 10). Es desde esa situación de una ausencia doble, la del convento y la de la mística, que Sebastiana Josefa se da a la tarea de relatar su vida pasada.

Al analizar las *Cartas* desde la situación de la monja entenderemos mejor el orden que guardan y los motivos que conforman su estructura. En el primer trabajo en el que fueron mencionadas, Josefina Muriel expresó la siguiente opinión sobre ellas y las intenciones de su autora: “con gran repugnancia se vio obligada por obediencia a escribirlas, mas como no tenía interés alguno, lo hizo sin orden para que no se entendiese lo que relataba” (Muriel, 1995, 203). Esta opinión importaba una incomprensión total de la situación de la monja como escritora y de las características de los escritos en cuanto a texto literario. Al tomar en cuenta que Sebastiana Josefa escribía desde ese lugar ambiguo arriba descrito, desde su ausencia en el mundo, entendemos mejor el poco interés que podía tener para ella realizar una reconstrucción minuciosa y cronológica de los hechos de su vida frente a la importancia y la necesidad de relatar las experiencias místicas y angustiantes que le daban sentido a su existencia. El aparente desorden de las *Cartas* se convierte en un orden comprensible si tomamos en cuenta que están escritas en función de la descripción minuciosa de la vida interior de la monja, de las experiencias sensoriales a través de las cuales mantiene un contacto directo con lo divino, es decir, desde su situación como mística ausente del mundo en el que sus lectores, contemporáneos o actuales, viven. Es desde esa posición que la autora recupera los hechos de su vida pasada, por lo que no se puede

esperar un estricto orden cronológico de estos en el texto, sino más bien una recuperación de ellos como forma de explicar o justificar su situación espiritual en el momento de la escritura. Es también desde esa posición desde donde Sebastiana construye su representación autohagiográfica: la de un personaje lejano cuando se trata de los hechos de su vida y la de una mística que existe como un estado espiritual presente y no como un personaje producto del devenir histórico.

Así, cada carta empieza, antes que con la atención al confesor al que van dirigidas, con una advocación a uno o varios personajes divinos como Cristo, la Trinidad o la Virgen. La primera carta, por ejemplo, inicia de la siguiente manera: “Mi señora María Santísima a de enseñarme para que haga lo que me manda la santa obediencia” (1). El discurso que desarrollan las *Cartas* no es propiamente un discurso narrativo cronológico sino un discurso que vuelve constantemente sobre una serie de motivos como la angustia que genera en la monja la situación que padece el místico al estar atado a un cuerpo que le impide acercarse por completo a lo divino, la denigración de la propia persona que Sebastiana practicaba al haber hecho el voto de considerarse como la más ruin e insignificante de todas las criaturas, y la manía adquirida desde joven de permanecer en el coro en penitencia y oración durante gran parte de la noche. Dentro de este discurso reiterativo que conduce y organiza todas las cartas se encuentran insertos algunos pasajes en los que se narran hechos de su vida, y pasajes narrativos y descriptivos en los que la monja cuenta muchas de sus experiencias místicas como visiones y ataques del “enemigo”. En el carácter de los hechos de su vida que cuenta se puede notar una clara tendencia hacia un sólo tipo de acciones: las que tienen que ver con su vida religiosa o las que son susceptibles de ser interpretadas por la monja como partes de su vida espiritual. Nunca cuenta, por ejemplo, nada sobre su familia o su lugar de nacimiento, ni menos aún de su

ascendencia, porque eso es parte de lo que la monja ha perdido al morir ante el mundo; como si junto con esa muerte hubiera querido perder la memoria de las cosas de las que se ausenta. Recupera, sin embargo, hechos como su primera llamada a la religión después de escuchar el sermón de fray Antonio Margil, su entrada a San Miguel de Belem, su salida de Corpus Christi para entrar posteriormente a San Juan de la Penitencia y otros pasajes relativos a su vida como religiosa. Cuando relata hechos de su vida de infancia o anécdotas de su vida cotidiana en Belem es para relacionarlos con experiencias espirituales que ha vivido o para expresar mediante ellos algún fenómeno que interpreta como una gracia de Dios hacia ella. Por ejemplo, en la carta trece nos cuenta:

No tengo palabras, ni soy capaz de poder alabar las grandezas, que usa tan Divino Enamorado, vida de mi Alma, sacandome de tantos peligros; fortaleciendo mi flaqueza, infundiendome animo, y fuerzas, para hacer lo que me ha dado ha entender; y sin saber como, se ha echo, y no se han sabido, pasandome a mi sola, como sabe V. P. que me ha servido de consuelo, como Dios lo hace: y assi, siendo de pocos años, havia una ventana, que asomaba a una asequia, que pegaba la agua a la pared, sin haver cosa de defensa: Yo me salia por dicha ventana, teniendome de las piedras, que hallaba desencaxadas, y en ellas ponía los pies: assi andaba con evidente peligro de caer dentro del agua, y ahogarme, sin que me pudieran sacar, que no havia quien me viera, que solo así lo podia hacer; y siempre que me bolbia ha entrar, me asustaba de ver, como podia haverme caído en el agua. La causa de no bolberlo hacer fue por meterme en una canoa basia, con otra chica: ando la canoa por donde la llevaba la corriente del agua, y acercandome a el bordo, se bolteo de lado y me echo fuera, que ya me haogaba; y con el peso de la ropa, que estaba empapada, no podia salir: con esta congoxa, me agarre del bordo, y me sacaron. Cosa de admiracion, que solo Dios me saco de tan mortal peligro. [...] Todo lo debo a la a la providencia de tan buen señor, y de mi Dulcissima Madre Maria Santissima, que en todo me favorece; que si todo lo que me ha pasado se pudiera escribir, fueran necesarios muchos quadernos (149, 150).

Aunque las *Cartas* de Sebastiana están determinadas por completo por la narración y la descripción de su vida espiritual y sus experiencias místicas, podemos encontrar en ellas ejemplos frecuentes que las vinculan a la tradición hagiográfica y a los textos autobiográficos de otras monjas célebres que guardaron un orden cronológico en sus historias. Como ya hemos dicho, historias paradigmáticas como la del *Libro de la vida* de Santa Teresa proveían a las mujeres religiosas de un lenguaje y un repertorio de imágenes

susceptibles de ser reutilizadas y renovadas con el fin de expresar las experiencias propias. Sebastiana recupera estos tópicos a menudo en el momento de recapitular algunas de sus experiencias místicas. Un ejemplo claro de esta reutilización se encuentra en la forma en la que Sebastiana cuenta una visión de Dios mediante el tópico de la claridad y la luz. La describe de la siguiente manera:

Recevi consuelo, y alientos, en lo interior, de ver la hermosura, y alegría del Divino rostro, que me daba a entender el gusto, que le daba mi Alma. Estaba todo, como un bellissimo cielo de luz (que no se como diga, que me hallo confusa y no acierto, como compararlo) era la luz mejor, que la de el cielo, como resplandesiente nube; y en ella estaba la Divina Magestad de soberana hermosura. [...]Ala en lo mas profundo y secreto, me parece, que monstro Dios mi Alma en la forma, que la vi, no cabe en mi baxesa, que lo pueda decir, ni lo entiende mi ignorancia; porque es cosa diferente de lo que por aca vemos (164).

La comparación con el texto de Santa Teresa que describe una experiencia semejante hace clara la relación entre los textos:

Si estuviera muchos años imaginando cómo figurar cosa tan hermosa, no pudiera ni supiera, porque excede a todo lo que acá se puede imaginar, aun sola la blancura y resplandor. No es resplandor que dislumbre, sino una blancura suave y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa, ni la claridad que se ve para ver esta hermosura divina. Es una luz tan diferente de la de acá, que parece una cosa tan dislustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querían abrir los ojos después (Teresa de Jesús, 1986, 365).

Esta reutilización de motivos y de estructuras narrativas en la escritura de las confesiones autobiográficas de las monjas es lo que da lugar al género híbrido de la autobiografía mística, en el que la autora construye su autorrepresentación siguiendo algunas pautas de modelos literarios hagiográficos y da con ello, tal vez inconscientemente, un primer paso hacia la construcción literaria de una imagen de santidad.

Para continuar con la descripción de las *Cartas* de Sebastiana Josefa es necesario aislarlas en su carácter de texto místico y analizar las consecuencias ocasionadas por este carácter en su escritura. Hemos visto que la balanza del contenido en las *Cartas* se inclina hacia la mística, es decir, hacia la narración y descripción de los hechos sensibles e

imaginarios mediante los cuales Sebastiana mantiene un contacto directo con lo divino. Ese discurso de los sentidos que desarrollan los textos místicos es un punto de inflexión en el que se encuentra al mismo tiempo su autoridad y su punto débil ante la crítica y el sojuzgamiento de las autoridades eclesiásticas. Los textos místicos, al privilegiar una experiencia puramente subjetiva como lo es la de los sentidos y la percepción extrasensorial del conocimiento divino, adquieren una autoridad incuestionable en cuanto a la veracidad de sus fuentes, ya que no existe una prueba exterior y objetiva con la cual se pueda refutar dicha experiencia. Al mismo tiempo, la base subjetiva de la experiencia mística la vuelve sospechosa ante la teología cristiana que explica la doctrina mediante argumentos lógicos.

Como ha notado Jean Franco con respecto a las autobiografías de monjas, esa autoridad de la experiencia subjetiva tiende a poner a los textos fuera de la autoridad del clero (Franco, 1989, 8). Sin embargo, si tomamos en cuenta las condiciones de juicio que el confesor ejercía sobre los textos de su monja penitente, veremos que esa autoridad de las visiones y demás experiencias místicas se encuentra en el texto en constante pugna con la autoridad que las juzga. Esta pugna por el poder y la autoridad se resuelve en una tensión constante que puede ser fácilmente detectada en el texto: en cierta forma la credibilidad de las experiencias de la monja depende mucho de la habilidad que ésta tenga como escritora para recrear mediante un lenguaje por traslado sus experiencias sensitivas y extrasensoriales, por lo que a menudo estos textos se encuentran llenos de descripciones minuciosas de sensaciones y percepciones que pueden llegar a ser escalofrantes. No deja de haber una paradoja más en la pugna entre la mística y la teología que la juzga; como ha notado Michel de Certeau, “[The mystic text] is at the same time *beside* the authorized institution, but outside it and *in* what authorizes that institution, i.e., the Word of God. In such a discourse, which claims to speak on behalf of the Holy Spirit and attempts to impose

that convention on the addressee, a particular assertion is at work, affirming that what is said in this *place*, different from the one of magisterium language, is the *same* as what is said in the tradition, or else that these two places amount to the same” (Certeau, 1986, 93).

La manera que tiene Sebastiana de llegar a ese lugar es a través de la experiencia subjetiva. La narración de sus experiencias místicas comienza siempre por la descripción de una sensación o de un arrobamiento de los sentidos que la conducen al resto del trance. Por ejemplo: “fue sentir cerca de mí dos o tres pasos, pero tan espantosos que no se como me quede, que me sofocaba” (98); o: “Serían como las doce de la noche que estando hincada rezando me postre, se fueron entorpeciendo los sentidos quedandome tan fuera de mí que me halle como en una casa grande, donde había algunas personas...” (179). Las visiones están expresadas también por medio de sensaciones vinculadas a imágenes, como si la imagen se interpretara por medio de la sensación que produce en la monja. Sin embargo, Sebastiana está consciente de que el lenguaje por traslado que utiliza no es suficiente para dar expresión a sus experiencias, de que esa descripción de sensaciones no es más que un medio limitado para expresarlas: “Bendito sea que es tanto lo que mi alma conoce y entiende que no se pueden decir con las palabras que usamos tan admirables grandezas” (170). Así, por medio de esta nueva tensión de escribir lo intangible, Sebastiana va construyendo en sus *Cartas* un discurso que aproxima al lector a ese lugar ambiguo de la mística mediante la reconstrucción de su mundo sensorial y espiritual, un mundo situado en la angustia y la inconformidad permanente.

Por último, es necesario hacer algunas consideraciones sobre la personalidad de la monja y su relación con el confesor. Por medio del texto de Sebastiana es posible descubrir muchas cosas sobre su personalidad. Sin cuestionar la veracidad de sus experiencias espirituales, se pueden distinguir en ella ciertos rasgos esquizoide y maniaco asociados a

la forma en que ella se describe y a la forma en que se desempeña en el convento. Más allá de los métodos para imaginar constituidos por textos de ejercicios como los de San Ignacio de Loyola que apelan a la excitación de los sentidos para alcanzar el contacto con lo divino, Sebastiana presenta varios síntomas de manía como la repetición exagerada de actitudes que van más allá de la penitencia. Son ejemplos de manía su insistencia por permanecer durante toda la noche en el coro sin dormir y de no comer mas que los desperdicios de otras monjas, acciones que practicó como formas de humildad durante casi toda su vida hasta el grado de minar su salud y ser éstas la causa de su muerte. En las descripciones de sus experiencias místicas también pueden advertirse algunos rasgos de esquizofrenia: la privación temporal de los sentidos, el escuchar voces y experimentar sensaciones tan reales de tormento que pueden dejarla sin sentido durante varias horas, etcétera. La frontera entre mística y desorden mental se vuelve confusa en muchos puntos de sus escritos. Lo más probable, como en el caso de muchas monjas místicas, es que un cierto grado de manía y esquizofrenia se vieran explotados e intencionalmente desarrollados al extremo por las rigurosas penitencias y los ejercicios espirituales que Sebastiana practicó durante toda su vida, disparando así las posibilidades imaginativas y sensoriales que éstos podían ocasionar. El claustro, el arte religioso que rodeaba a las monjas y su vida cotidiana sin duda también ayudarían a intensificar cualquier tendencia hacia el desorden mental. Sebastiana describe tres días de ejercicios en San Miguel de Belem de la siguiente manera: “Nos levantábamos a las quatro: se hacía disciplina común que eran tres todos los días: diferentes de abrojos, otra de ortigas, otra de puntas de acero, y baras de membrillo, y de sangre con pomas de vidrio, esta duraba una hora; y más los cilicios todos lo días y uno entero de ayate. Los ayunos todos los días diferentes: de yerbas amargas, y cosidas, de pan y agua; de semita y agua; y de no comer hasta hacer la colación de la noche y de una

vianda. Con corona de espinas y cilicio apretado. Incada para resar y con cilicio en las rodillas. Cruces en la lengua hasta echar sangre, y mordaza” (63). Las aspiraciones de la monja son otro disparador de éstos factores psicológicos. El siguiente deseo de Sebastiana resulta útil para explicarlo: “Oh como quisiera ser una Santa. Con que ansias me quisiera ver libre del pesado estorbo del cuerpo y de estos pensamientos mundanos, que me aturden sin provecho” (74). Esta situación de la monja mística la lleva a tener en ocasiones ideas suicidas y a practicar la penitencia como una forma de venganza contra el cuerpo enemigo.

A través de las *Cartas* también es posible atisbar algunas características de la relación entre la monja y su confesor. Toda relación confesional por escrito incluía un cierto grado de admiración del confesor hacia la monja, ya que la ordenanza de escribir se daba por considerar el confesor que la penitente poseía una vida de virtud superior a las demás o que sus experiencias espirituales eran extraordinarias y valía la pena tenerlas por escrito para ejemplo o para su evaluación. La confianza que la monja tuviera en el confesor constituía la contraparte de esa admiración. Algunas relaciones entre monja y confesor en las que la confianza era total podrían incluso parecer una especie de amorío espiritual que se acentúa si tomamos en cuenta que los textos contenían una buena ración de descripciones de los sentimientos y las sensaciones de la monja. En el texto autobiográfico de las monjas, el confesor tiene un papel de narratario explícito con varios privilegios. Es un narratario que juzga el texto y que ejerce sobre él poder de decisión y en ocasiones de organización. En el caso de Sebastiana descubrimos a este narratario y a la figura del confesor mediante algunos pasajes en los que se le menciona de forma explícita. En la carta treinta y dos se encuentra la siguiente revelación sobre la relación epistolar y personal que Sebastiana tenía en su confesión escrita con fray Miguel Lozano: “solo su mucha virtud me puede sufrir, tomando el trabajo de darme por escrito lo que yo he de ir escribiendo para

hacerme fácil y quitarme los temores que de hacerlo he tenido” (180). Mientras que la confianza de la monja se da siempre de manera explícita, la falta de ésta se descubre más bien a través de los silencios en el texto en lugares críticos que describen alguna anécdota autobiográfica o alguna experiencia espiritual. Nuevamente nos encontramos ante una tensión textual producida por el grado de confianza o desconfianza de la monja con su confesor; tensión que se relaciona directamente con aquella producida por la autoridad entre mística y teología, con la del discurso femenino y el juicio masculino sobre él y con las demás condiciones que determinan a este texto complejo tanto por lo que cuenta como por la relación de la que es producto.

El objetivo del análisis del discurso narrativo que se hará en el siguiente capítulo será desglosar las estrategias y las tensiones textuales que Sebastiana usó para escribir bajo las condiciones que hemos descrito, así como analizar cómo el predicador y el biógrafo reutilizan y modifican el discurso narrativo de la monja para crear los suyos con propósitos y estrategias diferentes.

B. La penitente paloma, sermón fúnebre

Si las otras Aves cantan; las Palomas, como
geroglyphico de la penitencia, siempre gimen.

-Miguel de Maya

Las exequias fúnebres de esa monja excepcional llamada Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad se practicaron el 21 de noviembre de 1757, casi dos meses después de su muerte ocurrida, como ya se dijo, el cuatro de octubre de ese mismo año. Según la descripción de su biógrafo, el día de las exequias

que acusaban de perezoso, por lo que parecía, que tardaba, desde las cinco de la mañana comenzó el tropel innumerable concurso a batir las puertas de la Iglesia, y Convento, aumentandose por instantes; de modo, que á las ocho de la mañana, no cabía la gente en la Iglesia, Sacristia, y Cementerio. [...] A las nueve y media, poco mas, ó menos comenzó con gravedad, pansa, y melodia á cantar la Vigilia la Sagrada Comunidad de la Observancia de el Convento Grande de N. S. P. S. Francisco. Concluida esta, se dió principio á la Missa, que cantó el R. P. Fr. Joseph Zariquei. [...] Y concluida esta, subió á el Pulpito el R. P. Fr. Ignacio Saldaña. [...] Dicho por el Orador eloquente el *Requiescat in pace*, se entonó el ultimo Responso, cuya Oracion cantó, vestido de Capa Pluvial, el M. R. P. Fr. Juan Moreyra, Ministro Provincial, que era entonces de la dicha Provincia de el Santo Evangelio (Valdés, 1765, 390-391).

Sobre el encargado de predicar el sermón fúnebre, Ignacio Saldaña, no tenemos más información que la que encontramos en la portada de la publicación que se hizo de dicho sermón al año siguiente, en la cual se lee: "*La penitente paloma o gemebunda maya, sermón fúnebre en las exequias, que el observantissimo Convento de San Juan de la Penitencia de México, hizo a su muy amada hija la venerable madre sor Sebastiana Josepha de la Santissima Trinidad, El dia 21 de noviembre del año pasado de 1757.* Dixolo el R. P. Fr. Ignacio Saldaña, de la Regular Observancia de N. S. P. S. Francisco, Predicador jubilado, y actual Custodio de la Custodia de S. Salvador de Tampico. Sacalo a luz, (a expensas de varios Bienechores) la solicitud, y cuydado de su Hermano el P. Pdor. Fr. Miguel Joseph de Maya, humilde Hijo de la Santa, y Descalza Provincia de San Diego de México, de la mas estrecha Observancia Regular de N. S. P. S. Francisco. Y lo consagra,

agradecido, a las Muy Reverendas Madres del sobredicho Convento de San Juan. Con las licencias necesarias: Impreso, en Mexico en la Imprenta de la Biblioteca. Año de 1758.”⁹

Este sermón de título emblemático fue impreso en un cuadernillo que consta de diez folios sin numerar y veintiséis páginas numeradas. En los folios sin número se encuentra la portada, una dedicatoria a las monjas del convento de San Juan escrita por el hermano de Sebastiana, fray Miguel de Maya, un grabado ornamental, tres pareceres escritos por fray Manuel de Mora, fray Juan Miguel de Alcaraz y fray Felipe Montalvo, y las licencias de ordinario. En las páginas numeradas se encuentra el texto del sermón escrito y predicado por Ignacio Saldaña, un epigrama y un soneto a la memoria de Sebastiana.

Como en el caso de las cartas, nos encontramos nuevamente con la figura del fray Miguel de Maya, hermano de Sebastiana, como el responsable de la conservación del texto, ya que fue él quien hizo las diligencias necesarias para que el sermón se publicara bajo el auspicio económico de “varios bienhechores” que muy probablemente fueron los mismos padrinos de la monja, los marqueses de Berrío, y las religiosas de San Juan. Sin su intervención es muy posible que este sermón que conforma el segundo texto de análisis de nuestro trabajo se hubiera perdido. A pesar de su importancia social y literaria en la Nueva España, los sermones a menudo desaparecían debido a su naturaleza efímera de textos destinados a la oralización dentro del contexto de una fiesta. La conservación de un sermón por medios impresos es signo de su trascendencia cultural, ya bien por la importancia de su autor o por la del asunto que trata. En el caso de *La penitente paloma*, la poca importancia del autor sugiere la mucha del texto y de su asunto.

⁹ Existen numerosos ejemplares de este sermón. La tirada seguramente sería bastante grande por ser éste un texto de difusión y de pocas páginas. El ejemplar con el que trabajé pertenece a la colección Lafragua de la Biblioteca Nacional con la clasificación: 1244. Se encuentra encuadernado junto con otros sermones y cartas

La penitente paloma es una hermosa pieza de oratoria barroca y un ejemplo típico de los sermones que se hacían para las exequias de monjas notables, los cuales incluían una breve semblanza de los hechos de su vida. Ese carácter biográfico del texto es lo que nos permite incluirlo dentro del proceso de composición de las *Vidas* de monjas como un segundo paso en la construcción de una imagen literaria de la santidad novohispana. En este sermón tenemos además la certeza de que el predicador Saldaña conoció las *Cartas* de Sebastiana, es decir, el primer texto del proceso de composición, por las repetidas menciones que de ellas hace en su texto. Al hablar de las virtudes de la monja nos dice, por ejemplo: “el deseo de que se arreglaran todos al arancel de la Justicia, y de la razón, mas es para leerlo en sus cartas, que para que padezca el desdoro de mis labios” (Saldaña, 1758, 3). A pesar de este reconocimiento del valor literario y moral de las *Cartas*, éstas nunca llegan a ser ofrecidas al lector novohispano como tales, sino sólo a través del texto del sermón y de la biografía, con las modificaciones e intenciones de sus respectivos autores.

El sermón que nos ocupa está compuesto según las normas de la oratoria clásica ciceroniana pasadas por el filtro de la *Retórica cristiana* de fray Diego Valadés. Está dividido en dos partes atendiendo a la forma en la que sería leído en la ceremonia, en la cual después de la lectura de la primera parte habría música y oración. El sermón inicia con un exordio que gira en torno al tema del llanto por la muerte de la monja. Saldaña comienza su discurso afirmando: “No es el llanto tan ajeno de la virtud que merezca la censura de la crítica. No son las lágrimas tan indecorosas a la constancia religiosa que sean culpables, las que vierten las Religiosas Virgenes de este Claustro” (Saldaña, 1758, 1). Tras esa afirmación y su respectivo desarrollo, introduce una serie de ejemplos que justifican las

pastorales con diferentes fechas y lugares de publicación en un grueso tomo encuadernado en pergamino, del cual ocupa los folios 379 a 402.

lágrimas de las monjas al haber perdido una religiosa cuyas virtudes pueden compararse con “las mas heroycas virtudes, que repartio liberal el Poder Divino, entre los mas claros Heroes y Heroynas del viejo, y nuevo Testamento” (2). Esa enumeración de virtudes constituye la narración o exposición del tema del discurso. Así, comparando a Sebastiana con personajes bíblicos por medio de las virtudes comunes, el predicador capta la atención de su público y crea una expectativa por saber más sobre la vida de esa mujer virtuosa, al mismo tiempo que su comprensión del dolor y el llanto que ha causado la muerte de la monja en sus compañeras capta la benevolencia de su auditorio. Con estos artificios retóricos termina la primera parte del sermón, volviendo al tema de las lágrimas en las últimas líneas al recordar los casos de Ezequiel ante la muerte de su esposa y de San Bernardo a la muerte de Malaquías.

La segunda parte del sermón comienza con un par de líneas del “Cantar de los cantares”: *Columba mea in foraminibus petrae: ostende mihi faciem tuam*. Las palabras bíblicas funcionan al mismo tiempo como una digresión y como un exordio que capta la atención de los escuchas y da el motivo para iniciar la argumentación del texto. Estas líneas bíblicas escogidas cuidadosamente son interpretadas por Saldaña como un llamado del esposo, Cristo, a la monja muerta. La comparación se establece en los siguientes términos: las palabras de la Biblia se interpretan como las palabras que dirige Dios o Cristo a la religiosa en figura de paloma. En la primera interpretación el predicador lee una llamada a entrar a la vida religiosa en el Convento, en las horadaciones de la piedra que se comparan con sus muros y sus celdas. Si las líneas se leen junto con el verbo en imperativo que les sigue en la Biblia, *veni*, entonces se puede interpretar también una llamada de Cristo para que la monja deje su recinto conventual en la hora de su muerte y se una finalmente con él, le muestre su cara. En palabras de Saldaña: “si lo primero dice la vocación de la V. M.

Sebastiana a la Casa de la Penitencia; si lo segundo, manifiesta, que generosa Paloma supo volar hasta hacer a su Esposo el manifiesto, que le pide de su rostro” (8). Además de los motivos lógicos que puede haber para comparar a una mujer religiosa con una paloma, el predicador establece la siguiente razón para la alegoría de su sermón: el apellido Maya de Sebastiana, además de ser el nombre de la hija de Atlante, deriva de una raíz hebrea; “el nombre *jam* de quien se deriva es equivoco a significar la Paloma y el Mar, [...] y no menos significa Maya una Paloma, que un Mar amargo. [...] Significación, digo, que nos trae al conocimiento de que nuestra V. Defuncta es la verdadera Maya, o gemebunda Paloma, que penitente pudo anegarse en el amargo Mar de lagrimas” (Saldaña, 9).

El desarrollo del sermón consiste en la narración de algunos hechos de la vida de Sebastiana que se van interpretando y entretejiendo con la alegoría inicial que acabamos de explicar. El interés del discurso se sitúa en la narración de los hechos biográficos de la monja sólo para su utilización como ejemplos, por lo que en el texto encontramos una doble narración intercalada de pasajes bíblicos y biográficos cuyo hilo conductor no es la narración ni de unos ni de otros, sino la comparación que se puede hacer entre ambos a partir de la alegoría de la paloma llamada por el esposo. El predicador mismo reconoce que la reconstrucción histórica no es el sujeto de su sermón, y que el recuento de esa vida de virtudes y visiones “*assumpto mas es para lo difuso de una Historia, que para lo conciso de un Sermon*” (5). Así, los hechos de la vida de Sebastiana que se narran, vuelven a ser unos cuantos que están ligados a su actividad como religiosa y a su vida espiritual, es decir, algunos de los mismos que la monja había contado en sus cartas, como su entrada a la vida religiosa en San Miguel de Belem, sus formas de oración y penitencia, etcétera. En este segundo texto, entonces, las anécdotas biográficas ya no se quedan en narración de hechos y de sensaciones, sino que encuentran una interpretación por medio de la alegoría y la

comparación. En cierta forma el sermón hace salir a los hechos biográficos de su dimensión histórica y, mediante la oralización del texto ante un auditorio ávido de él, hace de la vida de Sebastiana una propiedad común que comienza a formar parte de la ideología y de la simbología popular; la convierte en imagen, en representación tangible de los valores de la comunidad.

