

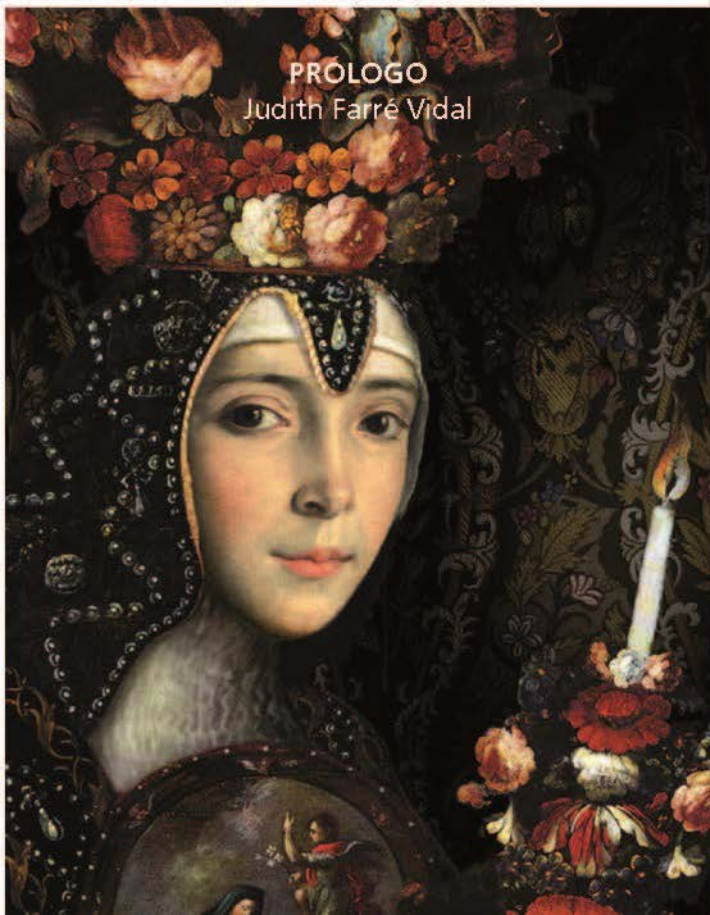
CUADERNOS

43

Beatriz Ferrús Antón y
Ángela Inés Robledo (eds.)

Voces conventuales:
escritura y autoría femeninas en
Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)

PROLOGO
Judith Farré Vidal



AMÉRICA SIN NOMBRE

Voces conventuales:
escritura y autoría femeninas en
Hispanoamérica (siglos xvii-xviii)

BEATRIZ FERRÚS ANTÓN Y
ÁNGELA INÉS ROBLEDO (EDS.)

Voces conventuales:
escritura y autoría femeninas en
Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)

Prólogo de Judith Farré Vidal

Este libro ha sido financiado con el apoyo del proyecto *ELBA. En los bordes del archivo II: escrituras efímeras en los virreinos de Indias* Ministerio de Economía y Competitividad. FFI2015-63878-C2-2-P

Cuadernos de *América sin Nombre*

Cuadernos de *América sin Nombre* Nº 43

DIRECTORA:

Carmen Alemany Bay

EDITORA ACADÉMICA:

Eva Valero Juan

COMITÉ CIENTÍFICO:

Beatriz Aracil Varón

Miguel Ángel Auladell Pérez

Claudia Comes Peña

Teodosio Fernández Rodríguez

José María Ferri Coll

Virginia Gil Amate

Aurelio González Pérez

Rosa Mª Grillo

Ramón Lloréns García

Francisco José López Alfonso

Remedios Mataix Azuar

María Águeda Méndez

Nelson Osorio

José Rovira Collado

José Carlos Rovira

Mónica Ruiz Bañuls

Víctor Manuel Sanchis Amat

Francisco Tovar Blanco

Abel Villaverde Pérez

SECRETARÍA TÉCNICA:

Alexandra García Milán

DISEÑO EDITORIAL:

Pedro Mendiola Oñate

Los cuadernos de *América sin Nombre* están asociados al Centro de Estudios Literarios Iberoamericanos Mario Benedetti

Ilustración de cubierta: "Monja coronada". Autor: Anónimo.