Para finalizar su discurso, Saldaña hace una peroración en la que enumera algunos de los tópicos tratados a lo largo del sermón: virtudes y simbolismos principales. Por último vuelve al tema de las lágrimas con el que había iniciado el sermón y construye con él un lamento que remata con un epigrama.

En *La penitente paloma* encontramos, además de esta serie de artificios dentro de los cuales se narran partes de la vida de Sebastiana, una primera recuperación de las palabras de la monja. Pocas veces Saldaña hace hablar a la monja en discurso directo: “aun los mayores favores le daban motivo a sus mas heroycos rendimientos: Yo no sé (decia frequentemente) como Dios me sufre, siendo tan ingrata a sus beneficios, que mientras son mas, Yo voy a menos” (4). Pero en muchas ocasiones se intuye el discurso de la monja detrás de las palabras del predicador. Receptor de primera mano de las *Cartas* escritas por Sebastiana y de los testimonios de algunas personas que la conocieron como su hermano y su confesor, Saldaña recupera de manera sorprendente y breve tanto el ambiente novohispano ávido de noticias por los rumores de esa mujer virtuosa como la tesitura espiritual de los escritos de la monja. La publicación del sermón termina con un soneto que años después el biógrafo de Sebastiana, Eugenio Valdés, consideraría como una manifestación de la devoción popular hacia la religiosa, pero que muy probablemente fuera escrito por el mismo predicador como colofón de su trabajo. Al considerarlo en su contexto

justo este pequeño texto poético nos resume, en sus catorce versos, mucho del artificio y el contenido ideológico, moral y ejemplar del sermón:

A donde vas Paloma cenicienta?
A donde el vuelo de tus alas gira,
Quando en el nido del Sepulcro espira
Del golfo de esta vida la tormenta?

Mas si eres MAYA, no, no vas violenta
Volando para el centro en que se admira
El descanso de una Alma, que suspira,
Por ser del Cielo un Astro de gran cuenta.

Hija del Serafin ceñido Athlante
De sus virtudes fuiste la atalaya
Sin perderlas de vista ni un instante.

O mil veces feliz, quien a la raya
Viviendo de tal Padre vigilante,
Aun despues de la muerte no des-MAYA (Saldaña, 26).

C. Biografía de Sebastiana Josefa

1. Una *Vida admirable y penitente* escrita por Eugenio Valdés

La fama de las virtudes una monja podía trascender las fronteras de las noticias sueltas y el panegírico mortuorio para entrar en los terrenos de la devoción popular. Son varios los casos de las monjas novohispanas cuya fama motivó el inicio de su proceso de beatificación y canonización. Aunque ninguno haya prosperado como en el caso de santa Rosa de Lima, el fenómeno de la santidad novohispana dejó asentados los testimonios de la vida de sus postulados en las historias que de ellos se escribieron, en ocasiones para iniciar dicho proceso. Las *Vidas* de monjas son esos testimonios, pero también son, como hemos visto, una compilación literaria de una serie de informaciones y textos que les anteceden, a la cual se le da forma de historia y en la que se representan los valores religiosos y sociales más importantes de la comunidad.

Sebastiana Josefa nunca fue postulada para la beatificación. Las características de su vida no lo favorecían, ya que ella fue más bien una monja contemplativa que nunca ocupó puestos importantes más allá del de tañedora y nunca promovió fundaciones de conventos o se erigió como persona interesada en ello. Sin embargo, la quietud de su vida contemplativa y llena de ataques del enemigo, seguramente mereció la suficiente atención del mundo exterior al convento como para que los hechos de su vida fueran narrados en una extensa historia escrita cuatro años después de su muerte (Valdés, 1765, "Prólogo") e impresa en 1756. Con esa *Vida*, escrita por el franciscano Eugenio Valdés, termina la serie de textos en torno a las virtudes y hechos biográficos de Sebastiana Josefa, y en cierta forma se cierra también el círculo de creación de la imagen de santidad de la monja con la interpretación de todo lo que se supo sobre ella en una tendencia clara a erigirla como un ejemplo y como un símbolo más de la cultura criolla novohispana.

Un par de ejemplares de esa obra se encuentran en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. En su portada se lee: "*Vida admirable y penitente de la V. M. Sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, Religiosa de Coro, y Velo negro en el Religiosissimo Convento de Señoras Religiosas Clarisas de San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de México*. Refiérela Fr. Joseph Eugenio Valdes, lector de Prima en Sagrada Theología en este Convento de San Diego de Franciscos Descalzos de esta Nueva España. Dedicase a la Altíssima Divina Providencia: A cuyas expensas ha podido salir a la pública luz. Impresa en México, en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, en el Puente del Espíritu Santo. Año de 1765". El tomo consta de nueve folios sin numerar y 396 páginas numeradas. Está encuadernado en pergamino y dividido en dos partes o "Libros". En el segundo folio sin número hay un grabado en cobre que representa a sor Sebastiana en su celda¹⁰. Nos encontramos nuevamente ante una obra que constituye un ejemplo típico de lo que era el género en la época, tanto por sus características físicas como por sus características literarias.

En cuanto a las características de la impresión, las *Vidas* de monjas solían ser tomos pequeños en cuarto y con ornamentaciones de grabado en madera en la portada y en el inicio de los capítulos. Hacia el fin de la segunda mitad del siglo XVIII los adornos tipográficos se incrementan y se incluyen poemas laudatorios para el autor, la monja y la obra dentro de la parafernalia antecedente al texto¹¹. También durante esa época las *Vidas* incluyen grabados en cobre que representan a las monjas. La progresiva ornamentación y utilización del grabado en estas publicaciones obedece a que su época de impresión

¹⁰ El grabado se reproduce al inicio de este trabajo.

¹¹ Ejemplos de la tipografía y la ornamentación de las *Vidas* de monjas novohispanas pueden encontrarse en el siguiente artículo: Santiago Cortés Hernández. "Taller del cajista. Biografías de monjas en la imprenta novohispana". *Literatura Mexicana*. XII, núm 2, 2001, pp. 325-331.

coincide con el auge de algunas imprentas novohispanas como la de la Biblioteca Mexicana y con la introducción y desarrollo del grabado en cobre por artistas novohispanos como Francisco Silverio, Joaquín Sotomayor y José Eligio Morales. El texto, el grabado y la impresión de las *Vidas* de monjas generalmente eran encargados por los parientes, los padrinos o incluso las monjas del convento al que pertenecía la difunta. Los textos se encargaban al confesor o a algún religioso notable que perteneciera a la misma orden que la monja, mientras que el grabado se encargaba a los artistas más distinguidos de la Nueva España. La calidad de la obra dependía mucho de las personas que estaban interesadas en que ésta se publicara, quienes generalmente aportaban su apoyo económico para este fin y aparecían por ello en las dedicatorias de las obras.

En el caso de la *Vida* de Sebastiana, la dedicatoria a “la Altissima Divina Providencia” nos remite nuevamente a la intervención de Miguel de Maya como principal interesado en la publicación de la obra y recaudador de fondos para ello. En un “Prólogo al lector”, el biógrafo de Sebastiana nos aclara que “el motivo de escribir yo esta Relacion, fuè el haverlemo encargado el P. Predicador Fr. Miguel Maya, hermano uterino de la V. M. Difunta, y Religioso de esta Santa Provincia de San Diego, a cuya solicitud y fatigas se ha impresso” (Valdés, 1765, “Prólogo”). Seguramente fue él mismo quien encargó el retrato de Sebastiana a José Eligio Morales, grabador en cobre de quien se sabe que trabajó en Puebla, y que elaboró la lámina del catafalco para *El llanto de la fama* (exequias de la reina María Amalia de Sajonia) escrito por Zúñiga y Ontiveros y publicado en 1761. En el grabado, Sebastiana aparece en su celda en hábito de clarisa, ante una imagen de la que su biógrafo comenta que es la “imagen de el Niño Jesús, que ya lo denominan *el Niño de la Madre Sebastiana*, por haberlo tenido en su poder muchos años dicha Venerable Madre, de quien estamos tratando. De esta Santa Imagen deponen varias Personas, que la vieron antes,

y después, que estuvo en poder de la Madre Sebastiana, que creció. No lo digo yo, porque no lo he tomado las medidas antes, ni después. Para ser digna de admiración, y cultos esta Imagen, no necesita ser mayor, o mas alta, siendo su original Altísimo, que es el mismo Dios, quien dio a varias criaturas suyas milagrosas corpulencias." (Valdés, 1765, 142). Aparecen además algunos elementos simbólicos como plumas y tinteros sobre una repisa, y un cilicio y una disciplina debajo de la imagen, representando que la monja había escrito y que había llevado una vida de penitencia respectivamente. Los grabadores que elaboraban los retratos de las monjas, a diferencia de los biógrafos, no habían conocido a las monjas en vida, por lo que los retratos suelen parecerse mucho entre sí y representar la imagen de la monja más por las actitudes y los elementos simbólicos que por las características físicas.

2. Género y condiciones de escritura

En cuanto a sus características literarias, las *Vidas* de monjas pertenecen a una de las ramas de la hagiografía, pero presentan una serie de problemas de clasificación en cuanto a género. Como ha notado Darcy Donahue: "Accounts of the lives and saintly virtues of women religious are a kind of literary hybrid. That is, they do not conform to canonical notions of biography as it has been defined in modern terms, nor of hagiography, nor of autobiography, though they contain elements of all of these" (1989, 231). Con un pie en la historia y otro en la ficción, las *Vidas* de monjas son biografías de personajes cuya santidad nunca fue reconocida, por lo que clasificarlas bajo el rubro de hagiografía exige algunas precisiones. El término hagiógrafo, de la raíz griega *αγιος* que significa santo o sagrado, y grafos o escritura, se utilizó en sus inicios para designar a los escritores de la Biblia, o del texto sagrado. Su significado en latín como hagiografía comenzó a designar también la

escritura de la vida de los santos, mientras que hagiógrafo adquirió también la acepción de quien escribía ese tipo de historias. Nacidas con los calendarios litúrgicos, las vidas de santos forman un solo bloque como género hasta el siglo XVII, cuando con el movimiento bolandista se introduce la crítica dentro de la hagiografía (Certeau, 1993, 259). Los estudios de jesuitas como Bolland, Henskens y Papenbroeck, y de benedictinos como Mabillon, comenzaron a hacer una diferencia tajante entre las vidas de santos basadas en documentos históricos y respaldadas por un amplio estudio de documentos antiguos, y aquellas *Vidas* que no buscaban una “verdad histórica” sino un relato de santidad con propósitos ejemplares. Mientras que la hagiografía bollandista genera disciplinas de estudio como la diplomática y la paleografía (Pezzat, 1990, 12-15), estableciendo pautas claras que definen al género y sus formas de escritura, las numerosas *Vidas* adquieren tintes más bien populares al tratar de rescatar lo extraordinario y lo afectivo de vidas virtuosas, para hacer así sus características accesibles a un público mucho más amplio mediante una lectura entretenida. En esa situación del género hagiográfico, las *Vidas* se desarrollan como un tipo de literatura en lenguas vernáculas y se vuelven muy populares por su facilidad de lectura.

La relación que estas *Vidas* guardan con la “biografía científica” es muy parecida a su relación con la hagiografía bollandista. En las *Vidas* la recuperación histórica de hechos biográficos está al servicio de la ejemplaridad, relación que construye un equilibrio entre lo extraordinario y lo posible (Certeau, 1993, 261). Es por eso que las *Vidas* no sólo están determinadas en forma y estructura por la cronología de una biografía, sino que también las determina su propósito ejemplar, por lo que constituyen “un sistema que organiza una *manifestación* gracias a una combinación topológica de ‘virtudes’ y de ‘milagros’” (Certeau, 1993, 258). Ese es también el motivo por el cual las *Vidas* son más susceptibles de ser analizadas como literatura que como historia: no constituyen un documento histórico

en sentido estricto, sino más bien una manifestación literaria que organiza mediante los patrones de una tradición una serie de valores comunitarios en la figura de un personaje heroico-religioso. Es mediante el análisis literario que se pueden descodificar los valores de la obra para tener acceso a lo que esos textos aportan para el conocimiento de una época y una literatura.

Dentro de esta corriente literaria debemos ubicar a las *Vidas* de monjas que nos ocupan. Aunque las *Vidas* de monjas están dedicadas a personajes que nunca fueron canonizados y por ello constituyen un subgénero de la hagiografía, sus características de forma, estructura y lenguaje provienen de la antigua tradición hagiográfica a la que pertenecen. Sólo bajo estas consideraciones que las sitúan en un apartado especial del género podemos considerar sus características y su contexto literario. La importancia de esta puntualización sobre su situación dentro del género hagiográfico radica en la existencia de una serie de condiciones para la escritura de historias de corte hagiográfico en caso de que el personaje biografiado no estuviera canonizado. Al mismo tiempo que la veneración de los santos y la difusión escrita de sus vidas fueron promovidas y utilizadas como instrumento contrarreformista por la Iglesia postridentina, la hagiografía y la canonización de personajes muertos en olor de santidad fue sometida a un mayor control por ella misma con el fin de evitar las devociones populares que la reforma había utilizado como argumento. Los decretos de Urbano VIII a este respecto marcaron lineamientos importantes a la escritura de las *Vidas* ejemplares que alcanzaban gran difusión gracias al desarrollo de la imprenta y a su facilidad de lectura. En los retratos se prohibió representar a los personajes no canonizados con aureolas o atributos sobrenaturales propios de los santos, mientras que un decreto de Urbano VIII, emitido el 13 de marzo de 1625 y ratificado en 1631, 1643 y 1640, “prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad,

milagros o revelaciones, sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia. [...] Todos los autores debían hacer protesta de no dar autoridad alguna a hechos sobrenaturales y de sólo hacerse eco de opiniones humanas” (Rubial, 1999, 37-38).

El escritor de vidas de monjas se encuentra entonces en una situación comprometida en la redacción de sus obras: debe escribir bajo protesta de no autorizar hechos sobrenaturales pero al mismo tiempo debe crear una obra en la que lo extraordinario, la vida virtuosa, las revelaciones, las visiones, las penitencias y la ejemplaridad de todas estas determinan su éxito y su pertenencia a una tradición literaria. Por lo general, los biógrafos de monjas no buscan un equilibrio entre estas dos condiciones del texto, sino que reproducen todo el mundo extraordinario de las hagiografías y se amparan de cualquier objeción mediante una protesta de obediencia que aparece al principio o al final de la obra, al mismo tiempo que en cualquier parte polémica del texto hacen explícito que éste está sujeto a la corrección de las autoridades y que su alabanza se dirige hacia las virtudes y no hacia la persona. El hagiógrafo de Sebastiana, Eugenio Valdés, explica esta postura al iniciar el segundo libro de su obra en el que se contienen las visiones y revelaciones de la monja:

La Santa Iglesia no hà prohibido, que se publiquen libros, que refieran divinos favores, y singulares mercedes, que Dios suele comunicar à sus amigos, para edificacion, y exemplo de los Fieles: con tal, que hagan los que essos Libros publican la rendida protesta de que las visiones, revelaciones, y demás favores, que se refieren, no tienen authority alguna de la Silla Apostolica, sino que el haberlas comunicado Dios à las personas, de quienes se dicen, solo piden la fé humana, que consilian los humanos motivos, que assiten para creer, que sean de Dios, dexando siempre à la misma Santa Iglesia el juicio recto de si son, ò no son verdaderas. Y de este modo se conserva el uso antiquissimo de la Iglesia de publicar estos favores divinos, y se assiste a la voluntad de Dios, que quiere que se sepan, segun se manifiesta en lo que el Angel dixo à Tobias (Valdés, 1765, 126).

La contradicción que se genera es insalvable. Ante la prohibición, el hagiógrafo se somete a la corrección de la Iglesia pero no renuncia a la narración de revelaciones, visiones, hechos milagrosos y otros hechos sobrenaturales porque esa renuncia desvincularía a la obra de su

género y su tradición, al mismo tiempo que haría imposible llevar a cabo sus propósitos ejemplares.

3. Orden y estructura

Una vez descrita la situación de las *Vidas* de monjas ante la tradición, el género al que pertenecen y las condiciones extratextuales que las determinan, podemos referirnos a las características intratextuales como estructura, contenido, personajes y lenguaje del género y de la obra que nos ocupa. Una primera aproximación al esquema estructural de las *Vidas* de monjas fue desarrollado por Margarita Peña tras la lectura de un conjunto representativo de ellas. Éste esquema puede resumirse en los siguientes puntos: 1) genealogía; 2) premoniciones antes del nacimiento, nacimiento e infancia; 3) vocación temprana y entrada al convento; 4) vida cotidiana y oficios; 5) penitencias y modos de oración; 6) visiones y hechos sobrenaturales; 6) relación con confesores y otras monjas; 7) enfermedades y muerte; 8) prodigios y milagros *post mortem* (Peña, 1995, 19). Sobre este primer esquema estructural basado en el contenido de las diferentes partes de la obra es necesario hacer algunas precisiones.

Hemos visto que dos motivos conducen la composición de las *Vidas* de monjas: la reconstrucción cronológica de la biografía y la representación de una figura ejemplar mediante virtudes, revelaciones y milagros. La mezcla de estos dos motivos en una sola estructura se da también en la hagiografía. Tras hacer un análisis narratológico de las funciones de varios textos hagiográficos medievales, Fernando Baños Vallejo ha comentado que: “el análisis de la hagiografía castellana revela que efectivamente el hilo conductor común consiste en el desarrollo de un proceso de santificación y la demostración

del éxito mediante lo sobrenatural” (1989, 136), donde la biografía da el orden del proceso y las virtudes, visiones y revelaciones dan la demostración del éxito.

Mientras que la organización de los datos biográficos de las monjas responde a un orden cronológico, la organización de las virtudes y los fenómenos sobrenaturales que dan carácter ejemplar a la biografía está regida por otro tipo de elementos. Como veremos en la *Vida* de Sebastiana, no todo en una obra de este tipo es cronología, sino que el orden de partes enteras responden a intereses ejemplares, doctrinales y literarios. Antonio Rubial propone, por ejemplo, que en la vida adulta de la monja, los aspectos solicitados por Urbano VIII para el proceso de canonización de un postulado determinaban en gran medida la estructura de la narración. La pureza doctrinal que aseguraba la ortodoxia y se demostraba mediante los escritos del personaje en cuestión, la intercesión milagrosa en forma de premoniciones y visiones que hacía al personaje afín a los santos, y las virtudes heroicas que situaban sus actos fuera del rango de la herejía, son elementos que ordenan el discurso narrativo dentro de ese marco cronológico general proporcionado por los hechos biográficos (Rubial, 1999, 40-41). Así, cuando los hagiógrafos de monjas se disponen a contar una serie de hechos biográficos que suceden durante una misma etapa de la vida, digamos durante sus primeros años en el convento, el orden que le dan a éstos no suele ser un orden cronológico, sino un orden con el que se puedan probar los tres elementos que hemos mencionado, introduciendo a menudo hechos aislados de otras etapas de la vida para reforzar sus propósitos probatorios. En los capítulos que tratan sobre las virtudes de la monja, una de las partes más importantes de las *Vidas*, el discurso del relato tampoco se estructura cronológicamente, sino que sigue el orden de las virtudes teologales y cardinales elaborado por Tomás de Aquino (Weinstein y Bell, 1982, 141), el cual da un marco

narrativo en el que se van insertando anécdotas biográficas de la monja a la manera de lo que sucedía con la estructura de los ejemplarios medievales.

La estructura de la *Vida admirable y penitente* de Sebastiana escrita por Eugenio Valdés sigue los lineamientos que hemos descrito. Está dividida en dos “Libros” que guardan un orden diferente, cada uno en atención a las materias que tratan. El primero de ellos tiene un orden cronológico y narra la vida de Sebastiana Josefa hasta antes de su entrada al convento de San Juan de la Penitencia. En capítulos separados que marcan los bloques temáticos que se han esquematizado arriba, el biógrafo narra en este “Libro” los siguientes hechos: a) patria, padres y nacimiento de Sebastiana; b) infancia y hechos prodigiosos acaecidos a Sebastiana durante ella; c) entrada al recogimiento de San Miguel de Belem y noticia de éste. d) vida cotidiana, ejercicios y penitencias de Sebastiana en este recogimiento; d) confesores de Sebastiana y juicio de ellos sobre su espíritu; e) relación de Sebastiana con sus compañeras y atención de enfermas; f) entrada y expulsión de Corpus Christi; g) estancia en la casa de los marqueses de Berrio y avatares para su entrada a San Juan de la Penitencia. Detrás del orden cronológico que estructura este libro se encuentra una segunda organización determinada por los elementos requeridos para la canonización de un personaje. En la virtud de los padres y los hechos prodigiosos de la infancia se demuestra la intercesión milagrosa que emparenta a Sebastiana con los santos; mediante su pronta entrada a una casa religiosa, la descripción de sus prácticas espirituales y la opinión de los confesores, el biógrafo prueba la pureza doctrinal de la monja; mientras que con la narración de su relación con sus compañeras y algunas virtudes manifestadas en su perseverancia al ser expulsada de Corpus Christi, Valdés comienza la exposición de las virtudes heroicas que serán el tema del segundo “Libro”, agrupando así, dentro de la

narración cronológica de los hechos biográficos, los aspectos que construyen la figura de santidad y dan un segundo orden a la estructura de la obra.

El segundo "Libro" de la *Vida* de Sebastiana comienza con un largo prólogo en el que su autor discurre sobre la forma en la que ha escrito su texto (recopilando información de quienes conocieron a la monja y leyendo las *Cartas* de Sebastiana), sobre la dificultad de representar los hechos de la vida espiritual de Sebastiana, y sobre su situación como narrador de hechos sobrenaturales ante las prohibiciones que existen con respecto a las biografías de personajes no canonizados. La importancia que este prólogo tiene para el autor al brindarle protección ante la crítica y la censura, está explicada en sus propias palabras:

Hame parecido conveniente insertar esta introduccion entre los hilos de la Historia de esta Vida, aunque reconosco, que no es su proprio lugar, ni es tan preciso a la obligacion de mi Instituto, que debe ser solamente la de referir los sucessos de la Vida de la Venerable Madre. Pero como los Prologos, que se estampan en los libros, suelen, por lo comun, quedarse sin que los salute mas que tal qual curioso; omitiendola alli, hè querido poner esta introduccion en el lugar presente, para atajar la censura inconsiderada, que podría dar algun critico señudo, ó algun Sugeto de pocas letras (Valdés, 1765, 128).

Tras estas disertaciones del autor comienzan los capítulos del segundo "Libro", los cuales ya no tienen un orden cronológico, sino que se estructuran en torno a motivos religiosos y literarios. Los primeros cuatro capítulos narran la entrada, noviciado y profesión de la monja al convento de San Juan, al mismo tiempo que dan una breve historia del convento y sus imágenes notables. El resto del "Libro" está constituido por un discurso sobre las virtudes de la monja y se estructura de la siguiente manera: a) observancia de los votos religiosos en orden de importancia y en capítulos independientes: obediencia, pobreza y castidad; b) virtudes teologales de la monja desarrolladas de la misma manera: fe, esperanza y caridad; c) devociones, penitencias y ejercicios realizados por Sebastiana; d) tormentos del enemigo; e) visiones de la monja y favores recibidos; f) enfermedad, muerte,

exequias y devoción a su persona. La estructura de este segundo “Libro” está dada por el orden de importancia de las virtudes y de los temas doctrinales y ejemplares que el biógrafo desea desarrollar como parte de una tradición literaria. Mientras que el orden de los puntos a y b corresponde respectivamente a una organización ética y teológica de virtudes, los puntos c, d y e no son sino acumulaciones de ejemplos mediante los cuales se reitera y se comprueban las virtudes explicadas. Este tipo de estructura da al segundo “Libro” cohesión y agilidad en la explicación de las virtudes narradas con propósitos ejemplares, al mismo tiempo que crea pasajes verdaderamente impactantes y en ocasiones alucinantes al narrar sucesivamente, por ejemplo, todas las penitencias de la monja o todos los ataques del enemigo.

4. Personajes

Al hablar de Sebastiana dentro de esta obra que venimos desglosando debemos hacerlo ya no como la figura histórica de quien se ha hecho una breve semblanza objetiva, sino como una entelequia cuya invención inició en los textos de una monja, pasó por el texto oralizado de un predicador, y, en cierta forma, llega a su estado final en una historia ejemplar. El personaje que protagoniza la historia narrada por Eugenio Valdés es un personaje literario desde antes de que él escribiera su obra, y es por eso que su construcción y la construcción de su historia forman parte de un proceso de escritura que en cada etapa aporta nuevas características. El resultado de este proceso en cuanto al personaje es la consolidación de la figura de un héroe. La monja heroína de estos textos encarna en más de un sentido los valores de una comunidad. Los encarna por representar en su cuerpo la doctrina que constituye la base de la ideología social y por concentrar como idea literaria las máximas aspiraciones de virtud, ejemplaridad y éxito que podían tenerse en la época.

Hay que hacer algunas precisiones sobre ese personaje central de las *Vidas* y sobre la figura heroica de Sebastiana. Michel de Certeau ha escrito que “la individualidad, en la hagiografía, cuenta menos que el personaje. [...] Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta ‘artesanía’; más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa” (1993, 263). En efecto, el personaje de la hagiografía está construido mediante la repetición más o menos modificada de rasgos, episodios y signos tomados de la tradición antecedente, lo cual le resta individualidad. Esa construcción del personaje obedece a los propósitos ejemplares de las *Vidas*, y no implica que la falta de individualidad conlleve una falta de caracterización, sino solamente que la caracterización, que puede llegar a ser excelente según las variantes que introduzca el autor, se da en todos los casos mediante los mismos elementos. Kristine Ibsen ha comentado al respecto que esa imitación de patrones literarios tiene origen en una imitación anterior: “because the saint’s life was understood as itself an imitation of Christ, the repetition of certain patterns was an accepted and expected discursive device” (Ibsen, 1999, 66).

El personaje de Sebastiana Josefa está descrito según esos mismos elementos: una serie de tópicos que caracterizan al héroe hagiográfico mediante la acumulación de virtudes. La caracterización se da, por otra parte, mediante las variantes que se introducen en el cumplimiento de las virtudes, es decir, al comprobar la “santidad” del personaje mediante las anécdotas específicas de su vida. Las descripciones físicas son muy escasas. Cuando aparecen se dan como reflejo de una actitud espiritual:

En lo exterior no usó más, que de unas enaguas de zarga muy ordinaria, el rebozo era de lana, como también las medias, en el tiempo que las usó; el corpiño (que llaman las mugeres) ó jubon, siempre fuè con las mangas crecidas hasta cubrir las muñecas de las manos, y siempre muy abrochado. A este traje correspondía la exterior compostura. Los ojos en la tierra, las manos sobre el pecho cruzadas, como que estaba con el pensamiento en el Cielo, y su corazón en Dios. El vestido interior, que se cubría con las exteriores ropas, era admirable; porque se componía de unas enaguas de abrojos, ó de ortigas, y otras veces de cilicio de

zerda, para remudarlo. Poniásse esta gala con especialidad, los días mas festivos de el año, como son los de Cristo Señor nuestro, y los de su Santissima Madre. (Valdés, 1765, 331).

Como “la biografía y la hagiografía colonial se mueven entre valores universales del bien y del mal dentro de la concepción católica de la contrarreforma” (Lavrín, 1993, 45), el resto de los personajes que acompañan a Sebastiana en su *Vida* se sitúan a uno u otro lado de ese terreno maniqueista y pueden ser divididos, además, en personajes humanos y divinos. Los personajes humanos casi no están caracterizados. Los más importantes están individualizados mediante un nombre, como los confesores o los padrinos de la monja, mientras que el resto, que por lo general se sitúan en el terreno del mal, apenas se distinguen por la mención de su posición social o su jerarquía religiosa: otras monjas, una abadesa sin nombre, etc. Es curioso notar que de los personajes divinos o sobrenaturales, el demonio es quien más veces aparece en diferentes formas y se caracteriza de manera más específica. Esta recurrencia en la historia se debe en primer lugar a que, al ser su propósito la demostración de cómo la virtud logra vencer a la tentación, el personaje antagonista del héroe y segundo protagonista del relato es el demonio en sus diferentes formas. Una segunda razón de ese protagonismo es que ante una pléyade de personajes divinos (santos, Cristo, la Virgen, etc.) que interceden por la monja, el demonio es un sólo personaje que toma diferentes aspectos para atacarla y tentarla. Así, la *Vida* de Sebastiana se puebla de personajes más bien indeterminados que en la mayoría de los casos funcionan con todo su simbolismo a manera de alegorías de la virtud o de la tentación.

Los patrones de imitación que hemos descrito en cuanto a estructura y personajes en las *Vidas* de monjas novohispanas responden también a un interés del grupo criollo del que son producto. Algunas veces no se ha comprendido la función que la imitación tenía en este sentido. Kristine Ibsen comenta, por ejemplo, que “while colonial *vidas* may have been

written with criollo political interest, the language, structure, and even certain images usually derived from Spanish models" (1999, 13). La imitación no sólo responde a los intereses literarios que hemos descrito, sino que también implica un interés político y social. La imitación de un modelo literario sirve en ese sentido para probar que los nuevos territorios son capaces de producir los mismos ejemplos vivientes de santidad, alcanzando mediante ello una especie de "mayoría de edad" espiritual. Mientras que la imitación de la forma literaria sirve como un modo de autorizar la nueva cultura criolla, el reemplazo de los contenidos y personajes por anécdotas en escenarios criollos y monjas nacidas en Nueva España sirve como una vía para la diferenciación y la separación. Así, al comparar a Sebastiana Josefa con sor María de Cristo y sor Marina de Escobar, monjas españolas de quienes se escribieron *Vidas* que relataban sus virtudes, Eugenio Valdés nos dice: "pues si estas dos rosas de Castilla merecieron tanta dicha, y favor tan estupendo, por qué razón hemos de limitarlo para esta Flor de San Juan, siendo uno mismo el Jardinero que cultivó este, y aquellos Jardines?" (Valdés, 1765, 350).

5. La *Vida* como ficción y como historia

Los rasgos que hemos descrito en las *Vidas* de monjas nos llevan inevitablemente a cuestionarnos sobre la cantidad de ficción que hay en este tipo de literatura que se mueve tanto en el terreno de la historia como en el de la creación imaginativa y simbólica. Con una estructura planeada en torno a un propósito ejemplar, doctrinal y literario, y guiadas a grandes rasgos por una cronología biográfica que construye un personaje heroico, estas obras se deslindan muchas veces de su carácter histórico y se acercan mucho más a la ficción. Nos enfrentamos nuevamente a una paradoja esencial en uno de nuestros textos, la cual está motivada esta vez por la doble situación del escritor como biógrafo historiador y

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

como hagiógrafo mitificador e imaginativo. Dos afirmaciones de Leon Edel sobre los *principia biográfica* nos son útiles para explicar esta paradoja. “A writer of lives is allowed the imagination in form but not of fact. [...] The relation of the biographer to the subject is the very core of the biographical enterprise. Idealization of the hero or the heroine blinds the writer of lives to the meaning of the materials” (Edel, 1984, 13-14). El escritor de *Vidas* de monjas escribe una biografía *sui generis*. Al mismo tiempo que intenta recuperar todo tipo de documentos y testimonios que avalen y autoricen su obra como un documento histórico a la manera del biógrafo, toma libertades no solo en cuanto a la forma de la obra sino también en cuanto a los hechos que en ella relata. En una especie de ceguera voluntaria, el hagiógrafo de monjas utiliza los documentos para crear una idealización de su heroína en la que no peca de mentiroso si en algún pasaje su creatividad modifica o inventa los hechos de la historia para complementar su propósito de ejemplaridad.

Como ha notado Asunción Lavrín, “Ningún esfuerzo metodológico logra librar a las biografías-hagiografías de su carácter eminentemente mitificador de la vida religiosa. Es una literatura cuyo propósito no es ajustarse a la realidad, sino recrearla dándole un nuevo sentido que sirve para expresar los misterios de la fe tal y como fueron experimentados por las profesas” (Lavrín, 1993, 28). Es el propósito de estas obras lo que justifica su ficción: al no intentar retratar, sino recrear una realidad en aras de la exégesis y la ejemplaridad, las *Vidas* pierden la obligación de ajustarse rigurosamente a una substancia factual preexistente y dan cabida a la imaginación para complementar los hechos de su historia. Esta dimensión ficticia de las historias que narran las *Vidas* de monjas las sitúa en una situación especial dentro de la literatura colonial mexicana, ya que ese enfoque las convertiría en una de las pocas manifestaciones de prosa novohispana que, por sus elementos estructurales, sus personajes y sus intenciones, se acercan a las características de la novela.

Pocos críticos se han aproximado a esta dimensión posible de las *Vidas* de monjas novohispanas. Tal vez esa falta de atención de la crítica se deba a que los textos no se han estudiado en su debido contexto y no se ha reparado en que, dentro de su status de literatura devota, desarrollan muchos otros intereses literarios. José Juan Arrom, al hablar de esa descontextualización, nos explica que eso “es lo que ha ocurrido con algunos relatos que hasta ahora se han visto como simples biografías de oscuros personajes coloniales cuando son, creo yo, biografías noveladas en las que hay tanto o más de ficción que de biografía” (Arrom, 1991, 92). La construcción de un personaje heroico, la invención de hechos dentro de la historia que cuenta y la disposición de esos hechos según un propósito más literario que histórico acercan la *Vida* a la novelización. Aunque no podemos clasificarlas de ninguna manera como novelas novohispanas, resultaría revelador considerarlas dentro de los pocos ejemplos que se acercan a este género inexistente en el México colonial.

La novelización que las *Vidas* hacen de los hechos biográficos de las monjas se refleja en pasajes de los textos en los cuales los autores buscan dar un grado de comicidad respetuosa a algunos hechos ficticios. La intención de entretener es clara. Eugenio Valdés introduce en los capítulos más alucinantes de visiones y ataques del enemigo de la *Vida* de Sebastiana la siguiente anécdota:

Valiase el Demonio de muchas estratagemas, para vencerla; pero se le bolvia la Espada, lo que dice el Vulgo; por que todas las lineas que quiere el formar salen torcidas. Y aunque siempre salia vencido, nunca se daba por escarmentado. Una noche se le presentò muy feroz, y descomunal. Acometiòle con rabiosa furia, y con increibel crueldad le metiò la mano en el estomago, causandola tan cruel dolor, que parecia la clavaban una estaca muy aguda. La fuerza de la pena hacia que procurasse con las manos apartar de si à tan cruel tirano; pero por mas que forcejaba, no podia. Viendose en este conflicto, sin encontrar modo de evitar esos dolores, y tormento; con las mismas ansias del dolor echò mano à el vulto, y tocando su cara feroz, prendiò de su nariz, apretandola fuertemente. El demonio de la figura, ò la figura de el demonio, haciendo fuerza para escaparse, zejaba retirandose azia atraz: y como con los dolores se afligia mas la V. M. tiraba con mas violencia de la pressa: y mientras mas tiraba la Madre, se retiraba mas el Demonio ò su figura maldita, queriendo escapar; pero no podia; porque Dios queria castigarlo. En fin à fuerza de estos tirones iba alargandose, y dando de si la nariz, como si fuera blanda gamusa, creciendo à una fealdad horrible: hasta que viendose

tan ultrajado de esta bendita Virgen, y que no se daba por vencida, se auyentò el Demonio, quedando la Madre muy tranquila, y el Enemigo burlado. En este caso, aunque quedó corrido; no podemos decir, que salió chato el Demonio: pues antes vemos que sacò tan largas narizes de la refriega, haciendoselas crecer á puros tirones. Y què linda quedaria su figura añadiendo à su horrible fealdad, la de nariz tan diforme! Pero con tenerlas tan largas, no llegó à oler este ultraje, que habia de sufrir su altivez, dignamente castigada, aunque no à el tanto de lo que su protervia merece: pues es tanta, y tál su obstinacion, que por mas que se vèa castigada, nunca se veè corregida: pues nunca se enmienda de sus maldades. (Valdés, 1765, 290-291)

En el pasaje citado se reconocen al menos tres elementos de comicidad: en un personaje, en la historia, y en el nivel del léxico. El primero es el motivo cómico de la figura del demonio que se convierte en un personaje caricaturesco y carnavalesco ante los embates de la monja. Otro motivo cómico se descubre en la historia que se narra, en la cual el personaje del diablo es un típico “burlador burlado” (Cándano, 2000, 219). Un tercer elemento cómico es el juego de palabras que el autor desarrolla a partir de frases populares como “salir chato”, que significa vencer, abochornar o salir frustrado en algún empeño, además de que la palabra chato se utilizaba familiarmente para referirse al demonio (Alonso, 1982, 1339).

Este tipo de textos se leían además como una literatura de entretenimiento que gustaba y ofrecía un modelo heróico como lo que alguna vez sucedió con la novela de caballería. Como comenta Michel de Certeau, “la vida de los santos aporta a la comunidad un elemento *festivo*, se sitúa del lado del descanso y del solaz, corresponde a un ‘tiempo libre’, lugar puesto aparte, apertura espiritual y contemplativa” (Certeau, 1993, 261). Leídas en grupo durante las comidas o las horas de recreo, e individualmente en los ratos libres por hombres y mujeres, las *Vidas* de monjas ofrecían un ejemplo y un entretenimiento. Independientemente de si los lectores creían o no los hechos contados en estas obras, encontraban en sus páginas la única prosa de entretenimiento que retrataba su entorno y sus valores y que tenía la autorización del clero para ser leída.

Así, en la *Vida* de Sebastiana se mezclan todas las características del género como ficción y como historia, como literatura de entretenimiento y ejemplar. Al mismo tiempo que el autor incluye en su texto los “Ejercicios de la Santísima Trinidad” escritos por el confesor Miguel Lozano siguiendo los que Sebastiana practicaba varias veces al año, aclara que “en nuestro poder, y voluntad está el exercitar virtudes, no el obrar maravillas. Las que de los Santos se refieren, son para adorar, y engrandecer à el Santo de los Santos, mas que para excitar á que las practiquen los Fieles” (Valdés, 1765, 352).

6. Apropriación del discurso de la monja

La mayoría de los hagiógrafos de monjas novohispanas contaban con los papeles autobiográficos que éstas habían escrito a sus confesores, por lo que es frecuente encontrar dentro de las *Vidas* largas citas de las palabras de las monjas. Esos textos funcionaban como parte de la historia que se iba a narrar en la *Vida*, y como tales estaban sujetos también al libre albedrío del hagiógrafo para ser modificados en aras de la creación literaria del modelo ejemplar. Asunción Lavrín señala que “el escritor-confesor no engañaba a nadie en su doble papel de historiador y moralizador. Las notas autobiográficas, las cartas y los escritos sobre la experiencia espiritual, al convertirse en biografías en manos del escritor bajo cuyo nombre se publican, quedaron sujetos a los fines que les impuso el confesor como intérprete de su contenido intelectual o espiritual en otra forma de dominio sobre su sujeto” (Lavrín, 1993, 31). Se trataba de un movimiento natural en la época de apropiación del discurso. Es cierto que los hagiógrafos no respetaban los textos y muy rara vez daban crédito como escritoras a las monjas que les habían proporcionado la materia prima de su historia, sin embargo, al tomar en cuenta las intenciones de los autores de *Vidas*, las características del discurso sensual de las autobiografías, y las condiciones de escritura de

la época, podemos, si no justificar, al menos entender la forma en que los hagiógrafos de monjas procedían. Es necesario decir también, fuera de toda intención moralizante, que en la apropiación del discurso de las monjas que encontramos en las *Vidas*, culmina esa relación inversa entre el autor y el lector que habíamos descrito en los papeles autobiográficos: en las *Vidas* se demuestra que las autoras de las autobiografías por mandato no tienen el poder sobre su texto, sino que son los confesores y los hagiógrafos quienes finalmente deciden sobre él.

Para entender un poco más esta apropiación del discurso de la monja resulta útil remitirse al concepto de “transferencia” utilizado por Leon Edel para describir la relación entre biografiado y biógrafo. Edel toma este término de la psiquiatría, donde se utiliza para describir “the developement of an emotional attitude, positive or negative, love or hate, toward the analyst on the part of the patient or subject” (Edel, 1984, 67). Al aplicar este concepto a la escritura de una biografía, encontramos que, en realidad, el biógrafo siempre se encuentra presente en su obra, y que el grado de transferencia determina la desviación que el autor hace del personaje al fundirse con él en el momento de retratarlo. Lo que sucede con los hagiógrafos de monjas es justamente una transferencia en cierta forma voluntaria. En su doble papel de confesor y psicoanalista, el escritor de *Vidas* de monjas sufre a menudo un enamoramiento de su sujeto literario. Al mismo tiempo que impone su juicio sobre los escritos que *posee*, los escritos toman posesión de él y lo autorizan para la redacción de su obra. La apropiación que el hagiógrafo hace del discurso literario de la monja es más comprensible desde esta perspectiva y está mucho más cerca de este enamoramiento transferencial que del robo y el fingimiento.

Así, el hagiógrafo modifica el discurso de la monja de varias formas. En la *Vida* de Sebastiana encontramos al menos tres formas en las que Valdés se apropia de las palabras

de su hagiografía y las modifica según sus propósitos. La primera de ellas es la cita de las palabras de la monja. Como veremos en el siguiente capítulo, el hecho de citar partes del texto autobiográfico implicaba una descontextualización de las palabras citadas, las cuales se incluían en un nuevo marco textual que muchas veces modificaba su significado. Una segunda forma de modificación del discurso consiste en alterar las palabras de la monja, recortando o transformando partes de las citas que se incluyen en la *Vida*. La tercera forma consiste en poner en boca de la monja palabras que en realidad fueron inventadas por el hagiógrafo en un grado total de transferencia. Esta forma de apropiación se lleva a cabo mediante la introducción de citas que en realidad la monja nunca escribió o cuando Valdés hace hablar en discurso directo al personaje de Sebastiana, inventando las palabras que pudiera haber dicho.

La apropiación y modificación que el hagiógrafo hace del discurso de la monja constituye la parte principal del proceso de escritura que estamos analizando. En los cambios que se observan de un discurso narrativo a otro se encuentran concentradas y apreciables la mayoría de las características de cada una de las obras descritas, así como las intenciones con las que fueron redactadas. El propósito del siguiente capítulo será desentrañar esas intenciones y comprobar esas características mediante el análisis comparativo de sus respectivos discursos narrativos.

III. Análisis del discurso narrativo

En el presente capítulo se expondrá el análisis del discurso narrativo de los tres textos descritos, para el cual se utilizó el método planteado por Genette que hemos explicado en la introducción a este trabajo. El orden de este apartado estará dado por la división del análisis del discurso narrativo según los puntos planteados por el método: a) temporalidad, b) modo, y c) voz. Mediante el análisis y la comparación de las características narrativas de los tres textos podremos desglosar los cambios que ocurren en el discurso del relato de uno a otro, es decir, describir el proceso de transformación y composición que ocurre al contar una misma historia mediante tres discursos narrativos diferentes.

Como hemos visto en el capítulo anterior, los textos a los que nos enfrentamos son lo suficientemente complejos y extensos como para hacer infuncional un análisis minucioso de todas sus líneas. Es por esto que, para lograr una descripción más exacta de sus características distintivas, ha resultado conveniente hacer en ellos una serie de calas que nos permitan acceder a sus fragmentos más representativos y aplicar el método de análisis sobre ellas. Se han hecho, por lo tanto, ocho calas en los textos, las cuales se incluyen como un apéndice a la tesis para facilitar su lectura y comprensión (*vid.* Apéndice II de esta tesis, p. 132ss). Los fragmentos fueron seleccionados por ser representativos de las diferentes etapas de la historia y de las formas y hechos narrativos más significativos de los textos, así como por ser de utilidad para el análisis. Organizados en ocho grupos, cada grupo presenta, entonces, fragmentos narrativos en los cuales el discurso del relato tiene como objeto los mismos hechos de la historia. Debido a las características del sermón fúnebre, no siempre fue posible incluir el fragmento narrativo de éste dentro de los grupos correspondientes: al ser un texto mucho más breve y con otros propósitos principales que no son contar la vida de la monja, en el sermón encontramos pocos ejemplos de narración que puedan ser

incluidos en nuestro trabajo. La mayoría de los hechos contados por la autobiografía y la *Vida* de la monja apenas son menciones generales en el texto del sermón, por lo que solamente uno de los grupos de análisis incluye el fragmento correspondiente a este texto.

El trabajo de análisis por medio de calas en los textos implica una descontextualización de los fragmentos seleccionados. Por ello resulta necesario hacer algunas consideraciones preliminares que describan a las obras en su conjunto con respecto a los puntos de análisis que se trabajarán más específicamente en algunos de sus fragmentos. Tras estas consideraciones se abordará el análisis de las calas en el orden que el método nos proporciona.

A. Consideraciones preliminares sobre el discurso narrativo de las obras

Mediante la contextualización de las obras que estudiamos hemos visto que su producción estuvo fuertemente condicionada por una serie de situaciones históricas. Muchas características del discurso del relato de las obras, como veremos, responden también a esas condicionantes históricas. A continuación se ofrecerá una descripción general de las características de los discursos narrativos de las tres obras en cuanto a temporalidad, modo y voz. Esta descripción servirá al mismo tiempo como introducción al análisis de los fragmentos seleccionados y como un primer acercamiento estrictamente literario a las obras que se han contextualizado¹².

¹² En este capítulo se manejarán, sin ninguna marca especial, los términos explicados en el apartado "Un método para acercarse al proceso de composición" (*vid.* p. 26ss). Para evitar la repetición innecesaria de explicaciones de términos tales como orden, frecuencia, tempo, etc, remito al lector a la bibliografía de Gerard Genette incluidas en la bibliografía general.

1. Temporalidad

Ya se han esbozado algunas características de las obras en cuanto a temporalidad a lo largo de su contextualización. En cuanto al orden en las *Cartas* de Sebastiana hay que considerar que la mayoría de los hechos de la historia que se cuentan en el relato son hechos del presente de la monja, situados en ese lugar atormentado de la escritora mística. Así, el discurso narrativo de las cartas sigue un orden cronológico solamente por estar estas escritas una tras otra en un presente inmediato. Los hechos de la historia biográfica que se cuentan en ese relato se insertan, por lo tanto, como anacronías analépticas. La inserción de estas anacronías no sigue tampoco ningún orden específico, sólo se van incluyendo para explicar la situación espiritual presente de la monja.

En el sermón *La penitente paloma* los hechos que se cuentan tampoco siguen un orden cronológico. El caso del discurso narrativo del sermón es un tanto especial, ya que maneja siempre una doble diégesis. La analogía y la comparación que se hace entre esas dos historias que se cuentan constituyen la base de la ejemplaridad del texto. Por una parte encontramos la narración de hechos biográficos de la monja y por otra la narración de los fragmentos bíblicos con los que se comparan. El lazo de unión entre esas dos diégesis lo constituye el motivo del sermón dado por la línea del Cantar de los cantares y las analogías y simbolismos que el predicador Saldaña construye mediante ella. El discurso narrativo del sermón se sitúa en el presente de la oratoria epidíctica (Reyes Coria, 1998, 20), por lo que los hechos de la historia contada deben situarse con relación a ese presente que es también el del momento de la muerte de la monja. Los hechos narrados, tanto los de la monja como los bíblicos, constituyen por lo tanto anacronías analépticas dentro del sermón. El orden de recuperación de esos hechos responde, por otra parte, a la enumeración y ejemplificación de virtudes cardinales y teologales, y demostración de observancia de los votos religiosos.

La *Vida* de Sebastiana escrita por Eugenio Valdés es el único de los tres textos que guarda un orden cronológico en la primera de sus partes. Desde el inicio de la segunda parte o “Libro” se rompe ese orden y los hechos de la historia se organizan en torno a los motivos doctrinales y literarios que ya hemos explicado en el capítulo anterior. El orden cronológico se rompe también en otros momentos del relato, cuando el narrador da noticias de los diferentes lugares en los que vivió Sebastiana.

En cuanto a las características de *tempo* (velocidad) y frecuencia, el relato de las *Cartas* de Sebastiana está conformado por una narración repetitiva en la que un suceso de la historia se repite varias veces en el relato. En el corpus seleccionado, sin embargo, esta característica no se refleja. Los sucesos biográficos seleccionados para el análisis constituyen pequeñas narraciones singulativas (un suceso en la historia que se narra una sola vez), pero están insertas dentro de un discurso narrativo que repite una y otra vez las obsesiones de la monja: los sucesos del coro, las preocupaciones espirituales y los conflictos místicos. Las narraciones singulativas de hechos biográficos pasados constituyen, por lo tanto, la excepción dentro de esa narración repetitiva en presente inmediato.

Los discursos narrativos del sermón y la *Vida* son muy parecidos en cuanto a frecuencia. Están conformados por narraciones singulativas y convierten el discurso obsesivo de la monja en narración iterativa al resumir las repeticiones de la monja en un solo acto narrativo. La diferencia en cuanto a temporalidad entre estos dos textos está en la velocidad con la que narran. El sermón está lleno de pausas disgresivas en las que el predicador traza simbolismos y reflexiona sobre las actitudes de la monja, y su discurso narrativo está construido por resúmenes de hechos aislados en los que el tiempo de la historia es mayor que la extensión del relato. La *Vida*, por su parte, contiene más bien

pausas descriptivas y está construida mediante escenas en las que el tiempo de la historia corresponde a la extensión del relato. Así, el sermón construye un discurso narrativo disgresivo, veloz y resumido, mientras que la *Vida* un relato descriptivo y dilatado.

2. Modo

El modo del discurso del relato se refiere a los “procedimientos para regular la información narrativa” (Genette, 1998, 30) en sentido cuantitativo y cualitativo. En cuanto a la distancia o la regulación cuantitativa, los tres textos presentan diferencias importantes. Las *Cartas de Sebastiana* muestran casi únicamente narración de eventos y muy rara vez la autora nos da información como narración de palabras. En el sermón fúnebre tampoco hay narración de palabras, sino que todos los fragmentos narrativos consisten en hechos contados por el predicador. La *Vida* incluye algunas partes en las que la información narrativa se da a través del diálogo de los personajes, pero la información principal se da ya por la narración de eventos, ya por un medio peculiar de narración de palabras. Este medio es la cita, la cual el autor utiliza frecuentemente para dar al lector la información directamente extraída de las palabras de la monja recuperando largos trozos de sus cartas.

Resulta más importante que la diferenciación entre narración de eventos o narración de palabras, definir la situación de los textos en cuanto a la cantidad de información que ofrecen dentro de la narración de eventos. Al tener la misma historia narrada por tres relatos diferentes es posible comparar la cantidad de hechos contados por las respectivas narraciones. Aunque la historia a la que hacen referencia es, en teoría, la misma, la realidad es que los relatos recrean una historia distinta según el propósito del discurso narrativo. Los propósitos de los autores y las modificaciones que éstos ocasionan en la historia contada se analizarán con detalle en los apartados siguientes ejemplificando sobre los pasajes

seleccionados. Es posible adelantar, sin embargo, que las *Cartas* de la monja, al igual que el sermón fúnebre, ofrecen un mínimo de información en su narración de eventos, mientras que la *Vida* amplía y elabora mucho más los hechos de la historia con nueva información.

La focalización o modulación cualitativa de la información narrativa de nuestros textos está dada principalmente por la situación en la que fueron escritos. Los escritos de la monja tienen, por ejemplo, una focalización interna y fija, es decir que están escritos por un personaje que narra sus propios actos y que la perspectiva narrativa nunca cambia. Esa focalización está dada, obviamente, por la situación de la escritora epistolar bajo mandato. El sermón fúnebre, por su parte tiene una focalización externa y fija, también motivada por sus condiciones de producción. La *Vida* es la única que introduce una pequeña variable en cuanto a focalización en los pasajes en que cita las cartas de la monja. La perspectiva general de la *Vida* es externa, pero esta no se mantiene fija, sino que se vuelve variable cuando, con las citas de las *Cartas*, el narrador principal le cede su papel a la monja. En esos pasajes citados encontramos una narradora diferente, por lo que la perspectiva cambia dándole una variación al relato y una innovación al lector.

3. Voz

Al referirnos a la voz de nuestros tres textos, es decir, al modo de la acción del verbo considerada en su relación con el sujeto, debemos remitirnos por fuerza a la situación histórica durante la cual fueron escritos, ya que ésta es la que determina sus características generales. Así, el discurso narrativo de las *Cartas* de Sebastiana está conformado por una narración principalmente simultánea (de hechos contemporáneos en presente) y en menor grado subsecuente (de hechos pasados desde el presente) al estar la narradora situada en un momento temporal desde el que cuenta su presente y su pasado. El discurso del sermón y el

de la *Vida*, por su parte, constituyen narraciones subsecuentes por estar sus narradores respectivos situados en momentos temporales posteriores a los hechos que cuentan.

Las personas narrativas de los textos (narradores y narratarios) también están determinadas por sus condiciones históricas de producción. En las *Cartas*, por ejemplo, el narrador y el narratario están explícitos en el texto por corresponder éstos a las figuras de la remitente y el destinatario de cada carta, es decir, de la monja y el confesor. Tanto la narradora como el narratario son homodiegéticos por formar parte del relato con sus acciones. En el sermón y la *Vida*, por otra parte, los narradores heterodiegéticos o ausentes de la historia que cuentan también están determinados por la condición en la que los textos fueron escritos.

Por último es pertinente hacer algunos comentarios en cuanto al nivel narrativo de las obras. Las *Cartas* de Sebastiana no presentan ninguna particularidad al respecto: presentan un solo nivel narrativo con un único narrador. El sermón, como veremos más adelante, no maneja un segundo nivel narrativo. La narración de los hechos biográficos de la monja conforma la diégesis principal del texto, pero la narración de los hechos bíblicos con los que los primeros se comparan se encuentran en el mismo nivel de narración, ya que aunque se trata de una historia diferente e independiente, ésta no se incluye dentro de la primera, sino que sólo se hace una analogía entre ellas. En la *Vida*, en cambio, hay al menos dos niveles narrativos. Esto se da cuando el narrador de la historia biográfica introduce citas, modificadas o no, de las cartas de la monja. Lo que sucede en este caso es que el narrador principal hace que el personaje de Sebastiana se convierta a su vez en narrador y cuente algunas de sus propias anécdotas en discurso directo. Esa técnica de la cita en las *Vidas* autoriza el discurso narrativo al mismo tiempo que lo hace más entretenido para el público y más creíble.