© Beatriz Ferrús Antón y Ángela Inés Robledo.

© Publicaciones de la Universidad de Alicante

I.S.B.N.: 978-84-1302-060-0

Depósito Legal: A 528-2019

Composición e impresión: Compobell, S.L. Murcia

Índice

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN.....	13
“YO HABÍA QUERIDO QUEMAR AQUELLOS PAPELES...” ESCRITURA DE VIDA, CONVENTO E HISTORIOGRAFÍA LITERARIA (SIGLOS XVII-XVIII) <i>Beatriz Ferrús Antón</i>	19
AUTORÍA, PROFETISMO Y AGENCIA RELIGIOSA FEMENINA: UNA APROXIMACIÓN AL CASO DE MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA <i>Julia Lewandowska</i>	49
LA VIDA DE ANTONIA DE CABAÑAS (1629-1667), BEATA LETRADA, FUE UNA VIDA EJEMPLAR A LA MANERA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS <i>Ángela Inés Robledo</i>	93

<p>“ACÁ A MIS SOLAS”. CIRCUNSTANCIAS CONVENTUALES EN LAS QUE ESCRIBIÓ SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ <i>Sara Poot Herrera</i>.....</p>	123
<p>LA ESCRITURA DEL SUEÑO EN UN CUERPO PROPIO: EL <i>EPISTOLARIO</i> DE SOR JOSEFA DE LOS DOLORES, MONJA DEL SIGLO XVIII EN EL REINO DE CHILE <i>Alejandra Araya Espinoza</i>.....</p>	171
<p>BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA</p>	197

PRÓLOGO

Desde una perspectiva amplia e integradora, el libro que han coordinado Beatriz Ferrús y Ángela Inés Robledo conjuga distintas aproximaciones a la escritura conventual en la época moderna. Los trabajos que lo componen resultan una interesante muestra que permite trazar el estado actual de los estudios sobre literatura conventual. A los treinta años de haberse publicado *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*, la antología de Electa Arenal y Stacey Schlauf, y tras el campo de estudio que definieron los trabajos de Josefina Muriel, Asunción Lavrin, Josefina Ludmer, Margo Glantz o Jean Franco, la selección que presentan ahora Ferrús y Robledo supone un hito importante para calibrar el estado actual de los estudios sobre escritura conventual femenina durante los Siglos de Oro. Como cierre, al final del volumen se recopila una selección bibliográfica con los títulos imprescindibles para fijar la evolución panorámica del tema desde finales de los años 80.

Los cuadernos de manos de las monjas pueden considerarse como textos dispersos y fragmentados desde varios puntos de vista. En primer lugar, porque la mayor parte de ellos se han perdido, bien porque desaparecieron durante la exclaustación de la segunda mitad del siglo XIX, bien porque sirvieron como borrador para “edificar” los escritos edificantes de los prelados, que los consideraban como textos subordinados, materia bruta. En segundo lugar, porque representan una escritura ambigua y dudosa, sometida al dictamen de los confesores. En palabras de Margo Glantz,

Entre las labores de mano está, sin lugar a dudas asociada con ellas, la escritura. A diferencia del bordado, el deshilado, el labrado o las labores de mano propiamente femeninas, catalogadas como actividades lícitas y normales, la producción de la escritura femenina es ambigua y sufre los vaivenes que le imprime el “dictamen” de los confesores: es una escritura sospechosa y vigilada, por lo que puede volverse intermitente o desaparecer por completo. (*La desnudez como naufragio*. Iberoamericana/Vervuert. Madrid/Frankfurt. 2005: 124)

Son también “cadenas de servidumbre” (2005: 125), ya que la escritura monjil tenía siempre algún condicionante: o se dedicaba a reglamentar la vida cotidiana del convento o servía, por encargo, como base de autobiografías o vidas de monjas que los prelados usaban para elaborar sus sermones o relatos edificantes. En todo caso, se trata de una escritura que se asocia con su mano, con lo manual, como el resto de labores de mano practicadas por las mujeres, a diferencia de la escritura masculina que se vinculaba con la cabeza, y es por ello una escritura marginal y silenciada.