Una vez establecidas estas características de las obras vistas como conjunto, podemos dar paso al análisis de los fragmentos seleccionados y a la comparación específica de los tres discursos narrativos en pasajes que comparten los hechos contados.

B. Temporalidad

La categoría de temporalidad define la relación que existe entre la historia y el relato en cuanto a orden, velocidad y frecuencia. Varias diferencias importantes se pueden notar entre los discursos narrativos de los fragmentos seleccionados en cuanto a temporalidad. Al ser analizadas comparativamente sobre los textos podremos notar que los cambios en el discurso revelan una serie de intenciones de los autores respectivos.

1. Orden

Ya se han expuesto las características generales sobre el orden narrativo de nuestros tres textos en apartados anteriores. Toca ahora hacer una recapitulación e interpretación de esas características concretándolas en los pasajes seleccionados. Resulta interesante notar que ninguno de los tres relatos guarda un orden cronológico estricto a pesar de sus propósitos biográficos. Esa característica es un indicador más de que para su análisis no debemos considerarlos bajo la perspectiva de las biografías científicas modernas, sino que debemos estudiarlos desde sus propósitos y situaciones literarias y en su contexto adecuado. Sólo así entenderemos que, a pesar de presentar una historia biográfica, los objetivos de los textos que analizamos son otros que los de la historia: en el caso de las *Cartas* hay un propósito místico y espiritual, en el del sermón uno doctrinal y en el de la *Vida* uno ejemplar, mientras que todos comparten también un propósito literario.

La diferencia más importante en cuanto al orden de los hechos de la historia en los relatos es la manera en la que los narradores introducen las anécdotas de la monja en un discurso general que cada uno construye como marco de su texto biográfico. Al tener cada texto otros propósitos literarios además de contar la vida de Sebastiana Josefa, la historia biográfica siempre está inserta en un discurso que desarrolla ese propósito. La parte

narrativa, entonces, es la historia que justifica el propósito de las obras y su discurso. Es por eso que resulta más conveniente considerar a la historia como una recopilación de hechos biográficos insertos en un discurso disgresivo cuyo contenido varía según el texto. Los hechos biográficos que constituyen la historia se insertan de maneras distintas en cuanto a orden.

En el texto de Sebastiana las anécdotas biográficas se insertan de manera anacrónica en dos sentidos. El primero es porque constituyen anacronías analépticas dentro del discurso que desarrolla la monja formado principalmente por el estado espiritual presente en el que se encuentra. El segundo es porque el orden en el que se van insertando en ese discurso no sigue una cronología, sino que la monja recupera hechos de distintas partes de su vida según las necesidades del discurso místico principal. Esta manera de recuperar la historia biográfica es lo que ha motivado la opinión del aparente desorden tanto del texto de Sebastiana como el de otras monjas; desorden del cual ya hemos comentado que puede ser entendido como una manera de organización que gira en torno a la vida espiritual y no a la vida material.

Las pocas anécdotas biográficas que el sermón fúnebre relata también constituyen anacronías analépticas por estar el discurso situado en el momento de la muerte de la monja y sus exequias, y por constituir un discurso epidíctico que se desarrolla siempre en presente. Sin embargo el sermón organiza la recuperación de los hechos biográficos cronológicamente, ya que inserta en su discurso las anécdotas en el orden en el que sucedieron.

La *Vida*, por su parte, sigue dos ordenamientos diferentes que pueden funcionar como paradigma para describir el orden de las *Vidas* de monjas de la época. Dividida en dos "Libros", el primero recupera los hechos de la monja cronológicamente. En esta

primera parte el discurso narrativo es más importante que el discurso digresivo, por lo que el relato se acerca más a la crónica y a la biografía que a la hagiografía ejemplar. En el segundo “Libro”, por el contrario, el discurso digresivo conforma la parte principal y los hechos biográficos se insertan en él desordenadamente de acuerdo con los propósitos ejemplares del autor. Como se ha mencionado antes, el orden de esta segunda parte es muy similar al de los ejemplarios que manejan un discurso en el que se van insertando pequeñas historias para apoyar el discurso didáctico de la obra. La diferencia entre estos y las *Vidas* consiste en que en las segundas los hechos mediante los que se enseña algo al lector forman parte de la historia biográfica de la monja.

La forma en la que nuestros tres textos relatan los hechos biográficos de Sebastiana Josefa en “episodios” un tanto independientes, hace que las calas hechas en ellos para el análisis tengan, sin embargo, un orden bastante parecido. Al ser las calas una selección de ocho de estos “episodios”, encontramos que todos ellos narran los hechos específicos de ese episodio en un orden cronológico y que la diferencia consiste más bien en la manera en la que esos fragmentos seleccionados se insertan en los diferentes discursos generales.

Los episodios biográficos a los que nos referimos reúnen una serie de hechos y funcionan en los tres textos como unidades narrativas completas con las que se construye el relato. La mayoría de ellas están delimitadas desde el texto de las *Cartas* de Sebastiana y es con estas unidades que los otros dos autores construyen la base de sus obras. Es por ello que podemos referirnos a un proceso de composición en el que no sólo se desarrolla una misma historia y una misma imagen, sino que también se van reelaborando en los diferentes textos las formas narrativas: el predicador y el biógrafo retoman las unidades narrativas del texto de Sebastiana y las desarrollan en sus propias palabras para insertarlas en un contexto literario diferente. Podemos apreciar esta reelaboración y reutilización de

unidades narrativas en la segunda cala, en la cual se cuentan dos pequeños episodios sucedidos a Sebastiana en el recogimiento de Belén. En el texto de la monja podemos observar ya esos dos episodios narrativos claramente separados por un fragmento disgresivo. El primero cuenta lo sucedido a la monja con una señora a la que servía, quien monta en cólera porque Sebastiana no tenía el agua a la temperatura deseada en el momento en el que ella debía tomarla. El segundo cuenta una anécdota de la monja al reclamar a una de sus compañeras el maltrato que dio a una gallina. En la *Vida* encontramos esos dos episodios separados nuevamente por una pausa disgresiva e incluso en el mismo orden. Al leer este ejemplo se puede notar claramente cómo el biógrafo reutiliza los episodios escritos por la monja, en el mismo orden que ella, y cambia el discurso que las rodea, reelaborando así el relato con una nueva intención a partir de las mismas unidades narrativas.

2. Velocidad

Al confrontar la medida temporal de los hechos de la historia con la medida espacial de los tres textos que los relatan encontramos algunas de las características más importantes y reveladoras del análisis. En todas las calas hechas sobre los textos encontramos una diferencia importante en cuanto a la técnica y la cantidad de palabras que los autores utilizan para referir los mismos hechos, ocasionando una velocidad narrativa diferente en cada uno.

La constante es que las narraciones de Sebastiana son muy breves al igual que las de Ignacio Saldaña, mientras que las narraciones del biógrafo Valdés son mucho más largas. Sin embargo, la brevedad del texto no siempre implica velocidad. La velocidad está dada, en primer lugar por la cantidad de pausas que el autor introduce, ya sea para describir o para hacer disgresiones sobre la historia. En segundo lugar, la velocidad depende de si la

narración se hace mediante escenas en las que el tiempo de la historia es equivalente a la extensión del texto, resúmenes en los que los hechos de la historia se sintetizan en una pequeña extensión del texto, o elipsis en las que los hechos de la historia simplemente no se cuentan en el texto.

En nuestros tres textos el cambio de velocidad está dado por el manejo que cada autor le da a los hechos en su relato, así como en el tipo y cantidad de pausas que introduce. En general podemos decir que la historia sufre en el proceso de composición una disminución de la velocidad a la que se cuenta, comenzando en el texto de Sebastiana con una sucesión de resúmenes y casi ninguna digresión y terminando en el texto de Valdés con una sucesión de escenas intercaladas con pausas descriptivas y digresivas. Al observar el tipo de digresiones que cada autor introduce y el cambio de velocidad sobre los textos analizados, podemos percatarnos de que ese cambio está motivado por las necesidades de cada escritor en cuanto a la autorización que requiere su texto y a su status como místico o teológico-ejemplar.

Como habíamos notado en apartados anteriores, las *Cartas* de Sebastiana Josefa son un texto que recrea principalmente el mundo interior de la monja, un mundo espiritual y místico. La autoridad del místico y su discurso están dadas por su experiencia de vida que lo acerca a lo divino mediante los sentidos. Así, Sebastiana como autora mística no repara en grandes pausas de descripción o digresión, sino que resume sus actos en breves palabras y los autoriza mediante la recreación del sentimiento que en ella producen. La primera cala nos sirve para ejemplificar la velocidad narrativa del discurso de la monja. Al hablar de su entrada a San Miguel de Belén y de los sucesos inmediatos a ella, somete la historia a un resumen riguroso:

Estando en las casas de mis padres con bastantes pesadumbres ocasionadas de mi mala vida, y con deseos de salir de tanto padecer, se ofreció conversaci3n de el estilo y modo de vida de las ni1as de Bethlem, motivo para mis grandes deseos. Sabiendo todos los de la casa se enojaron. Fuera cosa larga poner todo lo que pass3; yo lloraba mucho: por fin me entraron llev3ndome varias personas i algunas de mi edad, siendo la primera vez que iba y entre todas las que me llevaban me se1al3 a mi para entrarme en el encerramiento el Sr. Capell3n, sin haberme visto. Qued3 muy contenta. Se fueron llorando, no me dexaban tener gusto con visitarme, que a poco tiempo de entrada ya no me gustaban las gentes; dexo lo mucho que me mortificaron (55).

El resumen elimina todo lo que no es estrictamente necesario para el relato de los hechos, como los nombres propios y las fechas. Los 3nicos elementos ajenos a los hechos de la historia que se pueden observar en el resumen son los sentimientos que 3stos producen en la monja: el gusto con el que queda en el recogimiento, el padecimiento al no tener visitas y la desaz3n que le causa el conocimiento de las gentes que habitaban el lugar. Al igual que en los pasajes en los que describe visiones o ataques del enemigo, estos sentimientos que Sebastiana recupera en sus res3menes constituyen la autorizaci3n de su discurso.

La misma t3cnica narrativa de la velocidad intercalada con las sensaciones se repite en la mayor3a de los pasajes biogr3ficos del texto de Sebastiana. Es una forma de escritura m3stica que apela al conocimiento a trav3s de los sentidos y no de la raz3n. Al relatar por ejemplo una ocasi3n en la que no consigue, milagrosamente, llevar a cabo una diciplina de sangre (cala 7), la monja dice lo siguiente:

...me halle (no se como) en una parte que parecia plazuela grande, y desembarasada, que a las Gentes las vea muy lexos de mi, que pude cumplir mis hanciosos deseos, haciendo la diciplina, con grandes fuerzas, que me huviera hecho pedasos; pero todos los golpes, se me quedaban en el ayre: puse todo cuydado, porque dieran todos los golpes en el cuerpo; pero no se pudo, que pensaba que era culpa m3a. Pasado tiempo bolbi a los sentidos, admirada de cosa, que no me havia sucedido; pero me consolaba, que havia echo lo que estaba de mi parte. Me quede en paz, con Dios, haciendome fuerza, lo que me havia pasado. Me parece que Dios lo recibio, como si la huviera echo. Despues la hise largo tiempo; pero muy diferente de la primera; conformandome con lo echo; que peor fuera, no poder nada (155).

Los hechos que se cuentan en esta anécdota son pocos en realidad y se dan de una forma resumida. La esencia del texto está dada en realidad por la recreación de lo que el hecho extraordinario produce en el ánimo de la religiosa.

Al localizar estos mismos hechos en los relatos del sermón y de la *Vida*, podemos notar que el cambio en la velocidad narrativa está motivado por un cambio del propósito del texto y por estar el sermón y la *Vida* autorizados por otros elementos que no son ya los de la mística sino los de la doctrina.

La narración del sermón *La penitente paloma* tiende también a resumir los hechos de la historia en poco texto, pero a diferencia de las *Cartas* de la monja la velocidad del sermón se reduce por la introducción de numerosas pausas disgresivas y de una segunda diégesis. La técnica del sermón para la autorizar su narración es la de la comparación de los hechos biográficos de la monja con hechos de la Biblia, es decir, la analogía con el dogma. Al mismo tiempo que esta analogía da lugar a la ejemplaridad del texto, constituye la base de la simbología sobre la que Ignacio Saldaña construye su discurso. La intención del autor y la forma de autorización que hemos descrito es claramente notoria al leer el pasaje en el que Saldaña cuenta los mismos hechos de la entrada de Sebastiana al recogimiento de Belén:

[...] fue el reverendo padre Guerra a casa de sus padres a darles noticia de que la niña se retiraba del siglo, a cuyo fin lo enviaba su reverendo padre compañero, constante prueba de que era verdadera paloma. Aquella que salió del arca, dice el texto sagrado que volvió, porque no halló en el siglo lugar donde poner el pie. Había sobre las aguas fétidos cadáveres donde pudiera descansar y se vuelve por no hallar donde asentar el pie? Si, que para ser paloma había de ser limpia por naturaleza: no había de poner el pie en las fetideces que simbolizan los vicios. por esto nuestra difunta para ser paloma limpia no había de quedar en el siglo si había de hacer pie en las fetideces de los vicios. Con este aviso se interpuso el respeto del V. P. Margil para que el ilustrísimo y Rmo. señor don Fray Joseph de Lanciego diera lugar a la Pretendiente, el que benignísimo padre la puso en libertad de elegir uno de tres conventos de su filiación, consignándole una limosna, para ayuda de su congrua, a cuya propuesta se excusó humilde y agradecida; y como le propusiera el V. Margil el colegio de Bethlehem, aceptó luego en testimonio de que era la paloma llamada por el Esposo (10).

En este pasaje Saldaña introduce entre los hechos de la historia biográfica una segunda diégesis que cuenta un pequeño pasaje del Génesis (8, 9), el cual le sirve para comenzar una disgresión en la que traza la analogía entre una y otra historia mediante la figura simbólica de la paloma. Los hechos narrados se dan a manera de resumen, sin embargo la velocidad del relato disminuye por la introducción de la pausa disgresiva donde se escucha la voz del narrador.

La velocidad de la narración en el sermón fúnebre vuelve a estar dada por la forma de autorización del discurso y por el propósito ejemplarizante del autor. El sermón constituye una primera difusión de los hechos de la monja ante el público secular con la intención de presentarlos como un ejemplo de virtud. Ante la necesidad de autorizar la ejemplaridad de esos hechos el autor recurre a la comparación con el texto bíblico que constituye una referencia accesible de la doctrina para el público que asiste a la predicación. Así, en el texto de *La penitente paloma* encontramos que, a pesar del uso de resúmenes para contar los hechos biográficos, la velocidad del relato disminuye para proporcionar al sermón la autorización necesaria y crear un discurso ejemplar mediante la comparación y la pausa disgresiva.

En la *Vida* que escribe Valdés la velocidad narrativa con la que se cuenta la historia disminuye aún más. Esta disminución se debe a que el autor desarrolla los resúmenes que encuentra en los otros dos textos y los convierte en escenas que dan detalles de los acontecimientos al tiempo que intercala en ellos pausas descriptivas y disgresivas. Al estar destinado a la lectura individual como una forma de entretenimiento, este relato se recrea en la elaboración detallada de los hechos de la historia y autoriza su discurso por medio de la ejemplaridad y la calidad literaria de la narración.

Al referirse a los hechos de la entrada de Sebastiana al recogimiento de Belén, Valdés detalla la historia citando los nombres de todos los personajes que intervienen en ella así como las horas del día y los lugares en los que suceden los acontecimientos. En su doble papel de historiador y hagiógrafo, el autor se basa en los textos y en las informaciones para reconstruir minuciosamente la historia, completando con su inventiva los detalles que le hacen falta para su creación literaria. Como se puede ver en el primer pasaje seleccionado, el biógrafo introduce pausas descriptivas por medio de las cuales desarrolla a los personajes que intervienen en la historia como la madre de Sebastiana, el padre Margil y el arzobispo Joseph de Lanciego, e introduce pausas disgresivas en las que hace comentarios a la historia y enfatiza sobre los comportamientos ejemplares. Así, leemos por ejemplo que ante la petición de Antonio Margil para que Sebastiana entrara a una casa religiosa, la madre de la monja “Respondió prudente que su esposo no estaba en casa y que no podía deliberar por sí sola. Con esta respuesta (que ojalá, y todas las mugeres casadas la dieran siempre, que semejantes casos se ofrecen, y hubiera menos discordias entre casados) fuese el dicho padre Guerra y volvió al siguiente dia” (Valdés, 1765, 24). Valdés introduce comentarios disgresivos también, como por ejemplo la pregunta que reflexiona sobre la conducta de Margil ante Sebastiana: “¿Qué fondos serían los que halló en esta niña? ¿Qué espíritu descubriría su perspicacia? ¿Qué virtudes, qué talentos, qué gracia? Dándole Dios luces para que reconociera bien y avaluara esa alhaja que remitía a su inspección?” (24). El biógrafo incluso retarda la velocidad de la historia para introducir algunas notas de comicidad cuando comenta que al pedir Sebastiana y su madre al portero del convento de San Francisco que llamara al padre Margil, éste “subió sin detención a avisarle, y no fue poco milagro que luego y sin detención fuese a avisar el portero”.

El discurso narrativo del biógrafo elabora un relato que se vale de los textos antecedentes pero que los amplía y los detalla en aras de un tipo de lectura más ameno. Su texto ya no está sujeto ni a la recuperación de las sensaciones de la monja ni a la necesidad de comparación del sermón para tener autoridad, sino que su autoridad consiste en el desarrollo detallado de la historia como literatura y la apelación al razonamiento de los hechos considerados desde el punto de vista de la teología y la doctrina. La velocidad del texto disminuye obedeciendo a estos propósitos literarios, ejemplares y doctrinales.

Estos propósitos son claramente apreciables en la octava cala, en la que el biógrafo refiere los hechos maravillosos de la penitencia que Sebastiana ve frustrada por quedar sus golpes suspendidos en el aire. Tras referirse a los hechos, Valdés introduce el siguiente comentario:

De este caso no he hallado exemplar alguno; pero no hay duda, symboliza mucho con los innumerables, que en Historias se refieren, de haberles frustrado la Divina Providencia sus deseos a muchos Santos, y Siervos suyos saliendo irritos los conatos, que han puesto: Porque no dandoles Dios por aquel entonces, manifestacion de su beneplacito; se dexan llevar de aquel impetu, a que su devocion los agita, y su fervor los conduce. Y para que no carescan de aquel merito, concurre el Autor Supremo a estos actos virtuosos, que son los medios, que eligen sus espíritus fervorosos, para conseguir el fin a que anhelan; pero muda Dios el rumbo o suspende su concurso, sin el qual no se puede conseguir lo que se desea. Assi le sucedió en este lance a la Venerable Sebastiana. Deseaba con fogosas ansias macerar su carne, ponía los medios, que eran los impetus de la disciplina; pero si no conseguía el fin, no quedaba defraudada de el merito; por que este lo conseguía con poner los medios, que en su facultad estaban (282).

En el comentario podemos notar cómo el autor se remite al razonamiento para autorizar los hechos que cuenta y no tanto a algún caso específico con el que los pueda comparar. La velocidad narrativa del texto disminuye aún más con este tipo de razonamientos necesarios para el discurso de la *Vida*, dando como resultado un relato pausado en el que el autor desarrolla minuciosamente su historia y su propósito ejemplar.

Como hemos visto, la velocidad narrativa en el proceso de escritura que estudiamos disminuye progresivamente con cada uno de nuestros tres textos. Los motivos de esa

disminución de la velocidad están íntimamente ligados a los propósitos de cada texto y a las necesidades de sus respectivos autores para autorizar su discurso narrativo. El análisis de las diferencias en la velocidad narrativa de nuestros textos nos permite entender su status cultural desde un punto de vista literario: las diferencias narrativas entre ellos son las que separan al texto místico del texto doctrinal y el texto teológico. Establecer esa separación del discurso místico y el discurso teológico, representados en este caso por el discurso femenino y masculino respectivamente, es una de las bases para poder entender mejor los textos dentro de su contexto, ya que no sólo implica diferencias en cuanto a narración, sino que los sitúa dentro de una de las discusiones ideológicas más importantes del renacimiento, la que coloca a la experiencia frente a la razón como medios para el conocimiento.

3. Frecuencia

Dentro de la temporalidad del discurso del relato, la frecuencia se refiere a las formas de repetición en la historia y el discurso. Genette clasifica la narración en esta categoría según las veces que ocurre un hecho en la historia y las veces que se narra en el relato. En el texto de Sebastiana esta categoría nos sirve para definir desde un punto de vista metodológico las obsesiones que le dan el carácter repetitivo a su texto. Las *Cartas* están conformadas, como ya hemos dicho, por un discurso narrativo general que cuenta los hechos presentes de la monja y por una serie de anécdotas que se insertan en ese discurso para contar su vida pasada. Mientras que las anécdotas que se cuentan conforman pequeños fragmentos de narración singulativa en los que se cuenta una sola vez un suceso de la historia, el discurso general vuelve sobre los mismos hechos reiteradamente. La invariabilidad y la rutina que la monja vive diariamente es lo que se relata en esa narración repetitiva que conforma el

discurso general de las *Cartas*. En él los sucesos que ocurren una sola vez en la historia o los sucesos que se repiten a diario se cuentan una y otra vez como una obsesión de la monja. La penitencia de ayuno, la asistencia nocturna y obsesiva al coro, el insomnio, los constantes desmayos o “trances místicos” y la autodenigración conforman ese discurso narrativo general en el que Sebastiana da cuenta de su realidad atormentada y su situación espiritual. Las anécdotas biográficas que Sebastiana cuenta en narración singulativa rompen esporádicamente la repetición del discurso, de la misma forma que las visiones y hechos extraordinarios irrumpen en la cotidianidad de la religiosa.

Los relatos del predicador y el biógrafo, por el contrario, consisten principalmente en narraciones singulativas. Lo que sucede en el caso de la frecuencia narrativa es que tanto el sermón como la *Vida* agrupan los hechos biográficos que Sebastiana cuenta repetitivamente en un sólo hecho. Al hablar de la abstinencia, por ejemplo, el biógrafo y el predicador cuentan una sola vez el tipo de ayunos que Sebastiana realizaba y agrupan después la serie de anécdotas biográficas que pueden ilustrar el punto. Así, ordenando las obsesiones repetitivas de la monja en una sola mención, los textos de Ignacio Saldaña y Eugenio Valdés construyen una narración singulativa que transforma completamente el universo narrativo de la monja para dar paso a una historia que ya no hace énfasis en la atormentada realidad cotidiana de la monja, sino en los sucesos extraordinarios que sucedieron esporádicamente a lo largo de ella. La descripción de la diferente frecuencia narrativa en nuestros tres textos completa el panorama de la temporalidad de sus discursos narrativos y de los motivos que suscitaron la transformación del modo de contar a conforme la historia se relata con diferentes propósitos e intenciones.

C. Modo

El modo narrativo describe la situación del narrador frente a la historia que cuenta. Ya hemos advertido en las consideraciones preliminares de este capítulo que la característica más importante en cuanto a modo en nuestros textos consiste en la cantidad de información narrativa que los diferentes autores dan al relatar los eventos de la historia biográfica de Sebastiana. La distancia que los autores guardan con respecto a la historia contada, como veremos, está dada en gran medida por la autoridad que su condición de escritores les da para contarla, es decir, por las precauciones que deben tener al escribir sobre una materia tan delicada como podían ser las experiencias místicas y visionarias de una religiosa. Las categorías de distancia y focalización mediante las que se define el modo del discurso narrativo nos servirán en este caso para describir esas estrategias que conforman las tensiones y silencios de los textos, así como para comparar las diferencias que se advierten en la historia contada por los tres relatos.

1. Distancia

Los tres textos que nos ocupan comparten una misma referencia histórica formada por los hechos biográficos de Sebastiana Josefa. Para entender el modo narrativo de los textos es importante precisar que aunque en ocasiones los relatos se diferencian a tal grado que parecen contar historias distintas, la diferencia real consiste en la cantidad de información que los narradores dan sobre los hechos acaecidos. Esa regulación de la información narrativa es lo que define la distancia de la narración ante los hechos, la cual, como hemos dicho, está determinada por la situación histórica del autor frente a la obra.

Gerard Genette planteó una división fundamental de la cantidad de información narrativa en dos tipos de discurso: la narración de eventos y la narración de palabras. La narración de eventos informa sobre los hechos ocurridos por voz de un narrador que los

cuenta a una distancia que depende de su focalización sobre ellos. La narración de palabras, por su parte, implica un tipo diferente de información que supone una distancia menor entre narrador y relato, ya que ésta utiliza la voz de los personajes como medio para transmitir la información deseada. Si bien esta diferencia inicial de la cantidad de información proporcionada por los autores puede ayudarnos a definir el modo narrativo de nuestros textos, para el estudio del proceso de escritura que analizamos es también necesario plantear una comparación de la cantidad de información que se da en cada relato dentro de la narración de eventos. Mediante esta segunda comparación podremos desglosar la aparente diferencia entre las historias que se cuentan, así como los motivos que suscitan esas diferencias.

Tanto el sermón fúnebre *La penitente paloma* como las *Cartas* de Sebastiana Josefa utilizan casi exclusivamente narración de eventos para construir sus relatos. El uso que estos dos textos hacen de la narración de palabras para dar información sobre la historia es muy limitado, a tal grado que es muy difícil encontrar ejemplos de ésta en ambos relatos. Por esto se entiende que los dos autores, Sebastiana y el predicador Ignacio Saldaña, narran su historia por medio de la referencia de hechos y muy rara vez se refieren a las palabras pronunciadas por los personajes que participan de ellos. La escasa narración de palabras que hace Sebastiana se da siempre por medio del discurso indirecto, es decir, que no pone las palabras en la boca del personaje, sino que se dan a través de la voz del narrador, quien refiere las palabras pronunciadas. El sermón fúnebre utiliza ya el discurso directo para la narración de palabras.

La segunda cala hecha en el texto de Sebastiana Josefa para el análisis nos da uno de los pocos ejemplos de cómo se introduce una breve narración de palabras en el relato. Al narrar un altercado entre ella y una de las mujeres a la que sirve en San Miguel de Belén,

Sebastiana refiere lo siguiente: “Entre lo mucho que me dixo, que me llegó a el corazón y a el alma, fue que era una fruncida, ilusa, cara de hipócrita y que aborrecía mis artificios; fue tanto lo que me afligió verla que se ahogaba y ser yo la causa, y pensar que era verdad todo lo que me había dicho, que a ninguna le hablé palabra de lo que me había pasado” (4). Esos breves pasajes en los que Sebastiana refiere en discurso indirecto las palabras de alguno de los personajes son los únicos casos en los que utiliza una narración diferente a la de eventos, y son al mismo tiempo el único resquicio de su texto en el que se atisba algo de información sobre la parte oral de su relación con el entorno y la comunidad.