Desde esta condición periférica, dispersa y fragmentada, el estudio de la literatura conventual femenina, y esta anto-

logía en particular, se sitúan en los intereses que orientan el proyecto de investigación *En los bordes del archivo II: escrituras efímeras desde los virreinos de Indias* (FFI2015-63878-C2-2-P). La recuperación de la producción cultural femenina olvidada o silenciada, como un proceso de visualización, responde a la necesidad de cartografiar la producción escritural de las Indias occidentales durante la dominación española, en sus sectores menos transitados para comprobar la hipótesis de partida, según la cual no es sino en los márgenes, en las fisuras del archivo oficial donde se producen las manifestaciones más genuinas, transgresoras y singulares de la cultura americana de la época. Desde esta marginalidad, el término archivo se entiende aquí en un sentido amplio no sólo en su opción más positivista, en tanto repositorio de documentos y de dispositivo para la imposición del poder imperial, sino en las acepciones de “lugar de la memoria” y de “metáfora epistémica” que permite la interpretación “arqueológica” de los saberes.

Judith Farré Vidal
(*Centro de Ciencias Sociales
y Humanas, CSIC*)

INTRODUCCIÓN

Este libro reúne cinco ensayos con acercamientos contemporáneos tanto a la investigación del enorme corpus de obras escritas por mujeres religiosas y sus hagiografías durante la etapa virreinal, como al análisis de dicha producción. Hasta hace poco tiempo esos relatos se catalogaban como literatura espiritual o documentos religiosos y quedaban arrinconados en apartes, anexos de manuales o historias nacionales. La emergencia y afianzamiento de los estudios de las mentalidades, de la vida cotidiana, los análisis feministas, las teorías sobre el cuerpo, barroco en estos casos, que constituyen las subjetividades, han permitido volver los ojos y resignificar esos textos. Producidos en los conventos femeninos y en órdenes sociales que promovían una elaborada noción de la santidad de las mujeres parecían condenados al olvido por la falta de un aparato teórico para abordarlos.

Los claustros fueron universos enmarcados por el silencio y el secreto, que crearon su propia cultura y su propia literatura con el fin de moldear las conductas de las mujeres

que los habitaban y dar lustre a las órdenes religiosas que los crearon. Abadesas, confesores, obispos, miembros de las jerarquías eclesiásticas, autoridades políticas interactuaron de muchas maneras con esos lugares de retiro que, a pesar de su aparente aislamiento, estuvieron en el centro de la vida de los siglos XVII y XVIII. Las cartas, las vidas de monjas y beatas, los relatos en primera persona escritos por las mismas religiosas, muestran no sólo los diarios acontecimientos y las búsquedas de Dios de esas mujeres, sino que son el resultado de la interacción entre ellas, los monasterios y las instancias de poder, el testimonio de su lucha por ganar el espacio público, por ser dueñas la palabra.

Los trabajos pioneros de Josefina Muriel, Asunción Lavrin y Josefina Ludmer seguidos de la antología *Untold Sisters* de Electa Arenal y Stacey Schlauf o el ensayo *Plotting woman* de Jean Franco publicados hace treinta años, han permitido comprender esos entramados del poder religioso de la España moderna y de la colonia y su impacto en la construcción de unas religiosidades femeninas con rasgos específicos de las cuales emergen unas escrituras también peculiares. Sus propuestas de lectura y la gran cantidad de interrogantes y recorridos interpretativos que sugieren supusieron una nueva forma de acercarse al corpus que aquí nos ocupa.