El sermón fúnebre de Ignacio Saldaña contiene un solo ejemplo de información dada por narración de palabras. Este ejemplo consiste en una incipiente recuperación de las palabras de Sebastiana Josefa en un nuevo ámbito narrativo. Es en un fragmento del exordio donde podemos encontrar ese uso de la narración de palabras en el sermón: “llegó (para mas abatirse) ha hacerle a Dios voto, de tenerse por la mas ruin, y Pecadora de todas las criaturas; de tal suerte que aun los mayores favores le daban motivo a los mas heroycos rendimientos: Yo no sé (decia frequentemente) como Dios me sufre, siento tan ingrata a sus beneficios, que mientras son mas, Yo voy a menos” (Saldaña, 4). Esa recuperación de las palabras de Sebastiana, que desde el sermón se da recordando o repitiendo lo escrito por la monja en sus *Cartas*, será explotado como narración de palabras en la *Vida* escrita por Eugenio Valdés.

La obra de Valdés utiliza la narración de palabras ya no excepcionalmente, sino como uno más de sus recursos literarios. Al tratar de narrar una historia de forma entretenida y tratar de autorizar su discurso por medio de la recuperación del testimonio oral de los personajes incluidos en ella, el hagiógrafo recurre a menudo a la narración de palabras. En la *Vida* de Sebastiana encontramos narración de palabras en varios pasajes y

utilizada con varios personajes. Ésta se utiliza a menudo cuando se trata algún asunto histórico que requiere de comprobación. Sin embargo el uso principal de la narración de palabras se da con el personaje de Sebastiana. La recuperación de las palabras de Sebastiana se da en dos formas. La primera consiste en las palabras que el autor pone en boca del personaje en discurso directo o indirecto a lo largo de sus fragmentos narrativos. Esas palabras que el autor marca con el uso de cursivas en la tipografía, provienen a menudo de las cartas de Sebastiana. La séptima carta hecha en la *Vida* nos da un ejemplo de ese tipo de narración de palabras: “Por eso, como tan experimentada en los bienes que consigo trae este Ejercicio de la Oracion, repetía muchas ocasiones, encargando su practica diciendo: *Que eran inmensos los thesoros, y espirituales beneficios, que de la Oracion se sacaban, y que quanto bueno se puede hacer, y pensar venía de la Oracion*” (Valdés, 276). La segunda forma en la que Valdés utiliza la narración de palabras es cuando cita el texto de la monja. Las citas que el hagiógrafo introduce en su texto tienen la función de autorizarlo como verdad histórica, y lo que ocurre en ellas es un cambio de focalización que será analizado en el siguiente capítulo. A veces, como veremos más adelante, las palabras citadas se modifican o se manejan para cambiar la cantidad de información que proporcionan, es decir, la distancia narrativa.

Los tres textos que analizamos, a pesar del uso esporádico de narración de palabras, utilizan principalmente la narración de eventos para dar información al lector. Es por eso que la comparación entre la cantidad de información que cada relato da en la narración de eventos es lo que mejor define su situación en cuanto a distancia: al comparar la cantidad de información que cada autor da sobre hechos específicos entenderemos mejor los motivos de la distancia de los narradores frente a la historia.

La información que dan nuestros tres narradores guarda una relación inversa con las características de velocidad que hemos descrito en el apartado de temporalidad: mientras más veloz es el relato, menor es la información dada en la narración de eventos. Esta relación se debe a que parte de la velocidad está dada por la técnica narrativa en elipsis, resúmenes o escenas, y cada una de estas formas narrativas implica también una mayor o menor cantidad de información sobre los eventos de la historia. Así, como Sebastiana tiende a narrar en resúmenes y a hacer elipsis en su relato, la información que da en su narración de eventos es muy poca y mantiene una distancia considerable con la historia. El sermón fúnebre utiliza también los resúmenes para narrar, por lo que la información que da es también mínima. La *Vida*, en cambio, narra mediante escenas que dan información minuciosa sobre los eventos de la historia, por lo que el hagiógrafo es el que guarda menor distancia narrativa.

Un ejemplo de esta diferencia en cuanto a la información narrativa proporcionada por los diferentes relatos se encuentra en la tercera cala de los textos, en la cual se cuenta la estancia de Sebastiana en casa de los marqueses de Berrio. En las *Cartas*, Sebastiana cuenta los sucesos de la siguiente manera:

Con bastante trabajo me habían dado un cuarto independiente de la casa, donde más asistía; hice algunas disciplinas de sangre con el trabajo de que no lo conocieran, y con todo mi Madrina lo conoció; porque se me mancharon las paredes. Duró este padecer cinco meses, que se me hizo mucho tiempo; como tan ruin me miró Dios que ya por mí no estuviera viva.
(115)

Mientras que Eugenio Valdés, reelaborando este fragmento de las *Cartas*, desarrolla de la siguiente forma el evento en la *Vida*:

Fue el caso, que con lo fogoso de sus ansias, y el odio santo, con que miraba a su cuerpo, y más ahora, que lo discurría regalado, hizo un noche tan cruel, tan sangrienta y tan rigorosa disciplina, que brotó mucha sangre, de modo que no solamente se tñieron con su caliente púrpura los jazmines cándidos de su cuerpo, sino que se mancharon los ladrillos de la recámara, en que se recogía; y con la que despedía ensangrentada la disciplina, se salpicaron

mucho las paredes todas de el aposento. No lo advirtió la Penitente Doncella, así por ser de noche, como por no haber sucedido semejante acaso las noches antecedentes. Por lo cual descuidada de lo acaecido, no hizo diligencia alguna para ocultarlo, hasta que a la mañana siguiente entró, como entraba todas las mañanas, una de las Señoras a ver a su huésped, y advirtiendo aquel cruento espectáculo se quedó admirada. Preguntó a Doña Sebastiana: *qué era aquello?* Y esta no acertó a responder, sorprendida de lo inopinado de el caso; y llena de mortal veguenza, viendo que se hubiese descubierto lo que tan oculto le parecía. Y es que si las paredes tienen oídos, tienen también sus bocas para decir lo que oyen, y para descubrir lo que en sus senos se encierra. Y quiso Dios que con las voces de esa sangre dixesen estas paredes las penitencias de su sierva fervorosa, y mortificada. Verificándose, que hasta las piedras claman para publicar las maravillas divinas. Viendo la Señora, que con el sonrojo de sus mesillas, con las lágrimas de sus ojos, y la confusión de su semblante, mudamente decía Doña Sebastiana, que ella era la agresora de aquella sangre vertida, y leyendo bien escrita en el blanco papel de su rostro su penitencia, no quiso hacerla más preguntas. Y con discreción se retiró, dexándolas sola en su aposento, y reservando para sí este secreto. Pero procuró que se limpiasen las paredes, y el suelo, porque con tantas bocas abiertas, era muy difícil que el secreto se guardase (119-120).

Además de ejemplificar la diferente cantidad de información que dan los dos textos en cuanto a los eventos de la historia, la lectura de este pasaje nos sirve para explicar el motivo de ese diferente distanciamiento de los dos autores ante el texto. El asunto que se trata en el pasaje es delicado: las penitencias que realizaban las monjas, a diferencia de las que realizaban las beatas, tenían que estar autorizadas por sus confesores. Ningún confesor autorizaba disciplinas tan ásperas como las que practicaba Sebastiana, quien varias veces fue reprendida por ese motivo. Al ser la desobediencia una de las mayores faltas que se podían observar en una religiosa y ante la sospecha de que ese acto de penitencia extrema pudiera ser juzgado como desobediencia, la monja lo cuenta dando la menor cantidad posible de información al respecto, es decir, se distancia de la historia lo más que puede. La situación del biógrafo es completamente diferente al narrar el mismo suceso. Valdés narra el hecho sin estar sujeto a ningún tipo de juicio, por lo que lo recrea con detalle presentándolo como un acto extraordinario de virtud, ya que mientras más detalles dé y menos distanciado se encuentre de la historia su relato resultará más verídico y más extraordinario ante el público lector.

Esta misma diferencia de actitudes frente al texto se advierte también en la octava cala, donde el cambio en la información dada por los narradores consiste en la manera en la que se refieren a los hechos de la historia. En este fragmento se cuenta la disciplina milagrosamente frustrada de la que ya habíamos hablado. Se trata nuevamente un tema delicado que involucra la intervención divina para producir un efecto maravilloso. Ante este tipo de sucesos la monja opta por introducirlos como “sueños espirituales” que la eximen de la responsabilidad de la conciencia por estar “fuera de los sentidos”:

ya no podía mas de deseos de hacer una muy aspera diciplina, con todas mis fuerzas; y como tenía toda la noche, para poderla hacer, me puse antes ha desahogar mis hancias, con la Dulzura de mi Alma; y me hallé (no se como) en una parte que parecía plazuela grande, y desembarasada, que a las Gentes la veía muy lexos de mí (155).

El biógrafo, por su parte, no tiene necesidad de utilizar esos medios de protección en su discurso narrativo, por lo que elimina el carácter onírico del evento y lo presenta como un hecho real:

Sucedió tambien, que estando una noche de estos tres dias [de oración], haciendo la disciplina, reconoció desde los primeros golpes, que no daban en el cuerpo, sino que todo el impulso de el latigo quebraba en el ayre (281).

La mayoría de los silencios y tensiones textuales que autoras como Kristine Ibsen, Asunción Lavrín y Arenal Electa han notado en los escritos autobiográficos de monjas están determinados por esa protección que se desarrolla como estrategia del relato, la cual está dada por una distancia narrativa que, en este caso, Sebastiana toma ante la historia dando una menor cantidad de información sobre los hechos que relata. Así, son abundantes los pasajes en los que Sebastiana Josefa escribe frases como “fuera cosa larga decirlo todo” o “no hay palabras para” como forma de suprimir información que no se quiere contar o que puede ser potencialmente peligrosa.

Por último es necesario describir lo que sucede con la distancia narrativa en el caso de las citas que el biógrafo hace de las *Cartas* de Sebastiana. Como ya hemos dicho, las citas constituyen narraciones de palabras dentro del discurso del relato de la *Vida*, pero a menudo esas citas están modificadas o manejadas de tal forma que se suprime la cantidad o se cambia el matiz de la información que proporcionan. Podemos encontrar un ejemplo de este tipo de manipulación del discurso femenino por parte del biógrafo en la cuarta cita hecha en los textos, la cual presenta las modificaciones que introduce Valdés al citar un pasaje de las *Cartas*. En este pasaje podemos ver cómo Valdés elimina de manera recurrente los elementos y los pasajes que dan un matiz enfático sobre la percepción sensorial de la monja. Suprime, por ejemplo, muchos de los adverbios “tan” que la monja utiliza recurrentemente antes de participios como “rendido”, “amoroso”, o “abrazado”. El biógrafo elimina además las partes del discurso en las que la monja refiere explícitamente sus sentimientos o hace mención de los ataques del “enemigo”. Las diferencias que podemos encontrar en este caso son también una cuestión de autoridad. Al ser el texto de Sebastiana un discurso místico y espiritual, su autoridad está basada en la experiencia y está expresada mediante la recreación de las sensaciones. El texto de Valdés, por su parte, no necesita de ese tipo de recreación porque su autoridad ya no está en la experiencia, sino en la enseñanza que pueda dar su discurso ejemplar y el entretenimiento que proporcione su discurso literario. La supresión de información y la distancia de los autores frente a los textos responde a esa diferencia de intención. De la misma forma que en los ejemplos iniciales podemos ver cómo la monja suprime la información que puede ser peligrosa para ella, en estas citas modificadas vemos cómo el biógrafo elimina la información que no necesita para su discurso literario. Esas intenciones y formas de protección que los autores buscan son los elementos que determinan la distancia narrativa en nuestros textos.

2. Focalización.

La focalización se refiere a la perspectiva del narrador frente a los hechos de la historia, es decir, la situación narrativa desde la que emite la información relatada. Según la situación del narrador, la focalización puede ser: interna si éste participa en la historia y cuenta sus propios actos, y externa si el narrador no es personaje de la historia que relata. Además, la focalización puede ser descrita como: fija si se mantiene invariable en toda la narración, variable si hay un cambio de perspectiva según el hecho narrado, y múltiple si un mismo hecho de la historia es narrado desde distintas perspectivas. Son pocas las cosas que podemos deducir en cuanto a intención o significado de las obras que nos ocupan desde el análisis de su focalización. Esto se debe a que ésta está determinada completamente en dos de ellas por la situación histórica en que sus autores las escribieron. Debido a esto me limitaré a describir la focalización de los textos y a hacer un breve comentario sobre la única variación que se advierte en cuanto a ella en la *Vida* escrita por Eugenio Valdés.

El discurso narrativo de las *Cartas* de Sebastiana Josefa y del sermón fúnebre comparten la característica de tener una focalización fija a lo largo de todo su relato. Ninguno de los dos autores utilizan recursos narrativos para introducir variantes en cuanto a la perspectiva desde la que cuentan la historia. En el caso de Sebastiana esto se debe a las limitaciones narrativas de la autora así como a la característica del texto de recrear un mundo personal e interno. En el caso del texto del predicador, la brevedad requerida por su situación histórica no da lugar para que su discurso ejemplarizante introduzca variaciones de perspectiva.

La situación de estos dos narradores frente a los hechos que relatan está también determinada por una condición histórica. Sebastiana como narradora desarrolla una

focalización interna por tratarse en su caso de la escritura de un texto de confesión y autobiográfico. Ignacio Saldaña, por su parte, utiliza en su sermón una focalización externa requerida por su situación de primer biógrafo de la monja y por el carácter ejemplar del texto.

La focalización externa se repite en el caso de la *Vida* de Sebastiana. Sin embargo, este texto de Eugenio Valdés es el único de los tres que introduce variantes en su perspectiva narrativa. Para explicar esta variación es necesario regresar a los pasajes en los que el biógrafo cita las *Cartas* de la monja. Desde el punto de vista del análisis, en esas citas se da un cambio de perspectiva, ya que el narrador principal de focalización externa cede la voz del relato a un narrador secundario que cuenta los hechos con una focalización interna. Si bien esa variación en la perspectiva también está ocasionada por la situación histórica del texto, sus implicaciones en el relato nos revelan algo de la intención narrativa del autor.

Si bien la mayoría de las citas realmente provienen del texto de la monja, algunas de ellas son invención pura del autor, es decir que bajo la forma de la cita el autor pone en boca de la monja palabras que ella nunca escribió. Esta invención de citas de la monja muestra cómo el cambio de focalización se utiliza como un recurso literario. Es importante hacer esta aclaración porque ese recurso narrativo del cambio de focalización demuestra que los propósitos literarios de la *Vida* son preponderantes en la obra al grado de hacer que el biógrafo transgreda los límites de la recuperación histórica en aras de la creación de un relato más verosímil y autorizado en cuanto a ejemplaridad: cuando el autor no encuentra en la historia de Sebastiana las palabras que la ejemplaridad o el discurso literario requieren, simplemente las inventa y les escribe como si pertenecieran a la monja.

D. Voz

La voz del relato define el modo de la acción del verbo considerado en su relación con el sujeto de la narración, es decir, la relación entre la historia y el acto de la narración. Esta relación está definida por tres categorías: el tiempo de la narración con respecto a la historia, el nivel narrativo en que se cuentan los hechos, y la persona que funciona como emisor del relato. La voz de nuestros textos se describirá según estas categorías de análisis, las cuales aportarán los últimos datos para completar el análisis del discurso narrativo y las diferencias entre nuestros tres textos.

1. Tiempo de la narración

El tiempo de la narración define la posición temporal del acto narrativo con respecto a la historia que cuenta. Para describirlo en nuestros textos debemos tomar en cuenta el momento en el que cada acto de narrativo se lleva a cabo y situarlo con respecto a la historia biográfica que cuenta. En este caso los actos narrativos se tratan de actos de escritura. El acto que produce las *Cartas* de Sebastiana Josefa se llevó a cabo en el presente de la monja, por lo que el discurso resultante es una narración en su mayor parte subsecuente. Esto significa que la monja narra hechos contemporáneos del momento en que escribe, dando cuenta de su estado espiritual. El carácter autobiográfico de su texto hace que en algunas partes de sus *Cartas*, en las que cuenta eventos aislados de su pasado, haya también una narración subsecuente, o de hechos pasados con respecto al momento de la escritura. El predominio de la narración simultánea en el texto de la monja confirma que su relato está construido para dar cuenta de la situación mística en la que vive, y que la narración subsecuente de los hechos de su vida pasada se da sólo para justificar o explicar su situación en el momento de escribir.

Los textos del sermón fúnebre y la *Vida*, por su parte, consisten en narraciones subsecuentes, es decir, de hechos pasados con respecto al momento de su escritura. Si bien esta característica responde a su naturaleza de relatos biográficos, también es requerida por su propósito ejemplarizante. El discurso ejemplar requiere de hechos concluidos para poder enseñar algo a partir de ellos. Es además difícil encontrar cualquier otro tipo de narración que no sea subsecuente en el caso de los relatos biográficos. Sólo algunos textos que relatan una biografía novelada en el siglo XX presentan algún otro tipo de narración en su discurso. A pesar de que la *Vida* de Valdés acerca el relato biográfico de Sebastiana a una novelización, los medios por los cuales lo hace no recurren en ningún momento a aspectos del tiempo de la narración.

2. Nivel

El nivel narrativo es una categoría de análisis planteada por Gerard Genette para describir un recurso del relato que consiste en incluir una narración dentro de otra, ya sea por medio de un marco narrativo que incluye relatos diversos como en los ejemplarios de la Edad Media, o por medio de un personaje al que el narrador cede la voz en algún momento del relato para que cuente una historia que se aparta de la diégesis principal de la obra.

De nuestros textos, sólo el relato del biógrafo Eugenio Valdés utiliza un segundo nivel narrativo. Desde la perspectiva teórica de Genette, el sermón fúnebre que, como hemos visto, contiene dos diégesis diferentes constituidas por la historia biográfica de Sebastiana y los pasajes bíblicos son los que se comparan, no utiliza un segundo nivel narrativo. Los dos relatos de este texto se sitúan en un mismo nivel narrativo porque están enunciados por un sólo narrador en un acto continuo de narración. La relación que existe

entre ellos no es de inclusión de uno dentro de otro, sino que solamente se relacionan por las analogías que el predicador traza al colocar a ambos en un mismo acto narrativo.

La *Vida* escrita por Eugenio Valdés, en cambio, si hace uso de un segundo nivel narrativo en su texto. Se trata nuevamente de las citas de la monja que el biógrafo introduce en su relato, las cuales, como hemos visto, cumplen con más de una función narrativa. En este caso las citas pueden ser vistas como un relato en un nivel metadieético. Al citar palabras de la monja el biógrafo hace que el personaje principal de su narración cuente en primera persona una parte del relato que, aunque continúa con el tema de la diégesis principal, se sitúa en un nivel narrativo diferente. Esa utilización de la cita tiene la función de diversificar la voz del relato mediante un recurso textual, al tiempo que le da autoridad histórica a la obra al remitirse a los testimonios de primera mano sobre la historia que cuenta.

3. Persona

La categoría de persona define la situación del narrador con respecto al acto de la narración y la historia que se cuenta. En este caso la persona narrativa nos servirá para hacer algunas precisiones importantes con respecto a la manera en que los autores de los textos se sitúan ante su texto y los actos que narran, además de definir desde el punto de vista del análisis su situación narrativa. Genette divide a los narradores en homodieéticos si están presentes como personajes de la historia que cuentan y heterodieéticos si están ausentes de ella.

La división resulta muy clara en los textos que nos ocupan. En el caso del texto de Sebastiana el relato tiene un narrador homodieético cuyo acto narrativo consiste en rendir cuenta de los sucesos de su propia vida en primera persona. Sebastiana, entonces, se sitúa a ella misma como personaje y como narradora en la historia y en el acto narrativo. Esa doble

función del personaje es lo que conforma el discurso de autorrepresentación. En el caso del sermón fúnebre y la *Vida*, por el contrario, los relatos tienen un narrador heterodiegético, es decir, un personaje que produce el acto narrativo pero no participa en los hechos que cuenta. En algunas *Vidas* de monjas en las que el confesor escribe la historia biográfica de su monja penitente, el narrador es también uno de los personajes de la historia. No es el caso de nuestro texto: al ser Eugenio Valdés un personaje histórico que nunca intervino en el devenir de la vida de Sebastiana, el narrador que produce su discurso es heterodiegético.

La voz de la persona narrativa en nuestros textos, sin embargo, no queda definida sólo por su ausencia o presencia como personaje de la historia. Para explicar la diferencia de la voz que narra en las *Cartas* y la voz que narra en la *Vida* y el sermón es necesario remitirse a la mirada con la que los narradores se acercan a los hechos contados. No se trata en este caso de una cuestión de focalización, sino de una situación del narrador frente a su historia y su acto narrativo.

La narradora que Sebastiana crea en su discurso cuenta sus hechos biográficos desde el presente, pero desde un presente que ve los hechos con signo negativo por considerarlos desde lo que debería de ser. En una situación análoga a la de la monja, esa narradora se encuentra en una ausencia del mundo que la hace estar situada en un mundo hipotético de perfección moral y espiritual en el que todos los hechos, incluyendo los suyos, son imperfectos. El biógrafo y el predicador, en cambio, crean narradores que relatan desde un presente en el que las cosas son imperfectas, el mundo "real", por lo que los hechos extraordinarios que recuperan tienen un signo positivo de perfección y ejemplaridad. Esa diferencia en la visión de quien cuenta los hechos es la diferencia básica de la voz de nuestros relatos, y es a la vez la representación en el texto de una realidad cotidiana en la Nueva España.

Son muchos los ejemplos que pueden ilustrar este punto sobre la persona narrativa y la voz que produce: a lo largo de todos los textos es notorio que esa diferencia de realidades en las que operan los discursos narrativos da el tono general de los relatos. Dos de las calas hechas en los textos ilustran una de las formas en las que se puede notar esta distinta situación de los narradores ante la historia que cuentan. Se trata de la forma en la que los narradores de las *Cartas* y la *Vida* introducen un pasaje que cuenta los mismos hechos. En el inicio de ese pasaje (cala VIII), la narradora de las *Cartas* nos dice:

Me passo, estando en el choro (sintiendo lo poco que hago en el servicio de tan buen Señor que tanto merece) que ya no podía mas de deseos de hacer una muy aspera diciplina, con todas mis fuerzas (155).

Esas palabras que introducen el discurso ubican el hecho que se va a contar en el contexto de la visión del narrador: un mundo en el que la más áspera penitencia será siempre poca ante la perfección imaginada. El discurso narrativo de las *Cartas* de Sebastiana está lleno de pasajes de este tipo. El enfoque que da el narrador da *Vida* a esos mismos hechos es completamente diferente. Instalado en el mundo real, ese narrador sitúa el hecho extraordinario en el tiempo y lo cuenta inmediatamente:

Sucedió tambien, que estando una noche de estos tres dias [de oración], haciendo la disciplina, reconoció desde los primeros golpes, que no daban en el cuerpo, sino que todo el impulso de el latigo quebraba en el ayre (281).

La sexta cala del análisis nos proporciona un último ejemplo que ilustra este mismo punto. El fragmento que cuenta una de las visiones más extraordinarias de la monja es introducido de la siguiente forma por la narradora de las *Cartas*:

Y bolbiendo a lo de los ejercicios; estube disgustadissima con mi tibieza, que me sali a las quatro de la mañana del choro, a el dormitorio, que no podía mas de congoxa; pensando hasta quando, se emmendaria mi mala vida: y con estos penosos disconsuelos, no quise tomar un rato de descanso; y sentada me postre y sin saber como, me halle en un lugar espantosissimo; y subiendo a una casa, estaba en el bordo del corredor, una Alma en forma de un grande Bruto muy feo, y espantoso; comiendo mucha carne, que le daban; que mas parecia cruda, que asada (163).

El narrador de la *Vida*, por su parte, introduce el fragmento narrativo de manera muy semejante pero elimina por completo la postura de Sebastiana frente a su texto. En el inicio del pasaje de la *Vida* en el que se cuenta esa misma visión se lee lo siguiente:

Otra Vission tuvo muy espantosa. Serian las quatro de la mañana, quando se retirò de el Coro, para el Dormitorio. Llegò à este, y en el borde de una pequeña tarima se medio recostò, sin querer tomar el corto descanso de el sueño. Y repentinamente se hallò fuera de los sentidos, en una casa, ò lugar espantosissimo. Habia una escalera, por donde se subia à un Corredor; y en el borde, o antepecho estaba en forma de formidable bruto, cuya figura no conocia, una triste alma. Estaba, no comiendo, sino devorando con muchas ansias pedazos grandes de carne cruda (300).

Más que una cuestión de situación temporal o nivel narrativo, la diferencia de la voz de nuestros relatos es una cuestión de persona narrativa, pero no en cuanto a ausencia o presencia de ésta en el texto, sino en cuanto a cómo el narrador se sitúa en el mundo y mira los actos que relata. Para comprender muchas de las características de nuestros textos es necesario que entendamos esa diferencia de realidades en la que están situados quienes los narran. En este punto se cierra el círculo del análisis, en el punto de convergencia entre las características del discurso narrativo y la situación contextual de las obras que analizamos. Un punto en el que volvemos a la doble creación de la imagen de santidad novohispana a partir del universo femenino y masculino, clausurado y abierto, dominado y dominante; el lugar en el que la comprensión analítica de los textos nos ofrece una visión de cómo conviven esa serie de puestos en el mundo barroco novohispano.

IV. Conclusión

Una vez descrito el contexto y el discurso narrativo de las obras que este trabajo se propuso estudiar, es posible acercarse nuevamente al fenómeno literario de la escritura de *Vidas* de monjas novohispanas como sujeto de estudio. Tras la exposición del contexto y del tipo de narración que desarrollan esas obras olvidadas y abundantes que se agrupan bajo el rubro de *Vidas* de monjas, podemos justificar el hecho de que éstas no sean vistas como un texto aislado sino como un tipo de obras literarias que guardan una estrecha relación con una serie de escritos que las anteceden. Esas relaciones a las que podemos tener acceso por medio de los textos conservados conforman el fenómeno literario que estudiamos, un fenómeno que implica un proceso de escritura cuyo inicio se encuentra en los escritos autobiográficos de una monja y cuyo fin lo constituye el relato de tipo hagiográfico y ejemplar que cuenta la vida de la religiosa que iniciara el proceso. Es debido a la naturaleza intertextual de las obras y a la riqueza literaria e histórica del fenómeno literario que juntas conforman, que este trabajo se empeñó en plantear un estudio que abarcara todo el proceso de escritura al que las obras nos daban acceso. Los tres textos que se eligieron para este trabajo funcionaron como un modelo de ese fenómeno literario en la Nueva España, por lo que los resultados del análisis de sus discursos narrativos nos dan la facultad para describir concretamente ese proceso de escritura.

El proceso de escritura que describiremos con base en el análisis de los discursos narrativos de los textos es reflejo y producto del fenómeno histórico de la creación de figuras de santidad en la Nueva España. Ambos fenómenos tienen su punto de partida en una condición histórica que consiste en la existencia de conventos de clausura femenina en los que surgen figuras prominentes en virtud y en experiencias de contacto directo con lo divino. La vida de una mujer religiosa excepcional que encarna los más altos valores de la

sociedad novohispana es la condición *a priori* para el inicio del proceso, el cual tiene como motor primero la práctica de la confesión por escrito. Una vez dadas las condiciones para su inicio, el desarrollo del proceso de escritura se compone, en la mayoría de los casos, de tres textos: las cartas en las que la monja rinde cuenta de su vida material y espiritual al confesor como parte de la confesión por escrito, el sermón fúnebre que se escribía generalmente para las exequias de la monja y que contenía un primer esbozo biográfico de la vida de ésta, y la *Vida* que se escribía tras su muerte como testimonio de la virtud de esa mujer que serviría como ejemplo para los lectores.

La relación en varios niveles que es posible establecer entre estos tres textos es lo que conforma el proceso de escritura: se trata de una misma historia biográfica que se desarrolla en tres relatos diferentes con propósitos y condiciones de escritura particulares. Sin embargo, esa relación no sólo se establece a nivel de contenido, sino que cada nuevo texto utiliza el discurso narrativo del anterior para crear el propio. Los elementos de temporalidad, modo y voz utilizados en primera instancia por las monjas para contar su vida son retomados y modificados por los predicadores y los biógrafos para crear nuevos relatos que cuentan la misma historia biográfica con intereses y recursos narrativos distintos.

Para entender cabalmente el proceso de escritura es necesario situar a los textos dentro de la tradición literaria a la que pertenecen y con la que mantienen una relación de parentesco narrativo. Las cartas confesionarias de las monjas constituían una práctica literaria común que generó textos de enorme valor literario como el *Libro de la vida* de Santa Teresa y un sin número de autobiografías menores en las que es posible encontrar una de las pocas visiones femeninas del mundo renacentista y barroco. Ubicadas dentro de la gran cantidad de literatura que se produjo en los conventos femeninos, estos textos

presentan narraciones en prosa de la realidad cotidiana y espiritual de las monjas, combinando en sus páginas un discurso narrativo autobiográfico y un discurso místico lleno de simbolismo y sensualidad. Los sermones fúnebres escritos para las monjas, por su parte, pertenecen a una antigua tradición oratoria cuya trayectoria es posible trazar desde los principios de oratoria ciceroniana para el discurso epidíctico. Estos textos breves que en el barroco alcanzaron complejidades asombrosas contenían la narración resumida de los hechos biográficos de las monjas y fueron escritos para la celebración de las exequias, en las cuales se oralizaban constituyendo una primera difusión de la vida extraordinaria de una monja con propósitos doctrinales y ejemplares. Las vidas de monjas, por otra parte, constituyen una rama del género hagiográfico. Mientras que se apartan de él por tratarse de biografías de personajes no canonizados y muertos en olor de santidad, comparten con la hagiografía histórica características de estructura, contenido y propósito. A medio camino entre la historia y la literatura, las vidas de monjas recrean toda una imaginaria popular que se manifiesta literariamente para ofrecer al lector algunas notas de la mística y la teología en forma de textos de entretenimiento con propósitos ejemplares. Es en el momento de dar cuenta de la vida de una mujer religiosa que la naturaleza diversa de estos textos converge en contenido y forma narrativa.

Las diferencias de género literario y propósitos de estas obras ocasionaron que los discursos narrativos mediante los cuales dan cuenta de una misma historia biográfica resultaran bastante diferentes. Esa diversidad, sin embargo, es lo que justifica este estudio y lo que proporciona el conocimiento literario e histórico que podemos obtener de su análisis y comparación. Una primera condición relativa a la situación de los narradores frente a sus relatos es indispensable para entender las diferencias entre los textos. Los narradores, al igual que los autores que los generaron, están situados en realidades diferentes en el

momento de contar su historia. La narradora de las cartas autobiográficas, al igual que las monjas místicas, está situada en una realidad fuera del mundo, narra desde una ausencia de la realidad que recrea el ambiente conventual y el estado místico. Ese mundo aparte supone la existencia de un estado de perfección hipotética: en materia de virtud ese estado es el de la santidad, mientras que en terreno místico ese estado es el de la fusión absoluta con la divinidad. Ubicada en esa realidad, la narradora que encontramos en las cartas autobiográficas da cuenta de los hechos de su vida espiritual y material, los cuales siempre resultan imperfectos ante la realidad de perfección hipotética en la que vive. La opresión que su realidad ejerce sobre ella marca el discurso narrativo autobiográfico de varias formas: lo hace situarse en un presente espiritual atormentado cuya imperfección requiere ser justificada y explicada. El relato de los hechos biográficos constituye la explicación del presente de la monja, por lo que la narración no sigue un orden cronológico, sino que recupera los eventos de la vida según la necesidad de explicar o justificar el estado presente.

Los narradores que relatan la vida de una la monja en el sermón fúnebre y en la *Vida* están situados en una realidad muy diferente. Ubicados en el mundo real y cotidiano, estos narradores cambian el signo negativo de los hechos relatados por las monjas porque ven sus hechos biográficos como extraordinarios en virtud y mística. Al situarse en la realidad imperfecta, los hechos narrados en estos textos adquieren un carácter positivo de perfección y son utilizados para crear una imagen de santidad que proporciona un modelo para la ejemplaridad. La situación de los narradores, obviamente, no es sino un reflejo de la realidad que vivían los respectivos autores de los textos.

Esta diferencia de realidades en las que se ubican los narradores nos permite acceder directamente al conocimiento de la ideología novohispana a través de los textos. Al tiempo

que nos da una visión de los valores de perfección que tenían los novohispanos, nos proporciona un acercamiento acertado a la realidad ideológica que se vivía en las relaciones entre monjas, confesores y población laica. El modelo de perfección y santidad que tenía la sociedad novohispana generaba una doble realidad en la que las mujeres religiosas vivían. Los conventos y la vida religiosa que controlaba la cotidianidad del México colonial personificaba en las monjas los modelos de perfección novohispana, haciendo de estas “penitentes palomas” una encarnación de la doctrina. Obligadas a escribir por los confesores y posteriormente olvidadas como escritoras, estas mujeres de vida atormentada se transformaban a su muerte en historias que daban lugar a heroínas producto de las tierras americanas, cuyos pobladores se regocijaban en la lectura de ejemplos de virtud generados por su propia sociedad.

La comparación de estos textos escritos desde dos realidades diferentes nos da la posibilidad de describir los procesos mediante los cuales el discurso narrativo que cuenta la historia biográfica de una monja se reutiliza y se transforma al tener propósitos ideológicos diferentes. Los textos autobiográficos de una monja contienen ya, en el inicio de ese proceso de escritura, todos los elementos de la historia que los biógrafos desarrollarán. A pesar de estar escritos con un orden y un propósito diferente, los textos autobiográficos de monjas crean unidades sintácticas del relato conformadas por la narración de hechos aislados de su vida. Estas unidades sintácticas se van insertando en el discurso atormentado que da cuenta de su presente espiritual. La reutilización que los biógrafos hacen del discurso narrativo de las monjas consiste básicamente en extraer esas unidades sintácticas del discurso atormentado con el que las monjas las rodean, y en darles un nuevo contexto narrativo que les da un orden distinto y las transforma en hechos extraordinarios que se utilizan para enseñar y entretener. Así, la narración autobiográfica que las monjas

desarrollan como parte de una confesión espiritual se transforma en manos de los biógrafos en una narración de hechos extraordinarios con propósitos ejemplares y literarios. En otro nivel de reutilización del discurso, los biógrafos de monjas incluyen también pasajes de los escritos de las religiosas en sus textos. Esas citas están manejadas de manera muy semejante que las unidades sintácticas de narración: al sacar un fragmento de las cartas de una monja, el biógrafo lo descontextualiza y lo incluye en un nuevo discurso ejemplar que modifica su significado y su intención.

El análisis de las diferencias que existen entre los discursos narrativos de estos tres textos nos da además la oportunidad de apreciar concretamente una serie de características que resaltan al comparar el discurso femenino autobiográfico y místico con el discurso masculino biográfico y ejemplar. Los textos de las monjas desarrollan un discurso muy peculiar lleno de silencios y tensiones que tienen el objeto de protegerlas ante las posibles sospechas que pudiera suscitar su experiencia mística y sus prácticas religiosas. Los abundantes escritos femeninos conventuales contienen relatos en los que las narradoras dan cuenta de un tipo de conocimiento basado en la experiencia de sus sentidos, pero que al mismo tiempo dan testimonio de la vigilancia a la que estas mujeres estaban sujetas. La distancia que las narradoras guardan con respecto a la historia que cuentan es el testimonio de esa cautela con la que debían proceder en sus escritos místicos en los que, por tratarse de textos de confesión, su poder como escritoras estaba subordinado al poder de los confesores como lectores. Los textos de los biógrafos y los predicadores, por el contrario, desarrollan minuciosamente las historias extraordinarias de las monjas bajo una vigilancia menor de la iglesia que nunca pudo contrarrestar la avidez de la población laica por lo maravilloso. Las historias que los biógrafos de monjas cuentan constituyen un tipo de prosa que, como la novela, incluye mucho de ficción y desarrolla un personaje heroico en su relato. En las

plumas de los escritores masculinos, los textos cautelosos de las monjas se transforman en historias alucinantes plenas de hechos extraordinarios que ya no se justifican como mística sino desde el punto de vista de la teología y la doctrina. Así, los textos que hemos analizado nos revelan en sus estrategias narrativas las diferencias que existían entre el discurso femenino y masculino, diferencias que en este caso coinciden también con la división entre textos místicos y teológicos, sometidos y autorizados, basados en la experiencia de los sentidos o basados en la doctrina y la razón.

El estudio de los textos dentro de un proceso de escritura no debe hacernos olvidar que cada una de las obras constituye un trabajo literario y estético que nos da un ejemplo de la rica y abundante cultura literaria de la Nueva España. Cada obra, a su manera, desarrolla más o menos estéticamente una historia mediante un discurso narrativo, y esa sería ya una razón suficiente para acercarnos a su estudio. Las tres narraciones que hemos estudiado contienen muchos pasajes en los que la estética del relato nos hace reflexionar sobre la importancia de revalorarlas como obras literarias. Este trabajo ha intentado también sacar de la obscuridad a tres autores novohispanos desconocidos: una monja mística y poeta llamada Sebastiana Josefa, un predicador barroco capaz de conmover a las piedras llamado Ignacio Saldaña, y un biógrafo escritor de prosa histórica y de ficción llamado Eugenio Valdés.

Como hemos dicho en el inicio de este trabajo, el estudio que se planteó tuvo el objetivo general de lograr un acercamiento a la literatura cotidiana de la Nueva España. El estudio de los tres textos analizados cumple con ese objetivo de varias formas. El rescate y el estudio de los textos que elegimos nos acerca a la cotidianidad literaria colonial en primer lugar porque éstos constituyen un ejemplo de una serie de prácticas de escritura llevadas a cabo día con día: los escritos de Sebastiana son un acercamiento a la vida

cultural y literaria de los conventos femeninos; el texto del predicador es un ejemplo de un texto escrito para una fiesta celebrada con mucha frecuencia; y la *Vida* escrita por Valdés es un ejemplo de un tipo de obras que se cultivaron como un género al uso en territorio americano. La trascendencia del género alcanza incluso al siglo XIX, cuando el humanista mexicano Benito Díaz de Gamarra y Dávalos escribe la *Vida* de la madre Josefa Lina de la Santísima Trinidad. Pero además de la frecuencia con que se escribían, este tipo de textos nos dan un ejemplo de la literatura que los novohispanos leían de manera cotidiana. Las vidas de monjas, como lo demuestra la cantidad de impresiones y de obras de este tipo, se leyeron abundantemente en la Nueva España durante el fin del siglo XVII y todo el siglo XVIII. Ya sea como un tipo de literatura de entretenimiento ejemplar o como una manifestación más de la formación de una identidad criolla, las vidas de monjas nos dan un ejemplo de lo que era la cultura literaria cotidiana del novohispano.

En ese carácter de cotidianidad de nuestras obras y del fenómeno literario que conforman radica la importancia de un trabajo como este. El estudio de la literatura novohispana, en especial de la del siglo XVIII, requiere de un cambio de objetivos para dejar de centrarse en las excepciones y acercarse a la regla. Sólo mediante el estudio de la literatura y de los fenómenos que conforman el sustrato literario común de la cultura novohispana podremos acercarnos a un conocimiento real de ese pasado colonial y a una comprensión mejor de los puntos aislados que hasta ahora conocemos. Es imprescindible, para poder lograr estos objetivos, rescatar y estudiar literariamente obras que, como las biografías de monjas, permanecen ignoradas en los archivos dentro de un grupo despreciado de literatura devocional. Este trabajo ha intentado aportar algo a la reconstrucción y el conocimiento de ese sustrato literario colonial.

APÉNDICE I

Este apéndice presenta un índice de vidas de monjas y mujeres venerables, publicadas en Nueva España. Se incluyen también otras obras como crónicas conventuales que contienen vidas de monjas como parte importante de su texto.

ACOSTA, Francisco. *Vida de Maria de Jesus de la Puebla de los Angeles*. México: 1648.

BELLIDO, Joseph. *Vida de la v. m. r. m. Maria Anna Agueda de San Ignacio*. México: Bibliotheca Mexicana, 1758.

CASTILLO GRAXEDA, José del. *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catharina de San Juan*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández de León, 1692.

GÓMEZ DE LA PARRA, José. *Fundación y primero siglo, del muy religioso convento de Sr. S. Joseph de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla*. Puebla: Viuda de Miguel Ortega, 1732.

GÓMEZ, José. *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto*. México: Herederos de la viuda de Calderón, 1689.

JESÚS MARÍA, Félix de. *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la venerable Sierva de Dios, Sor Maria de Jesus*. Roma: Joseph y Phelipe Rossi, 1756.

LEMUS, Diego de. *Vida, virtudes, trabajos, faores y milagros de la venerable Madre Sor Maria de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la limpia Concepcion de la Ciudad de los Angeles en la Nueva España y natural de ella*. Leon: Anisson y Posuel, 1683.

LETONA, Bartolomé de. *Perfecta religiosa. De la vida de la madre Geronima de la Asumption, de la orden de N. M. S. Clara*. Puebla: Viuda de Juan de Borja, 1662.

LÓPEZ AGUADO, Juan. *Florido huerto de las delicias de Dios, la venerable madre Luisa de Santa Catharina*. México: José Bernardo de Hogal, 1738.

María Teresa, sor. *Carta: en que se da noticia de las virtudes, que en vida exercito la Rda. madre vicaria sor Maria Leocadia*. México: Bernardo de Hogal, 1734.

MIQUEORENA, Agustin de. *Vida de la venerable madre Michaela Josepha de la Purificación, religiosa de velo y coro de el observantissimo Convento del señor San Joseph de Carmelitas Descalzas de la Ciudad de la Puebla, de la que fue cinco vezes priora*. México: 1755, Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla.

MORA, Juan Antonio de. *Espejo cristalino de paciencia, y viva imagen de Christo crucificado, en la admirable vida, y virtudes de la venerable madre Sor Maria Ynes de los Dolores*. México, Imprenta del Real, 1729.

MUNIBE, José María de. *Carta edificante que descubre la vida religiosa y exemplares virtudes de la R. M. Josefa del Sagrado Corazon de Jesús, carmelita descalza en el convento de Santa Teresa*. México: Fernández de Jáuregui, 1805.

PARDO, Francisco. *Vida, y virtudes heroycas de la Madre Maria de Jesus, religiosa profesa en el convento de la limpia concepcion de la Virgen Maria, Nuestra Señora en la ciudad de los Angeles*. México: Viuda de Bernardo Calderón, 1676.

PONCE DE LEÓN, José Antonio Eugenio. *La abeja de Michoacan, la venerable señora doña Josepha Antonia de N. Señora de la Salud. Breve noticia de su vida que dirige a su amada feligresía*. México: Rivera, 1752.

PONCE DE LEÓN, José Antonio Eugenio. *La azuzena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la venerable madre Luysa de Santa Catharina*. México: Bibliotheca Mexicana, Colegio Real, 1756.

PRESENTACIÓN, Juan de la. *Compendio de la vida, y novena devota, de la bienaventurada Mariana de Jesus, Tercera del Habito descubierto del Real y Militar orden de Nuestra Señora de la Merced.* Puebla: Seminario Palafoxiano, 1785.

QUESADA, Ginés. *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la madre Geronyma de la Assumpcion.* México: 1713.

QUIROGA, Domingo de. *Compendio breve de la vida, y virtudes, de la Venerable Francisca de San Joseph.* México: José Bernardo de Hogal, 1729.

RAMOS, Alonso. *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de S. Joan, natural del Gran Mogor, difunta en esta imperial ciudad de la Puebla de los Angeles en la Nueva España.* Puebla: Imprenta de Diego Fernández de León, 1689.

RODRÍGUEZ DE SANTO TOMÁS, Miguel. *Memorial ajustado de la vida y virtudes de la m. r. m. Sor Antonia del Señor S. Joaquín.* México: Herederos de María de Rivera, 1760.

SALMERÓN, Pedro. *Vida de la venerable Madre Isabel de la Encarnación.* México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1675.

SÁNCHEZ DE CASTRO, Joseph Geronimo. *Vida de la V. M. Sor Antonia de la Madre de Dios.* México: Viuda de José Bernardo de Hogal, 1747.

SANTANDER Y TORRES, Sebastián de. *Vida de la venerable madre Maria de San Joseph.* México: Viuda de Miguel Ribera Calderón, 1723.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de. *Parayso Occidental, plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy Catholicos, y poderosos Reyes de España Nuestros*

Señores en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico. México: Juan de Ribera, 1684.

SIRIA, Antonio de. *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la V. sierva de Dios D. Anna Guerra de Jesus. Sacada de lo que ella misma dexo escrito por orden de sus confesores.* Guatemala: Antonio de Velasco, 1716.

TORRES, Miguel de. *Vida ejemplar y muerte preciosa de la madre Barbara Josepha de San Francisco.* México: Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1725.

URTASSUM, Juan de. *La gracia triunphante en la vida de Catharina Tegakovita, India iroquesa.* Francisco Colonec tr. México, José Bernardo de Hogal, 1724.

VALDÉS, José Eugenio. *Vida admirable y penitente de la V. M. Sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, Religiosa de Coro, y Velo negro en el Religiosissimo Convento de Señoras Religiosas Clarisas de San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de México.* México: Bibliotheca Mexicana, 1765.

ZAVALETA, Joachina María de. *Copia de la carta que la M. R. M. Joachina de Zavaleta [...] escribe a las M. RR. M. Preladas de los demas monasterios, dandoles noticia de las heroycas virtudes y dichosa muerte de la M. R. M. Agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval.* México: Bibliotheca Mexicana, 1755.

APÉNDICE II

CALAS SELECCIONADAS PARA ANÁLISIS

En el presente apéndice se presentan las calas hechas en los tres textos que se analizaron para la tesis. Están agrupadas según los fragmentos narrativos que refieren los mismos hechos en las *Cartas*, el sermón fúnebre y la *Vida*. Se numeraron según la siguiente nomenclatura: con número romano se indica el número de cala; la letra "A" corresponde a las *Cartas* de Sebastiana, la "B" al sermón de Saldaña y la "C" a la *Vida* de Valdés. Al inicio de cada fragmento se indican las páginas de los textos originales de las que provienen las citas. Transcribo con la ortografía y la puntuación originales y desato todas las abreviaturas.

I A) *Cartas*, p. 55

Con todo digo y no quisiera decir (sabe Dios como lo ciento) de el como se determino la entrada en la casa de San Miguel de Bethlem. Estando en las casas de mis Padres con bastantes pesadumbres ocasionadas de mi mala vida, y con deseos de salir de tanto padezer, se ofrecio conversasion de el estilo, y modo de vida de las niñas de Bethlem motivo para mis grandes deseos. Sabiendolo todos los de casa se enojaron. Fuera cosa larga poner todo lo que passó; Yo lloraba mucho: por fin me entraron llebandome varias personas, i algunas de mi edad, siendo la primera vez que iba, y entre todas las que me llevaban, me señaló a mi para entrarme en el encerramiento el señor Capellán, sin haberme visto. Quede muy contenta. Se fueron llorando, no me dexaban tener gusto con bisitarme, que a poco tiempo de entrada ya no me gustaban las gentes; dexo lo mucho que me mortificaron. Los deseos de servir a Dios eran bastantes, pero no executados por los miedos, y poco ánimo de que conosieran en mi mudanza, y por el natural sumamente vergonzoso, y de mucho punto, muy metida toda en temores, y con la mucha cortedad, me embarazaba mucho por no poder hablar nada de lo que tenía, que me tenía sin gusto.

I B) Sermón, p. 10

De doce a trece años era Sebastiana cuando la llamó Dios por la boca del reverendo y V. P. Antonio Margil de Jesús, de cuyas fervorosas palabras salió tan tierna gemebunda paloma, que anegada en sus lágrimas alcanzó de su repugnante madre que la llevara a verse con el padre que acababa de predicar; diola gusto su madre, y aun siendo hora tan incómoda la llevó al convento de mi S. P. S. Francisco, a cuya portería bajó el V. P., habló largamente con ella, y por los efectos se infiere que todas sus lágrimas se enderezaron a dexar el mundo por seguir a Cristo. A el día siguiente fue el reverendo padre Guerra a casa de sus padres a darles noticia de que la niña se retiraba del siglo, a cuyo fin lo enviaba su reverendo padre compañero, constante prueba de que era verdadera paloma. Aquella que salió del arca, dice el texto sagrado que volvió, porque no halló en el siglo lugar donde poner el pie. Havía sobre las aguas fétidos cadáveres donde pudiera descansar y se vuelve por no hallar donde asentar el pie? Si, que para ser paloma había de ser limpia por naturaleza: no había de poner el pie en las fetideces que simbolizan los vicios. por esto nuestra difunta para ser paloma limpia no había de quedar en el siglo si había de hacer pie en las fetideces de los vicios. Con este aviso se interpuso el respeto del V. P. Margil para que el ilustrísimo y Rmo. señor don Fray Joseph de Lanciego diera lugar a la Pretendiente, el que benignísimo padre la puso en libertad de elegir uno de tres conventos de su filiación, consignándole una limosna, para ayuda de su congrua, a cuya propuesta se excusó humilde y agradecida; y como le propusiera el V. Margil el colegio de Bethlem, aceptó luego en testimonio de que era la paloma llamada por el Esposo.

I C) Vida, pp. 23-27

El modo de su entrada fué así. Sería de doce à trece años cuando la llevó su devota madre a oír en la Iglesia de nuestro Padre San Agustín un sermon de Mission, de los que estaba entonces predicando el Venerable Padre Fray Antonio Margil de Jesús: estuvo doña Sebastiana con aquella compostura y reverencia, que siempre guardaba en los Templos. Acabóse el Sermon y empezó Sebastiana a rogar à su madre que la llevase a ver à el Padre que haba predicado. Resistiose la señora, así por ser la hora incomoda, pues era cerca de las oraciones de la noche, como por no incomodar à el Venerable Padre, y tener algun disgusto

con su marido por volver tan tarde à su casa, que estaba muy distante; pero fueron tales las instancias de Doña Sebastiana, acompañadas de muchas lagrymas, que venció las reticencias de su Madre, y condescendió esta a su petición. Llevòla à el Convento de N. P. San Francisco, en donde estaba ya de vuelta de su misión el V. P. Margil: para que lo llamase vieron a el portero, el cual luego subió sin detencion a avisarle, y no fue poco milagro que luego y sin detencion fuese a avisar el portero. Bajò el V. P. Margil y mandando abrir la iglesia, porque le dixo doña Sebastiana que lo necesitaba en Confesionario: estuvieron desde las seis de la tarde hasta casi las ocho de la noche, comunicando a este Angel Evangelico quanto su interior sentia. Acabose el coloquio de estos dos seraphines, emulos de aquellos del propiciatorio que tenian semblantes de varon el uno y de mujer el otro, o sombras de Francisco y Clara, seraphines de carne en Assis, hablando divinos coloquios en la Iglesia de San Damián. Saliò doña Sebastiana de la iglesia de N. P. San Francisco acompañada de su madre, bañada en lagrymas pero sin hablar palabra por mas instancias que la hacian para que declarase la causa de tan inconsolable llanto. Llegaron a su casa y a la mañana siguiente fue a ella el P. Fray Joseph Guerra, Varon verdaderamente Apostolico y fiel compañero del V. P. Fray Antonio Margil, embiando à decir este, por medio de aquél, à los padres de Sebastiana que esta niña era necesario entrase en algun Religioso Convento, o Colegio. Respondió prudente la madre que su esposo no estaba en casa y que no podia deliberar por sí sola. Con esta respuesta (que ojalà, y todas las mugeres casadas la dieran siempre, que semejantes casos se ofrecen, y hubiera menos discordias entre casados) fuese el dicho padre Guerra y volvió al siguiente dia con la licencia del ilustrissimo y Reverendissimo Señor Maestro don Fray Joseph Lanciego, Digno Arzobispo en aquella sazón de este Arzobispado, para que pudiese entrar en algun Convento de las Religiosas de su filiacion o en el Colegio de Bethlem, señalando su ilustrissima un tanto para su manutención. ¿Y quien no conoce claramente estos pasajes, que ya estaba Dios declarando por esta niña y andaba solicitandola ya à cara descubierta para Esposa suya, sin perdonar diligencia alguna que a esto lo conduxese, multiplicando finezas y beneficios? [...] Lo prodigioso es, el que luego con tanto empeño y brevedad se empeñase dicho Venerable Padre en colocarla en clausura. ¿Qué fondos serian los que hallò en esta niña? ¿Qué espíritu descubriría su perspicacia? ¿Qué virtudes, qué talentos, qué gracia? Dandole Dios luces para que reconociera bien y avaluara esa alhaja

que remitía a su inspeccion? ¿No es esto una clara demostracion de que el divino amante andaba con tantos galanteos solicitando su mano y quiso primero solicitarla en casa de su satisfaccion y en este deposito explorarla su voluntad para que declarase si queria o no desposarse con tan fino enamorado? Assi discurre mi afecto que seria, viendo y ponderando este pasaje. Propusieronla el orden del Ilustrissimo señor Arzobispo para que eligiese convento de religiosas si queria: o si no queria alguno de los tres conventos, que la propusieron entrara en el Colegio. Con lo cual, si la dieron en que escoger, no la dieron en que entender, porque desde luego se inclinó á el Colegio de Bethlem, á donde la llevaron sus padres con mucha complacencia de todos. Y fué cosa particular lo que sucedió en este caso, y es: que yendo, como iban, otras muchas niñas de su misma edad, sin saber el Capellan cual de ellas era la que habia de entrar, desde luego que la vió, sin inclinarse a otra alguna, se fué á Doña Sebastiana y tomandola de la mano la fué conduciendo hasta ponerla en la puerta, y sabiendo entonces que esa niña era la que venia a quedarse, la entró en el Recogimiento. Ni es fuera de camino que un ministro del Altísimo se acomodase a ser brazero de la que entraba a disponerse para reina, pues entraba para salir a desposarse con el Rey de la gloria. Esto pasaba en lo exterior: y en el interior de la niña iban luchando vivissimos deseos de entregarse toda a Dios y dexar lo terreno, llevando clavado en su corazon el dardo que la había disparado la majestad divina muchos días antes oyendo una conversación en que se trataba de el régimen y modo de vida que en el Recogimiento de San Miguel se observa, inflamándose desde entonces con encendidos deseos de enclaustrarse en esa voluntaria clausura. Estas ansias que tantos días antes la andaban acompañando, fueron la causa de que proponiendola tres religiosos conventos y el Colegio de Bethlem eligiese este, que ya su esposo le tenía preparado. Pero como pulsaba en conseguirlo algunos estorbos, no lo manifestaba antes, sino una u otra vez quedando siempre frustrados sus deseos hasta que llegó el tiempo determinado por la providencia divina para que se le cumpliesen, como con efecto se cumplieron, son explicables júbilos de su alma, que no se satisfacía de darle gracias a Dios. Entró en la clausura, despidióse de sus padres quedando tan contenta y festiva como sus padres llorosos y tristes porque en ella dexaban un pedazo de su corazón; pero la niña tan festiva y placentera se manifestó como que en eso habia conseguido lo que había deseado tanto.