Así, este libro reúne cinco trabajos de especialistas en literatura conventual, que la abordan desde perspectivas diferentes, pero complementarias. Beatriz Ferrús en “‘Yo había querido quemar aquellos papeles...’ Escritura de vida, convento e historiografía literaria” delinea algunos conceptos para configurar una taxonomía cuyo objetivo es comprender mejor el proceso de elaboración de las diversas manifestaciones literarias originadas en los conventos, especialmente del género de las *vidas*. Desde una mirada trasatlántica que

pone de relieve las redes y las conexiones culturales entre Europa y América Latina se detiene en los enigmas y elusiones de unas narraciones que descubren las huellas tenues del *yo* de las monjas escritoras en el marco de una cultura patriarcal; más todavía cuando este ha quedado identificado con un cuerpo, sagrado, pero también inclinado al pecado. La necesidad de contarse, de tomar la pluma; al tiempo que las limitaciones y la angustia asociadas a este gesto son analizadas en el interior de una tradición, que traza continuas genealogías textuales “de mujeres”.

También enfocado en los estudios literarios el artículo “Autoría, profetismo y agencia religiosa femenina: una aproximación al caso de María de Jesús de Ágreda” de Julia Lewandowska explica algunos de los recursos retóricos y de las estrategias discursivas utilizadas por la monja concepcionista María de Jesús de Ágreda, visionaria, que fue consejera de Felipe IV y otros renombrados políticos españoles y misionera en América adonde se desplazaba por medio de la bilocación. Esta escribió varios textos, entre ellos *Mística ciudad de Dios*, obra de importante repercusión teológica, y un sinnúmero de cartas. En un entorno cultural en el cual tanto las visiones de las mujeres como su capacidad para ser autoras eran cuestionadas, esta religiosa logró hacer valer sus profecías (que para serlo debían ser difundidas) asumiéndose como transmisora de mensajes que recibía de Dios, quien la había escogido. A veces ambivalente, a veces más directa en su tarea de afirmarse como autora, utilizó con éxito artificios como la *captatio benevolentiae* y la falsa humildad, aludió a su experiencia para demostrar veracidad. De formas paradójicas produjo una voz que se escurrió entre los intersticios, jugando a no tener autoridad ni autoría, pero consiguiendo ambas.

El ensayo de Ángela Inés Robledo, “Sobre la vida ejemplar de Antonia de Cabañas (1629-1667), beata letrada a la manera de la Compañía de Jesús” recupera la biografía de una beata de Tunja, en la Nueva Granada, escrita por su confesor, el jesuita Diego Solano, cuyo manuscrito permanece inédito. Robledo muestra las características de la obra en tanto objeto y reflexiona sobre su posible circulación; enfoca su trabajo en dos aspectos cuyo propósito es servir de guía para los lectores o estudiosos del texto. Uno, la vida de Antonia de Cabañas, beata que vivió en recogimiento en casa de sus padres, pero también fue misionera en tierras indígenas, fue moldeada según los preceptos de la Compañía de Jesús. Dos, Antonia de Cabañas fue una mujer letrada y miembro, como el padre Solano, de una distinguida familia de la ciudad. La biografía de Cabañas, calcada del modelo de las hagiografías, le sirve al autor para dar realce a su ciudad natal y a su incipiente burguesía, en un gesto de naciente criollismo que, además, le permite afirmarse como autora.

Sara Poot Herrera muestra los resultados de un cuidadoso trabajo de archivo sobre el convento de San Jerónimo de la ciudad de México en “Acá a mis solas' Circunstancias conventuales en las que escribió Sor Juana Inés de la Cruz”. Revela detalles y nuevos datos sobre la trayectoria escritural de esta religiosa que comenzó al amparo de los marqueses de Mancera en la corte virreinal y cuyos rasgos se explican por la vida en este claustro. El templo, el locutorio, las oficinas, los patios y las cocinas, las celdas, su biblioteca, fueron lugares de estudio y de reflexión para Sor Juana. De igual manera, su obra es impensable sin las costumbres y rituales de esa comunidad de mujeres: los trajes, las comidas, las fiestas virreinales, las celebraciones del santoral, los certámenes poéticos y hasta las actividades administrativas proveyeron los temas que debían ser cantados, contados,

reflexionados en un entorno colonial donde la religiosidad no escapaba al control monárquico. Poot Herrera incluye fotos de documentos, papeles firmados por Sor Juana y algunas listas de abadesas y compañeras que acompañaron a la escritora a lo largo de casi veintiocho años, desde que entró al convento, quizás entre fines de 1667 y principios de 1668, hasta su muerte.