II A) Cartas, pp. 4-6.

Conformandome con mucho gusto a estar en mucha pobreza, y olvidada de todo, y sirviendo en todo lo mucho que me tocaba de lavar, acarrear agua, barrer y todo lo demás, me passo en la cocina estando poniendo la comida (que me cabía hacerla para todas mis compañeras, y ponía todo mi cuidado en sazónarla bien y que todo estuviera a gusto, y con mucho amor) la Señora con quien yo estaba fue a desayunarse; y como se esperó a que hirviera el agua, fue tan furiosa la colera, y tanto lo que me dixo, que no le pude hablar palabra de las lágrimas, que todo el día me duraron sin consuelo. Entre lo mucho, que me dixo, que me llevo a el corazon y a el alma; fue que era una frunsida, ilusa, cara de hipócrita, y que aborrecia mis artificios; fue tanto lo que me afligio verla que se ahogaba, y ser yo la causa, y pensar que era verdad todo lo que me abia dicho, que a ninguna le hable palabra de lo que me abia passado. A medio día mientras todas comían (que siempre otra la repartía) me iba a el choro, aunque estuviera mui cansada, alla me estaba hasta que todas acababan, me iba a comer, i las mas veces era lo que sobraba, porque no alcançaba; y yo gustaba de que faltara para mi; y como era tanto el regalo que mi alma allaba, en mi Dios tan amoroso, que mas me enamoraba, y me encendía en fervorosos deseos: este día, que estaba tan atribulada me fortalecio sosegando mis temores, y quedando mi corazon sosegado que andaba muy embevida con lo que interiormente me enseñaba Dios que hacia maravillas sin yo entenderlas. Y volviendo a lo que me passo con la persona, bino a hablarme con muhco amor, y sintiendo verme llorar tanto, yo me console de verla mudada; que no lo esperaba, pero teniéndole mucha verguenza que me duró algunos años; hasta que sali para tomar el habito. Siempre me mortifico mucho con sus palabras, que parecian espinas, que me herian el corazon y me parecia que me decia verdad. Muchas veces me hizo llorar, que no sabia como darle gusto y que no conociera, que hacia cosa buena; y tenblaba de que me hallara en el choro. Algunas veses era tanto lo que me decia delante de otras, que me decian que porque avia de ser tan boba, que tanto le aguantaba, y sin responderle yo; No podia, solo lloraba, y no tenia animo para dexar a esta persona, por no pribarme de servir en la enfermeria, y tenblando el alboroto que por mi se había de levantar; pero todo lo facilito la obediencia, mandandome que no fuera. Sea Dios bendito, que todo lo disponia para desenbarazarme de humanos temores. Me paso con otra persona estando en la cosina, que se metio una gallina, y con mucho enojo la cogio esta persona y la

tiro afuera, y medio la mata, a mi me dio lastima, que para que requeria buscar pesadumbre con su dueño le dixé. Lo que me respondió fue tanto, que me quede sin saber lo que me abia sucedido, y sintiendo haverle dado motivo de su mucha colera, que la llore; y mas viendo que me consolaban de que yo no tenia culpa, pero a la persona todas le decian que estaba loca; para mi mayor vergüenza que de todo atendia Dios de mi provecho, que a el tiempo de lo que sentia, me quite aretes, y tumbagos, que las aborrezí porque me las mento por oprovio.

II C) *Vida*, pp. 79-81

En una ocasion que venia de el Coro la Señora a tomar su desayuno, hallò que la agua aun no hervia, y por ser necesario esperar un poco a que hirviese, montò en tal colera, y a decir de tantos ultrajes, e injurias a Doña Sebastiana que azorada esta, no hallaba que hacer sin saber por don de habia caldo aquel aguacero de injurias, y aquella tempestad furiosa de malos tratamientos. Entre las cosas que arrojò de su colérica boca, la dixo: *Que era una fruncida, ilusa, cara de hypocrita, que la teia aborrecida por sus artificios.* Y esto fué lo que más hirió el corazón de la Venerable Virgen, no porque se lo dixese, sino porque pensó, que sería verdad lo que la decia, y que quizá en realidad era hypocrita, e ilusa, cosa a que tanto horror le tenía; pero aunque la atormentaba esto, no desprendía sus labios, ni para la queja ni para el desahogo, y solamente a su Confesor le comunicaba estas tribulaciones. La que tuvo en esta ocasion, durò todo aquel día, y en todo él duraron las lagrymas de nuestra Colegiala humilde, que no hallaba como contentar a su *Nana*, hasta que la Diestra de el Altissimo mudó el corazón de esta, y ella misma la habló con agrado, con lo cual se sosegó Doña Sebastiana un poco, y le volvió la Alma a el cuerpo, aunque después volvían también las tempestades de baldones, que la arrojaba la misma persona, que la tenía tan azorada y amedrentada, que cada palabra que la decia, era un dardo, que atravesaba su corazon. A tanto extremo llegaba el mal trato, que recibia la Niña, que llegaron sus compañeras a decirle: *Que porqué era tan boba, que aguantaba tanto, y sin responder? Que la respondiera a sus desvergüenzas.* Pero en nada menos que en esso pensaba la humilde Virgen, y se mortificaba a el doble, quando en presencia de otras se ofrecía, que la Señora dixesse semejantes dicitrios, pues no quería, que se supiese lo que passaba, porque temía, que sabiendose en el Colegio la hiciesen mudar de habitacion, y la acomodasen con

alguna otra de las mayores Colegialas, y esso no quería assi, porque con esta tenía artifice dentro de casa, que la labrasse su corona, como porque segregandose de ella, no podría tan fácilmente asistir a las enfermas, como hasta entonces lo executaba, y por no faltar a este caritativo empleo, a que la compelián los ardores de su espíritu, no quería que hubiesse motivo para que la mudasen.

En el mismo Colegio la sucedió también, que estando a la hora de el medio día en el aposento con otras de sus compañeras, se entrò en él una gallina: y una de las que allí estaban la arrebatò con gran coraje, y la arrojò fuera con tanta furia, que dandola contra un canto, la dexó medio muerta. Compadecida Doña Sebastiana con la natural compassion, que siempre la assistía, aún con los animales, dixo a la Colegiala: *Que para qué habia hecho aquello? Que podía buscarse pesadumbre con el dueño del animalito.* Estas suaves, comedidas palabras irritaron de modo a la muger, que parecía aspid venenoso, según se tiraba contra Doña Sebastiana, vertiendo el veneno de inmundas y desatentas palabras; tal, que fué necesario el que compadecidas de Doña Sebastiana las compañeras, la apartasen de allí, temiendo, segun estaba de colera, que la pusiesse las manos. La que estaba inmoble era nuestra pacientissima Doncella, que no habló ni la más corta razón de confusa, a el ver, que una ligera chispa hubiesse encendido tanto fuego de enojos, mas, por pensar que habia dado ocasión para que dicha persona se enojasse, y para aumento de su conflicto, oyó que a esta le decía algunas palabras pesadas las demás compañeras, disculpando a Doña Sebastiana. Lo que mas es, y en lo que se conoce mejor, que Dios permitía estas persecuciones, para calificar el espíritu de esta Sierva suya, y descubrir los quilates de su virtud, es que la mortificaban y perseguian aquellas mismas personas, que eran sus mas beneficiadas.

III A) Cartas, pp. 114-115.

...que despues de muchos años lo soy [religiosa] de donde menos lo pense, y lo tengo á mucha dicha; que no la meresco; que siendo una pobre de muy poca estima, solo Dios, que es Padre universal, puede averme dejado llegar á el estado presente, que tan imposible parecia; y que un sujeto tan ruin aya pasado por tantas contradiciones; y todo lo que vuestra paternidad sabe; que las que se han espantado, de las pesadumbres, que han visto, las han hecho llorar de la lastima, y en particular las que me sacaron de el Santo Convento de Corpus, que temieron, que me muriera; y no dando yo a entender lo que mi corazon sentia; que me traspasaba el alma verme en la calle, y en casa de tanta grandeza; y que me atendian como si lo mereciera, para mayor verguensa [...] Sin mas consuelo, que llorar, que se admiraban de ver, lo que me pasaba. Mirandome tan sin remedio, me afligia la perdicion de el tiempo; que mi amoroso Padre dabame conocimiento para que me conformara; y ordeno que me fuera a confessar; hallando todo el consuelo, que necesitaba; y procure conformarme con la voluntad de Dios.

III C) Vida, pp. 118-120

Cinco meses fueron los que Sebastiana Josefa estuvo en casa de Doña Paula de Berrio, porque ese fuè el tiempo intermedio que hubo desde que saliò del Sagrado Convento de *Corpus Christi*, hasta que entrò en el de San Juan de la Penitencia. Y cada instante de estos dias se le dilatava como un siglo, a esta enamorada Esposa. Porque como estando fuera de la soledad, y de el retiro, estaba fuera de su centro, se veia cada instante mas violenta, deseando ya, que se desatassen las prisiones con que su Alma y su amor, se lloraban captivos en las carceles de el siglo, y fuera de su quietud amada, en donde gozaba de su dulce dueño.

Padeció en este tiempo muchissimas mortificaciones, y grandes penalidades. La mortificaba su humildad por verse en casa de grandeza, obsequiada de las Señoras, servida de criados, y de todos atendida. Mortificabala su natural y su genio extremadamente corto, y verzongozo, siendo inexcusable el concurrir algunas horas de dia y de noche con las Señoras y demás familia. Y mas que todo la mortificaba el extravio en que se hallaba para la practica de sus exercicios espirituales, por las dificultades insuperables, que los

impedían. Procuraba, no obstante, guardar modestia en los ojos, silencio en las palabras, humildad en los obsequios, agradecimiento en las honras, y compostura en todo. Cautelando de los ojos de la familia los ejercicios que podía practicar. Y como a la hora de recogerse las personas de la casa, se retiraba Doña Sebastiana a el aposento que le tenían destinado, procuraba desahogar las ansias de su enamorado corazón en dulces, tierrissimas conversaciones con su Amado Divino, y en algunas penitencias, entreteniéndole su amor con los deseos, y alentando sus deseos con la esperanza. Quando se hacía juicio que todos estuviesen entregados ya a las quietudes de el sueño, hacía disciplinas, logrando el que muchos dias se passasen, sin que persona alguna lo conociesse. Pero el gusto que tuvo en esse tiempo de conocer que quedasen sepultados estos rigores en los senos de el silencio se le convirtió después en una cruel amargura, quando llegaron a descubrirle.

Fuè el caso, que con lo fogoso de sus ansias, y el odio santo, con que miraba a su cuerpo, y mas ahora, que lo discurría regalado, hizo un noche tan cruel, tan sangrienta y tan rigorosa disciplina, que brotó mucha sangre, de modo que no solamente se tifieron con su caliente purpura los jazmines candidos de su cuerpo, sino que se mancharon los ladrillos de la recamara, en que se recogia: y con la que despedia ensangrentada la disciplina, se salpicaron mucho las paredes todas de el aposento. No lo advirtió la Penitente Doncella, así por ser de noche, como por no haber sucedido semejante acaso las noches antecedentes. Por lo qual descuidada de lo acaecido, no hizo diligencia alguna para ocultarlo, hasta que a la mañana siguiente entró, como entraba todas las mañanas, una de las Señoras a ver a su huésped, y advirtiendo aquel cruento espectáculo se quedó admirada. Preguntó á Doña Sebastiana: *Qué era aquello?* Y esta no acertó a responder, sorprendida de lo inopinado de el caso; y llena de mortal vengenza, viendo que se hubiesse descubierto lo que tan oculto le parecía. Y es que si las paredes tienen oidos, tienen tambien sus bocas para decir lo que oyen, y para descubrir lo que en sus senos se encierra. Y quiso Dios que con las voces de essa sangre dixesen estas paredes las penitencias de su sierva fervorosa, y mortificada. Verificandose, que hasta las piedras claman para publicar las maravillas divinas. Viendo la Señora, que con el sonrojo de sus mexillas, con las lagrymas de sus ojos, y la confusion de su semblante, mudamente decía Doña Sebastiana, que ella era la agressor de aquella sangre vertida, y leyendo bien escrita en el blanco papel de su rostro su penitencia, no quiso hacerla mas preguntas. Y con discrecion se retiró, dexandola sola en

su aposento, y reservando para sí este secreto. Pero procuró que se limpiassen las paredes, y el suelo, porque con tantas bocas abiertas, era muy difícil que el secreto se guardase.

IV A) y C) Cartas, p. 169 y Vida, p. 198. Esta cala presenta simultáneamente el texto de Sebastiana Josefa y las modificaciones que el biógrafo le hace al citarlo. Aparecen entre corchetes las palabras o los fragmentos que el biógrafo suprime, mientras que entre doble paréntesis se marcan las partes que agrega.

Deseo con toda mi Alma ((dice en una carta el)) que todas las Almas conocieran la verdad, y se determinaran, para no perder tan admirables grandezas; que solo en Dios se halla quanto se puede desear: que todo lo de [por] acá es basura, que nada vale y bolando se acaba. Quién lo pudiera imprimir en todas las Almas? Es mucho dolor que una Alma se pierda, teniendo a esta Divina hermosura con los brazos abiertos, para defendernos y regalarnos con la suavidad de su dulcísimo amor. [Si] a mí, siendo tan mala, me enternece el Alma con [tan] amorosas ansias, y [tan] abrazados deseos de emplearme toda en servirle, y más con la luz tan clara del conocimiento tan íntimo, que mi Alma recibe, en un modo [tan] admirable, que entiende cosas [tan] ((muy)) grandes, que me admiro y me lleno de vergüenza a la vista de verdades tan profundas, que se consume la pobre alma de verse sujeta[s de] ((a)) las prisiones de este cuerpo, tan lleno de maldades que me embaraza los buelos para estar muerta a todo lo de esta vida, y abrazarme en estrecha unión con mi Dios, vida y dulzura de mi alma, que me atrevo, sin saber como, a darle tiernos abrazos interiores, quedando el alma muy consolada, con un amoroso respecto y [tan] rendida humildad deseando saber darle gusto y estar muy conforme [con] ((a)) su sma. Voluntad: y con animo determinado a dexaslo todo sin tener ningun temor, [y menos a el Enemigo, que con tanto desvelo me atormenta, con temores y con espantos, que toda me revuelve con mucha agonía que me ataranta, y con los muchos pensamientos me asimpla. Pero es tan grande el poder de tan amoroso Padre que me fortalece y me da animo entre las congoxas para poderlo sufrir con suma paz interior, siendo imposible que mis flacas fuerzas lo pudieran aguantar: y siempre me está dando toques tan fuertes para que no dexé lo comensado, de tal manera que no puedo faltar aún estando en muchas ocasiones malísima y tan sin fuerzas que no puedo tener; porque me impiden los dolores de todo el cuerpo, que me ando cayendo y así me voy de día y de noche a el coro: conociendo que son obras de la Divina mano de mi Dios que me favorece con muchos y grandes beneficios sin merecerlo; aprovechándome tan mal de las finezas de su amor,] ((y poco después prosigue)) que me parece imposible que la torpeza de mi lengua diga los grandes y admirables bienes que mi

alma ha recibido de sus liberales manos, con [tan] vivos conocimientos de su Divina majestad y el modo [tan] perfecto con que obra, ordenándolo todo maravillosamente a el bien común, y particular de todas las Almas: enamorándome yo, con humilde y seguro encogimiento de la verdad de sus promesas; [que me llena de grande confianza; dexándome a su Divina providencia con grande satisfacción y consuelo de mi Alma, teniéndome por la más afortunada de todo el mundo, siendo la menos, y la más desechada, de las que mi Dios quiere. Y así, aunque padezca muchos trabaxos y todas me aborrescan, como sea gusto de Dios, estoy cierta que me ha de dar su gracia, que con ella no temo a todos los Demonios, más le temo a mi vileza que es muy traydora la mala naturaleza, como lo sabe V. P. por lo que tengo confesado: y jamás descansará mi corazón, aunque se publicaran las grandes culpas, que con tan grande mansedumbre Dios me ha sufrido. Bastante motivo para llenar de confianza a todas las almas; y para pedirle mil perdones, a tan amorosas entrañas abrazadas en caridad: sintiendo, como amoroso Padre los males que nos hacemos; que por todos los tormentos que padeció en la cruz.] Bendito sea que es tanto lo que mi alma conoce y entiende que no se puede ((n)) decir con las palabras que usamos tan admirables grandezas. Solo puedo decir, que se me traspasa el corazón de [la] lástima y dolor de que no se enamoren todas las almas de su divina hermosura; y de que no conozcan el amor tan tierno con que nos favorece: que me sirve de admiración lo que obra en mi Su Divina Presencia: abriéndome los ojos del alma y enamorándome tan vivamente que se abraza [el] ((la)) alma [íntimamente] pidiéndole con humilde confianza (como Suma Sabiduría) me de todo lo que necesito para darle gusto y hacer su santísima voluntad.

V A) Cartas p. 112

... me da mucha lastima [que] se pierda tiempo en hacer cosa buena y bien sasonada; me averguenzo y no lo puedo comer con gusto; y por este motivo lo que mas como es lo que sobra de noche; que suele haber para tres dias; y de los desperdicios, que se tiran, a mi me sirven; y me contento de que no se pierda; lo que no puede servir para otra persona para mi esta bueno, que como le tengo tanto amor a la Santa Pobreza, he deseado no tener ni lo presiso; pero no he merecido esta dicha, que sin pedir cosa para mi; ha avido para dar de lo que me han dado contra mi voluntad; que ni para darme a quadrado tener; que para mi sola, lo que ha parecido muy poco, para mi ha sido sobrado; que cuando estaba en Bethlem, me mortificaron mucho con darme; como sabian que no tenia nada asertado; y de lo que trabajaba, no ganaba nada; como antes, que lo hacia, porque no estaba sola; no descuidaba de lo que avia de dar; porque no me dieran la comida de valde; que me duro poco este trabajo, no admitiendo que me dieran cosa de las que para mi alivio me proponian porque temian que avia de padecer necesidad y no avia de pedir nada: Como desde este tiempo allunaba y sin tomar cosa hasta medio dia, y a la noche muy corta colacion: pasandose muchos tiempos sin tomar chocolate, hasta que de un todo lo dexé; que ni el domingo puedo comer nada y siempre sin comer carne. Esto, que para mi no ha sido virtud, lo notaron, pareciendoles me queria hacer particular; debiendo seguir el comun, siendo este reparo con mas rigor en este Santo Convento; que le hizo muy mal rostro la Madre Maestra a todo: mandome con enojo que todos los dias avia de tomar chocolate y avia de comer carne, sin llevarse de razones; que era peor; por sosegar el alboroto, que se desparramo con las Religiosas. Me daban carne y todo lo que mandaba; que no me servia por no tener animo a faltar en cosa, que no era de trabajo. Ya se deja entender las cosas que me diria, de que era terca, y tanto, que me afligia el alma, y lloraba con mucho desconsuelo; y tanta verguenza, que no se como pude pasar; y duro esta amargura tan penosa dos años menos dias que tenia el corazon tan sobresaltado, que asi me detenia en buscar alivio en mi Dios.

V C) Vida, pp. 149-151

Una de estas cosas era su abstinencia; porque como era preciso concurrir con las demás connovicias, y maestra a tomar la refeccion comun, advertian estas que nuestra novicia nada tomaba del alimento que tomaban las otras. La maestra, que con zelo de la vida comun

llevaba a mal ver en algunas de sus novicias singularidades aunque fuesen virtuosas: como veía que Sebastiana sobresalía tanto entre las demás, no la parecía bien su singularidad. Y llegó a formar tal concepto de esta Novicia que cuanto hacia fuera de las regulares distribuciones de la comunidad la parecía malo, discurriendo que todo lo que practicaba era por engaño del Espiritu maligno, que era ilusion y era vicio. A este grado de concepto que hizo, que podía seguirse sino lo que se siguió? Que fué mandarla expresamente que había de comer carne, fruta, dulce y todo lo demás que las otras novicias comían. Que no había de comulgar mas dias que aquellos que prescriben las leyes. Y no solo se lo mandó a Sebastiana sino que dió orden a otras novicias para que la administrássen de todo y la hiciesen comer lo que la administraban. El cual orden procuraban ejecutar muy puntuales las novicias tomando algunas a empeño hacer comer aunque no quisiese a Sebastiana; pero esta no podía, aunque lo deseaba, sirviéndola de nueva pena no ejecutar lo que la habían ordenado. Y fue cosa rara el impedimento que se le ofrecía para no ejecutarlo: porque acostumbrada ya á la abstinencia cuando, para obedecer, tomaba el alimento en la boca, no podía tragarlo porque luego la causaba insufribles bascas, en especial la carne y como no podía tragarla, dejaba de comerla [...] dos años la duró este tormento que fué grande y muy grande porque para hacer lo que hacía, tenía la voz de Dios en su corazon, que esto la inspiraba.

VI A. *Cartas pp. 163-164*

Y bolbiendo a lo de los ejercicios; estube disgustadissima con mi tibieza, que me sali a las quatro de la mañana del choro, a el dormitorio, que no podia mas de congoxa; pensando hasta quando, se emmendaria mi mala vida: y con estos penosos disconsuelos, no quise tomar un rato de descanso; y sentada me postre y sin saber como, me halle en un lugar espantossissimo; y subiendo a una casa, estaba en el bordo del corredor, una Alma en forma de un grande Bruto muy feo, y espantoso; comiendo mucha carne, que le daban; que mas parecia cruda, que asada; monstraba mucho gusto, con la hancia, que comia; y alargando el brazo me daba que comiera: Yo no lo tome, que estaba espantada de lo que estaba mirando, que ya no podia mas de temor, y lastima que se me desasia el corazon; y le decia: por que comes, con tanto gusto si tu Alma se ha de perder? No le daba cuidado. Fue mucho lo que alli padeci; que no se decir, como estaba. Quando desperté, conocí mejor, todo lo que me havia pasado; con tanto dolor en mi Alma, que se me salian las lagrimas; y me parecia, que tan grande pesar, me havia de durar muchos tiempos, con la memoria de la perdicion de aquella Alma, que vi, en tan mala figura; que con grandes hancias diera mi vida, porque una Alma, no se perdiera. Era tanta la compassion, que tenia, que no acertaba ha resar las horas: acabadas baxe a comulgar. Aviendo comulgado, fueron las hancias, que me haogaba, que se me salia el corazon, y me quexaba a voces, procurandome sosegar, con la vida de mi Alma: le decia tiernas palabras, y amorosissimos sentimientos, como a mi Amorosissimo Padre, que le decia mi Alma movida de aquel pesar. Dime Dueño de mi Alma, y vida de mi corazon; si mi Alma, esta, como esta que he visto? Si te perdere? No lo permitan tus entrañas piadosas, que por mis graves pecados te disguste. Que ha de ser de mi? Mucho mas le decia el Alma, con tan vivo dolor, que me desasia. A este tiempo, me parece que me decia con mucho amor, quenó. Recevi consuelo, y alientos, en lo interior, de ver la hermosura, y alegria del Divino rostro, que me daba a entender el gusto, que le daba mi Alma. Estaba todo, como un bellissimo cielo de luz (que no se como diga, que me hallo confusa y no acierto, como compararlo) era la luz mejor, que la de el cielo, como resplandesiente nube; y en ella estaba la Divina Magestad de soberana hermosura; y su Purissima Madre y mi Señora, y todo mi bien Maria mi Madre tan linda, y agraciada, que vierte glorias, e infunde amor, y confianza, como Poderosa Reyna, que se le da quanto pide. Alla en lo mas profundo y secreto, me parece, que monstro Dios mi Alma en la forma, que

la vi, no cabe en mi baxesa, que lo pueda decir, ni lo entiende mi ignorancia; porque es cosa diferente de lo que por aca vemos. Era una cosa blanca, y mejor, que toda la claridad, que alli havia. Sentia el corazon dentro del cuerpo, despegado, como en el aire; y alla dentro estaba con apasible encogimiento, y acordandome, que era dia en que se encarno el Divino Verbo, en las Virginales entrañas de la Divina Niña.

VI C) *Vida*, pp. 300-302

Otra Vission tuvo muy espantosa. Serian las quatro de la mañana, quando se retirò de el Coro, para el Dormitorio. Llegò à este, y en el borde de una pequeña tarima se medio recostò, sin querer tomar el corto descanso de el sueño. Y repentinamente se hallò fuera de los sentidos, en una casa, ò lugar espantosissimo. Habia una escalera, por donde se subia à un Corredor; y en el borde, o antepecho estaba en forma de formidable bruto, cuya figura no conocia, una triste alma. Estaba, no comiendo, sino devorando con muchas ansias pedazos grandes de carne cruda. Enmedio de esto, inclinò à Sebastiana los ojos; y alargando su feroz mano, la daba de aquella carne, con ademanes de convidarla, à que comiesse de ella. Azorada, y llena toda de pavor la Madre, no la admitia; sino muy lastimada, y como reconvinendo à la bestia, la preguntaba, y decia: *si te has de perder, y condenar para siempre; por que comes con tanto gusto?* Escuchaba las voces; pero nada respondía, siguiendo à comer con la mesma voracidad, que antes lo hacia. Lastimada tiernissimamente, y con vehementes dolores, clamaba à su Dios, pidiendole consuelo en tan grande amargura, y se dignò su Magestad de manifestarla: *Que aquel feroz bruto era viva imagen de una alma en pecado mortal.* Eran tantas las penas, que en esta Vission contrastaban su pecho, que no pudiendo contener las lagrymas las estuvo vertiendo muchas horas. Mientras duraba este expectaculo lastimoso, no dexaba de repetirle a la bestia: *Que para qué comia tan gustosa, si se havia de condenar?* Y por ultimo la dixo: *Si por comer de esa manera, te has de condenar; para què comes assi?* Pero nada contestaba. Y estando en esta pena, viò presente en su interior à la Magestad Divina acompañada de la Purissima Reyna de los Cielos, y le decia la Venerable Sebastiana: *Dime, dulcissimo dueño de mi alma, dime, Esposo querido mio, dime si està mi alma, como esta, que he visto? Si llegaré, por mi desgracia à perderte?* Esto acompañaba con amorosas ternuras, que repetia; de las que quizá obligado el Señor, para suavizar la pena, en que habia estado su Esposa; la

manifestó á la Madre Soberana de la Gracia, rebotando dulzuras que la inundaban el Corazon: no solo esto, sino que la mostrò tambien una cosa muy blanca, que no sabia explicar lo que era; y se le dió a entender, que era su Alma. Cuya inteligencia, si pudo servirle de consuelo por lo que á ella tocaba, certificandole de no estar, como aquel infeliz; la sirvió de nueva penalidad á los abatimientos de su humilde Corazon, que como se hallaba indigna, aun de los beneficios mas leves; qualesquiera de estos, que recibia, la ponía en nuevas congojas.

No paraba de repetir suplicas, y derramar lagrimas, a fin de que Dios Nuestro Señor ablandasse los Corazones de los pecadores, y saliessen de la miserable servidumbre de la culpa. Y como esto nacia, como de origen de el amor á Dios; se hacia digna de que la manifestasse de nuevo sus complacencias, como lo hacia su bondad inmensa: dandola claro conocimiento de lo que se agradaba con su alma, por el mucho gusto, que esta daba á su Magestad, mostrandose la otra vez, como cosa muy blanca, y de una claridad inexplicable. Y con ser tanto el Jubilo, que esto la causó en su interior, aun todavia la quedaban indecibles amarguras de la horrorosa Vision de el hombre transformado en bruto. Quando la Madre le preguntaba: *que para qué comia con tanto gusto, y voracidad, si por fin habia de condenarse?* Y el infeliz no le respondia, ni contestaba; se le dió á entender, *que essas eran las almas obstinadas en la culpa, que por mas avisos, exortaciones, y consejos que recibian de Dios, por medio de sus ministros, ó de otras Personas; á todo se hacen sordos; y nada aprecian, para salir de el cieno asqueroso de sus pecados; sino que obstinados de el todo, atienden solamente á dar oídos, y gusto á sus vicios.* Durò el tormento de esta Vision, y el dolor de la perdicion de las almas casi toda su vida, pues casi en toda ella, no pudo borrarsele tan formidable especie, desde que la vió.

VII A) *Cartas*, p. 167.

Estando en Bethlem, como Yo las despertaba a todas, y abria, y serraba los choros; antes de serrar me inque delante de la reja, solo por un instante, ha adorar a mi Señor. Eran las ocho de la noche; pero me embebi tanto, en la dulzura, y admirable grandeza, de la presencia de Dios; que me olvide de todo; estando el Alma en soberana atencion, entendiendo en aquel profundo conocimiento, de donde sale la Alma muy aprovechada, y con tan espirituales fuerzas, que bien se conoce su mudanza, que es obra de Dios que bien se conoce su mudanza, que no se puede decir, ni alabar, porque es mucho solo en su Divina Magestad se puede alabar asi mismo. Bendito sea eternamente. Quando me pare, para serrar, eran las doze de la noche; que me quede admirada, porque me havia parecido un breve rato. En otra ocasion, estando en unos ejercicios (con una Compañera) me entre ha un quarto destechado, ha tener Oracion. Comenzo ha llover; y sino entra la compañera y me ase salir, Yo no lo havia sentido; y estaba tan suspensa, que sin advertir me inque en un rincon, hasta, que llego la noche, que me llamo la compañera, diciendome que hasta quando, que toda la tarde se me havia ido. En muchas ocasiones me sucedia esto; que quando bolbia en mí, no conocía, si era de dia o de noche: tan remota de lo de aca; que esperaba para hir entendiendo, donde estaba; que me hallaba sola, quando era en el choro; que en las capillas, las Compañeras me cuydaban, para que no se me fuera todo el tiempo en oracion, para hacer otros ejercicios de penitencias: haciendolo todo con tanto aliento, y amor a mi Dios, que todo me parecia poco. Si me cansaba, no descansaba mi deseo.

VII C) *Vida*, pp. 276-277

Tan dispuesta andaba para ella [la oración] que se dió el caso, de que yendo una noche a las ocho a cerrar el Coro, en el Recogimiento de Bethlen, no quiso hacerlo, sin entrar primero a dar una vista y saludar á su amado. Entró a el Coro, hincóse de rodillas, inmediata a la reja, para adorar, reverenciar, y decir algunas tiernas Jaculatorias a el Divinissimo Señor; pero se embebiò tanto en la dulzura, y soberana grandeza de su Magestad, que quando volviò en si, eran las doze de la noche, pareciendo a la Venerable Madre un breve rato. Porque fuè tal la ternura, tan vivo el conocimiento, y tan profunda la inteligencia, que Dios la participó en aquellas quatro horas, que saliò nuevamente encendida, con soberanas

ilustraciones: tan aprovechada y fortalecida, que como allá Elias cobró nuevas fuerzas con el Pan Subcinericio, que el Angel le ofreció, para que siguiese mas alentado el camino; assi a esta bendita Criatura, de modo la confortó el Mystico Pan de estas Soberanas influencias, que conoció en su alma una nueva, y misteriosa mudanza, que queriendo explicarla a su Confessor, no acertaba a decirla, sino a dar gracias a Dios, por el beneficio, que en ella había recibido. En otra ocasion, en que estaba haciendo los Exercicios de San Ignacio, se entró con otra Compañera (a las horas destinadas para la Oración Mental) en un aposento, que estaba destechado. A poco rato comenzó a llover, y aunque la Compañera se estaba mojando, no salía à refugiarse; porque veía que Doña Sebastiana no se movia. Y no se movia esta, porque estaba tan absorta, y tan fuera de sí, que no habia sentido el agua, que caía, ni el ruido que a el caer hacia. No pudo resistir mas la Compañera, salió fuera, dexando allí a Sebastiana. Volvió à la noche, y la halló como la habia dexado; pero muy bien mojada. De tal manera solía salir de la Oracion, que era necesario rehacerse, y reflexar sobre sí, para conocer si era de dia o de noche; de mañana, o tarde, y alguna vez, ni sabia en donde estaba. Por esso, como tan experimentada en los bienes que consigo traé este Exercicio de la Oracion, repetía muchas ocasiones, encargando su practica diciendo: *Que eran inmensos los thesoros, y espirituales beneficios, que de la Oracion se sacaban, y que quanto bueno se puede hacer, y pensar venia de la Oracion.*

VIII A. *Cartas*, p. 155

Me passo, estando en el choro (sintiendo lo poco que hago en el servicio de tan buen Señor que tanto merece) que ya no podía mas de deseos de hacer una muy aspera diciplina, con todas mis fuerzas; y como tenía toda la noche, para poderla hacer, me puse antes ha desahogar mis hancias, con la Dulzura de mi Alma; y me halle (no se como) en una parte que parecia plazuela grande, y desembarasada, que a las Gentes la veía muy lexos de mi, que pude cumplir mis hanciosos deseos, haciendo la diciplina, con grandes fuerzas, que me huviera hecho pedasos; pero todos los golpes, se me quedaban en el ayre: puse todo cuydado, porque dieran todos los golpes en el cuerpo; pero no se pudo, que pensaba que era culpa mia. Pasado tiempo bolbi a los sentidos, admirada de cosa, que no me havia sucedido; pero me consolaba, que havia echo lo que estaba de mi parte. Me quede en paz, con Dios, haciendomè fuerza, lo que me havia pasado. Me parece que Dios lo recibio, como si la huviera echo. Despues la hise largo tiempo; pero muy diferente de la primera; conformandome con lo echo; que peor fuera, no poder nada.

VIII B. *Vida*, pp. 281-282

Sucedio tambien, que estando una noche de estos tres dias [de oración], haciendo la disciplina, reconociò desde los primeros golpes, que no daban en el cuerpo, sino que todo el impulso de el latigo quebraba en el ayre. Con esta novedad apretaba mas la mano, y media mejor el tino, para que no dicesse en vago, sino que descargasse el golpe sobre su cuerpo; pero por más diligencias que hacia, no podía conseguirlo. En esta aspera lucha se llevo cerca de media hora, hasta que rendida con la agitacion violenta que habia tenido, se dió a lo ultimo por vencida. De este caso no he hallado exemplar alguno; pero no hay duda, symboliza mucho con los innumerables, que en Historias se refieren, de haberles frustrado la Divina Providencia sus deseos à muchos Santos, y Siervos suyos saliendo irritos los conatos, que han puesto: Porque no dandoles Dios, por aquel entonces, manifestacion de su beneplacito; se dexan llevar de aquel impetu, à que su devocion los agita, y su fervor los conduce. Y para que no carescan de aquel merito, concurre el Autor Supremo à estos actos virtuosos, que son los medios, que eligen sus espíritus fervorosos, para conseguir el fin à que anhelan; pero muda Dios el rumbo o suspende su concurso, sin el qual no se puede

conseguir lo que se desea. Assi le sucedio en este lanze à la Venerable Sebastiana. Descaba con fogosas ansias macerar su carne, ponia los medios, que eran los impetus de la diciplina; pero si no conseguía el fin, no quedaba defraudada de el merito; por que este lo conseguia con poner los medios, que en su facultad estaban.

APÉNDICE III

Poemas incluidos en las *Cartas* de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, manuscrito 1793 de la Biblioteca Nacional de México. Se indica entre corchetes su ubicación en el manuscrito.

[Al final de la carta diez y seis, en las páginas 91 y 92, aparecen las siguientes estrofas separadas por líneas discontinuas.]

¿Qué alivio puede haber
en quien vive padeciendo
si el remedio de mis males
los tendrán solo muriendo?

O dichosas soledades,
doblados, desiertos amados
de mi alma; dónde hallar pudiera,
lo que aquí pierdo?

Decidle de mi parte lo que padezco,
que solo con amarlo,
tendré consuelo,
y así me perdone, mi atrevimiento.

Bien sabes Dueño mío,
que yo no entiendo de este amor divino;
que mi Alma siente, que todo se le acaba,
y a ti se tiene.

No me falte tu amor,
mi Hermoso Dueño
pues sabes que de acá
nada apetezco
y si tu me faltaras no viviera

Si de un Corazón amante,
deseas saber lo que pasa,
cómo es posible que sepas
su vida tan desastrada?

En un dilatado campo,
matizado de flores,
que su suave fragancia
alegra los corazones.

Dulcísimo amor mío,

**Amoroso bien de mi Alma,
qué puede darme consuelo
si padecí con tantas ansias?**

**Ni los Campos, con sus flores;
ni las Aves con sus voces,
ni las riquezas del mundo;
ni las músicas acordes.**

**Bien sabes vida de mi Alma
lo penoso de mis males,
que padezco, sin alivio,
sin saber lo que padezco.**

**Lo amargo de este dolor,
lo siento con tanto extremo,
que me pudiera morir;
pero vivo padeciendo.**

**La enfermedad de mi Alma,
el Corazón me atormenta,
que ahogado dentro de mí,
con Dios callando, se quexa.**

**A el silencio de la noche
descansa mi corazón,
dando tiernos suspiros,
nacidos de un dulce amor.**

**O noches que me atormentan!
partiéndome el corazón,
la luz, con que conozco,
lo poco que amo a mi Dios.**

**Son tan vivas las ansias,
Que me abrazan
(dulce amor)
que no sé, como lo siento:
dilo tu, mi Corazón.**

**Hasta cuando Alma mía
Estaré en esta prisión;
De esta baxesa del cuerpo
Que me priva de mi Dios?**

**O mi Padre y mi Señor!
Dadme de tus grandezas,**

Que Pobre de ellas, estoy.

Mis quejas, son escusadas,
Que nada es lo que padezco,
Y si algo padeciera
Fuera muy de razón.

A el silencio de la noche,
Me despiertan sus horrores,
Dándome aliento y luz
Para padecer conforme.

Corazón mío, suspira;
No te ahogues; respira,
Que si el sentir te mata
Te dará la vida

Mi enamorado esposo
[L]índo de mi corazón,
Hermosura de mi Alma,
Abráseme tu amor:
Mira que lo deseo, si,
Que el corazón se sale de mí,
Por estar en ti.

Dueño mío: cómo puedo sufrir
Estar en esta vida, fuera de ti?
Y si me faltas, no puedo vivir,
Sin dexar de morir.

Que tienes Corazón mío?
Por qué te quejas?
A Jesús amoroso mira: no sientas
Que es dulce el padecer, y es cosa buena,
Que da la vida; aunque te mueras.

De que me sirbe la vida,
Quando no saco ganancia
De la hacienda poderosa
De admirables tesoros
Que da Dios a las Almas?

[Al final de la carta 20, pp. 104, se encuentran las siguientes estrofas.]

Muy propio de la tristeza,
Es el sentir; y callar,
Penas que maltratan mi Alma,
Y ellas la vida le dan.

Si para amaros Señor,
Padece mi corazón,
No se estienda vida mía
A tanto que mi sentir me prive de la razón.

Siento el mal trato de mi Padre
Y con tanta confusión,
Que me imagino perdida,
Para dar yo la [...]ción.

Y como siendo Cordero
Le temo, como a León;
Pienso que me aborrece;
Y con muy puesta razón;

Que cosas, que dan trabaxo
Pocos gustan su amargor

Bien sabes Dueño mío,
Lo que siento dar que hacer,
Que a veces, lo que padezco,
No me lo da a conocer.

Dulce Jesús de mi Alma,
Vida de mi corazón,
Remedia todos mis males,
Y que no te ofenda Yo.

Avergonzada, y corrida,
Quede, con lo que sentí;
Que buscando el alivio,
Penada sin el salí.

A el Padre que me confiesa,
Dale mucho de tu amor,
Para que pueda sufrir,
El trabaxo que le doy.

**Y a mí, dámelo todo,
Como Pobre que estoy,
De todas las virtudes,
Y de tu Divino amor.**

Advertencia del que traslada: Aunque este no es propio lugar de estos versos, pero por estar sueltos, y sobre este blanco, los puse en él con toda legalidad.

[Al final de la carta 38 aparecen los siguientes versos, pp. 238, 239, 240.]

**Mirándote vida mía
el corazón me enterneces,
fino tierno y Delicado,
y con mil gracias, que tienes**

**Es posible que tu amor
no me abrase Dulce Dueño?
que a tu vista bien se puede
la nieve volverse fuego.**

**Dime, para mi consuelo
de este mal, que me atormenta,
que no lo quiero tener,
y sin él, no estoy contenta.**

**Es un dolor tan violento,
que no lo sufre el cuerpo,
y rebienta el corazón,
que se sale de su centro.**

**Se avivan más los deseos
de verte mi Esposo ausente,
que deseo yo saber
cuando será lo que espero.**

**Adónde te me has ido,
y sola me has dexado?
Buscándote amor mío,
Y no te he hallado,
Hasta que yo te vea,
No he de tener descanso.**

No tardes en venir,
que te estoy deseando
porque tu presencia
me hace mucha falta,
y estoy con cuidado.

Como Yo te vea
estoy consolada,
hermosura mía
esposo de mi Alma.

Como eres tan lindo,
y de tan bella gracia
me tienes captiva,
y aprisionada.

Si en este vivir
hago tu voluntad,
que se haga lo que gustas
Dueño de mi libertad.

Bien sabes dulce amor mío
que ya no puedo más
de este deseo, que se aviva,
y morir deseo ya,
si es tu voluntad.

Es tal la dulce violencia,
que abrasa el corazón
con un dolor amoroso,
que toda la vida me da.

Son encendidas las llamas,
que abrasan el corazón,
que solo el que me lo da
puede aliviar el dolor.

Testigos pueden ser
las lágrimas, que salen
de verme aprisionada
en esta dura cárcel.

En ternuras de amor
llorando me he quejado,
enviándole suspiros
a mis amores,

a el Dueño de mis ancias

[Subtítulo:] **Otros a María santísima nuestra señora**

Reyna, y Señora mía,
Madre de mi Corazón
Consuelo de mi esperanza,
Y mi dulcísimo amor

Eres purísima Madre,
Que de tu virginidad
Nació un hijo con mil gracias
Que nos vino a libertar.

Que diré de tu hermosura
Tan divina, y sin igual,
Que los Ángeles se admiran,
Y te alaban sin cesar?

Me has enamorado el Alma
Con tu tierna voluntad,
Que de tus manos espero
Todo se ha de remediar

Líbrame de este Enemigo
Que no me quiere dexar,
Y me tiene aborrecida,
Y Yo a él mucho más.

A tus hermosas [y sobrepuesto "bellísimas"] plantas,
O mejor diré azucenas;
Mi corazón se riende,
Y toda mi alma te ofrezco.

Son los favores tantos,
Que no tienen cuenta,
Ni podrá decirlos
Mi torpe lengua

Palomita blanca,
Mi niña de perlas,
Plenitud de gracia
Pasma de belleza.

[subtítulo:] **Affectos**

Si mi Dios me ha olvidado
Porque le ofendido y disgustado,
Como puedo vivir, ni hallar consuelo?
Que respirar no puedo:
Que me ahogo y me falta el aliento.

Vida de mi Alma,
Por quien padezco
Máteme tu amor,
Rompe lo oprimido de este duro pecho,
No así me dexes
En tan cruel tormento

Si por ti mi Dueño
Vivo sin consuelo,
Ten lástima Señor
Pues eres tan bueno,
Que ni un instante puedo
Sufrir, sin tu asistencia.

Señor, si me das licencia
Te diré mi sentimiento,
Porque me tienes captiva?
Que prisiones son estas,
Si ya sabes de amor
Como me tienes presa?

Para un tan breve vivir,
Es muy corto el padecer,
Que males que poco duran,
Glorias bien pueden.

Y si a Dios te vas a ver
Decidle dos mil ternuras,
Miradle con dulce amor,
Que deseo ver su hermosura
Con todo mi corazón.

Decidme Dueño amoroso
Que es esto que me atormenta?
Yo me espanto
Yo de admiro
Y esto yo no lo entiendo
Que vivo y estoy muriendo.

Salid suspiros tiernos
De mi abrazado pecho,
Y a mi bien amoroso
Decidle las ansias, que padezco
Que de su mano espero
Todo el remedio.

Si mil Almas hubiera,
Y mil vidas Dulce Almor
Con que gusto las perdiera
Y quedara deseosa,
De hacer algo por tu amor.

Tu eres la vida de mi Alma,
Y eres mi hermoso lucero
Eres fuego que me abrasas
Sin consumirme tus llamas.

Dime Dueño de mi Alma
Inquietud de mi sosiego
Quando he de tener la gloria
De gozarte para siempre?
Mira que por tu amor,
Vivo muriendo.

O vida! Como la siento
En mí, tan mal empleada
Por cosas que duran poco,
Y a el fin breve se acaban.

Este corazón que amante
Se abraza con tal ardor;
Se queixa de lo que siente;
Y no dice que es amor
La causa de su dolor;
Porque una Alma infiel,
No merece tal favor.

Quando por obedecer
Quisiera mi Dulce amor,
Que descubriera mi pecho
Lo que encierra el Corazón;
Aunque con mudas palabras
Se sabe explicar mejor.

BIBLIOGRAFÍA

Manuscrito:

Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad. *Cartas en las cuales manifiesta a su Confesor las cosas interiores y exteriores de su vida la V. M. Sor Sebastiana Josefa de la S. S. Trinidad, Religiosa de Velo Negro del Convento de S. Juan de la Penitencia de la Ciudad de México. Falleció el día 4 de octubre del año 1757.* Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. Colección manuscritos núm. 1793.

Obras impresas:

ALONSO, Martín. *Enciclopedia del idioma.* Madrid: Aguilar, 1982.

ARANA, María José. *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico.* Bilbao: Universidad de Deusto – Ediciones Mensajero, 1992.

ARROM, José Juan. *Imaginación del Nuevo Mundo.* México: Siglo Veintiuno, 1991.

ARENAL, Electa y Stacey Schlauf. *Untold sisters: Hispanic nuns in their own works.* Amanda Powell tr. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989a.

-----“‘Leyendo yo y escribiendo ella’: the convent as intellectual community”. *Journal of Hispanic Philology.* XIII, 3, 1989b, pp. 214-229.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literario en la Edad Media.* Oviedo: Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola.* Paris: Seuil, 1971.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores. “Una biografía ejemplar del siglo XVII, la vida y virtudes de Catharina de San Joan (La China poblana), por el P. Francisco de Aguilera, de la Compañía de Jesús. Puebla, año de 1688”. *La excepción y la regla.*

Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España. México: UNAM, 1997, pp. 129-136.

BUXÓ, José Pascual. *Impresos novohispanos en las bibliotecas públicas de los Estados Unidos de América (1543-1800).* México: UNAM, 1994.

CÁNDANO, Graciela. *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media.* México: UNAM, 2000.

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia* Jorge López Moctezuma tr. México: UIA, 1993.

-----*La fable mystique, 1. XVI – XVII^e siècle.* Paris: Gallimard, 1982. .

-----*Heterologies. Discourse on the other.* Brian Massumi tr. Mineapolis: University of Minesota Press, 1986.

COLAHAN, Clark. *The Visions of Sor María de Agreda: Writing, Knowledge and Power.* Tucson: University of Arizona Press, 1994.

CORTÉS HERNÁNDEZ, Santiago. “Taller del cajista. Biografías de monjas en la imprenta novohispana”. *Literatura Mexicana.* XII, núm 2 (2001), pp. 325-331.

CURIEL ZÁRATE, Nidia Angélica. “Vida cotidiana de las monjas de San Juan de la Penitencia, siglo XVIII”. *El monacato femenino en el Imperio Español.* Ramos Medina, Manuel (coord). México: CONDUMEX, 1995, pp. 593-595.

DIAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, Benito. *Ejemplar de religiosas. Vida de la muy reverenda madre sor María Josefa Lina de la Santísima Trinidad.* México: Alejandro Valdés, 1831.

DONAHUE, Darcy. “Writing lives: nuns and confessors as auto/biographers in early modern Spain”. *Journal of Hispanic Philology,* XIII (1989), pp. 231-239.

- DUBY, Georges. *El caballero, la mujer y el cura*. Mauro Armiño tr. Madrid: Taurus, 1999.
- EDEL, Leon. *Writing Lives. Principia Biografica*. Norton & Company: New York / London, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Ulises Guñazú tr. México: Siglo XXI, 2000.
- FRANCO, Jean. *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia University Press, 1989.
- GEMELLI CARERI, Giovanni Francesco. *Viaje a la Nueva España*. México: UNAM, 1983.
- GENETTE, Gerard. *Figures II*. Paris: Seuil, 1969.
- Narrative Discourse. An Essay in Method*. Jane E. Lewin tr. New York: Cornell University Press, 1985.
- Nuevo discurso del relato*. Marisa Rodríguez Tapia tr. Madrid: Cátedra, 1998.
- GLANTZ, Margo. *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*. México: Grijalbo-UNAM, 1995.
- IBSEN, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- ICAZA, Francisco A. de. *Conquistadores y pobladores de Nueva España*. Madrid: Imprenta del adelantado de Segovia, 1923.
- JIMÉNEZ RUEDA, Julio. *Herejías y supersticiones en la Nueva España. Los heterodoxos en México*. México: UNAM, 1946.

- LAVRÍN, Asunción. "De su puño y letra: epístolas conventuales" en: *El monacato femenino en el Imperio Español*. Ramos Medina, Manuel (coord). México: CONDUMEX, 1995, pp. 43-61.
- "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review*, vol. 2, núms. 1-2, pp. 27-51.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: El Colegio de México, 2000.
- MARAVALL, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 2000.
- MONTERO ALARCÓN, Alma. *Monjas coronadas*. México: CNCA, 1999.
- MURIEL, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, 2000.
- Conventos de monjas en la Nueva España*. México: Jus, 1995.
- Las indias caciques de Corpus Christi*. México: UNAM, 1963.
- Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: UNAM, 1974.
- MYERS, Kathleen Ann. "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial America". *Colonial Latin American Review*, Vol. 9, núm. 2, 2000, pp. 151-165.
- NERVO, Amado. *Juana de Asbaje. Contribución al centenario de la independencia de México*. Madrid: Juan Pueyo, 1910.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE, 1998.

- PEÑA, Margarita. "Carlos de Sigüenza y Góngora y Diego Calleja, biógrafos de monjas" en: *Cuadernos de Sor Juana*. México: UNAM, 1995, pp. 421-440.
- "Manipulación masculina del discurso femenino en biografías de monjas" en: *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. Monika Bosse, Barbara Potthast, André Stoll eds. Kassel: Reichenberger, 1999, pp. 597-609.
- La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición*. México: UNAM, 2000.
- "Prosa de convento: documentos sobre la fundación del Convento de la Soledad, en Oaxaca" en: *La producción simbólica en la América colonial*. José Pascual Buxó ed. México: UNAM, 2001, pp. 451-462.
- "Sor Juana a la luz de la Respuesta a Sor Filotea". Salamanca: Publicaciones del Colegio de España, 1983.
- PEZZAT ARZAVE, Delia. *Elementos de paleografía novohispana*. México: Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, 1990.
- PFANDL, Ludwig. *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al siglo de oro*. Barcelona: Araluze, 1942.
- PIMENTEL, Luz Aurora. *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México: UNAM-Siglo XXI, 1998.
- RAMOS MEDINA, Manuel. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México: Universidad Iberoamericana, 1990.
- "Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII". *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. García Ayluardo y Ramos Medina coordinadores. México: INAH-Conдумex-UIA, 1997, pp. 167-178.
- REYES CORIA, Bulmaro. *Arte de convencer. Lecciones ciceronianas de oratoria*. México: UNAM, 1998.

- ROBLEDO, Ángela I. "La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: amor y escritura mística en el ámbito conventual neogranadino" en: *El monacato femenino en el Imperio Español*. Ramos Medina, Manuel (coord). México: CONDUMEX, 1995. pp. 557-561.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La plaza, el palacio y el convento*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- La santidad controvertida*. México: UNAM-FCE, 1999.
- "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España". *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. García Ayluaardo y Ramos Medina coordinadores. México: INAH-Conдумex-UIA, 1997, pp. 51-87.
- SALDAÑA, Igancio. *La penitente paloma o gemebunda maya, sermón fúnebre en las exequias, que el observantissimo Convento de San Juan de la Penitencia de México, hizo a su muy amada hija la venerable madre sor Sebastiana Josepha de la Santissima Trinidad*. México: Bibliotheca Mexicana, 1758.
- SAN FÉLIX, Marcela de, sor. *Obra completa. Literatura conventual femenina*. Electa Arenal y Georgina Sabat de Rivers eds. Barcelona: PPU, 1988.
- SANTANDER Y TORRES, Sebastian de. *Vida de la Benerable Madre María de S. Joseph, Religiosa Agustina Recoleta: Fundadora en los conventos de Santa Mónica de la Ciudad de la Puebla y después en el de la Soledad de Oaxaca*. Sevilla: 1725.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de. *Paraiso occidental*. Margarita Peña ed. México: CNCA, 1995.
- SMITH, Paul Julian. *The Body of Hispanic: Gender and Sexuality in Spanish and Spanish American Literature*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Teresa de Jesús. *Libro de la Vida*. Otger Steggink ed. Madrid: Castalia, 1986.

VALADÉS, Diego. *Retórica Cristiana*. México: FCE, 1989.

VALDÉS, José Eugenio. *Vida admirable y penitente de la Venerable Madre Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad*. México: Bibliotheca Mexicana, 1765.

VAN DIJK, Teum A. *Discourse as Structure and Process*. Londres: Sage, 1997.

VETANCURT, Agustín de. "Tratado de la ciudad de México y las grandezas que la ilustran despues que la fundaron españoles". *La ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780). Tres crónicas*. Antonio Rubial y Gonzalo Obregón eds. México: CNCA, 1990.

WEBER, Alison. "The Paradoxes of Humilty: Santa Teresa's *Libro de la vida* as Double Bind". *Journal of Hispanic Philology* IX, 3, 1985, pp. 211-230.

-----*Teresa of Avila and the Rethoric of Feminity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

WEINSTEIN, Donald y Rudolph M. Bell. *Saints and Society*. Chicago: Univertisty Press, 1982.