Son cartas, las de la monja de velo blanco sor Josefa de los Dolores a su confesor, quien al igual que Sor María Jesús de Ágreda tuvo fama de sabia y fue consejera de hombres notables, las que estudia Alejandra Araya en “La escritura del sueño en un cuerpo propio: el epistolario de Sor Josefa de los Dolores, monja del siglo XVIII en el Reino de Chile”. Esta correspondencia, que la autora califica de “material en bruto”, escrita entre 1763 a 1769 por petición del confesor y por razones de perfeccionamiento espiritual, contiene muchos sueños, los de “Josefa dormida” y, en efecto, no son visiones, arrobamientos o éxtasis. Los sueños, poco valorados por la ciencia y por los historiadores son fuente para acercarse a los individuos modernos. En efecto, esa subjetividad anclada en el propio cuerpo, en los secretos de la mujer que no tuvo dote para entrar al convento de las dominicas, pero sí sabía escribir, es la que analiza Araya en su trabajo. El cuerpo sufriente, los ataques del demonio, que no son raros en la religiosidad de la época institucionalizada en el sacramento de la confesión, adquieren un sentido nuevo en estas cartas que actualizan la tradición del epistolario espiritual.

Reflexiones teóricas, análisis de recursos retóricos, trabajo de archivo, recuperación de un manuscrito, son algunos de los abordajes que permitieron la elaboración de los ensayos de esta compilación. Ellos dan luces nuevas sobre vidas, cartas, documentos de una cultura femenina que estuvo escondida hasta hace poco y cuyo estudio, que se ha incrementado

notablemente en los últimos tiempos, no existiría sin los trabajos decisivos de Muriel, Lavrin, Schlau, Arenal y otras a quienes agradecemos su esfuerzo con esta publicación. Por ello este libro se cierra con una bibliografía complementaria que, sin afán de exhaustividad, reúne algunos títulos que han ayudado a transformar este campo de estudio y con la que dialoga estrechamente en un intento de continuar indagando en una textualidad que esconde todavía numerosos desafíos.

“YO HABÍA QUERIDO QUEMAR AQUELLOS PAPELES...”
ESCRITURA DE VIDA, CONVENTO E HISTORIOGRAFÍA
LITERARIA (SIGLOS XVII-XVIII)

Beatriz Ferrús Antón

Universitat Autònoma de Barcelona

En 2019 se cumplen treinta años de dos libros que habrían de marcar la trayectoria de las investigaciones posteriores sobre el universo literario conventual: la antología crítica *Untold sisters* y el ensayo *Plotting woman*¹. Siguiendo el camino que habían inaugurado historiadoras como Josefina Muriel (1946, 1974), pionera en el estudio del claustro como espacio de sociabilidad femenina, Asunción Lavrin (1983, 1986, entre otros), o artículos ya canónicos como “Tretas del débil” de Josefina Ludmer (1985), estos textos abrirían el campo al descubrimiento de la dimensión simbólico-literaria de una textualidad nacida de las posibilidades que el convento como recinto de formación intelectual tuvo para la mujer, como bien habría de explicar Sor Juana:

1 Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto *En los bordes del archivo II: escrituras efímeras en los virreinos de Indias* Ministerio de Economía y Competitividad. FFI2015-63878-C2-2-P.

Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de cosas (...) muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir (...). [Mis deseos] eran los de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros. (Sor Juana Inés de la Cruz 1473).

La antología de Electa Arenal y Stacey Schlau demostró que durante casi tres siglos (XVI-XVIII) “literatura conventual” y “literatura de mujeres” fueron sintagmas prácticamente sinónimos, pero también que los “géneros del claustro” son diversos y están cargados de multiplicidad de sentidos todavía por explorar. Sin olvidar que esta constituye una propuesta de dimensión transatlántica, que entiende las relaciones cruzadas entre las comunidades conventuales de uno y otro lado de océano como un entramado de productividad de sentidos y de herencias compartidas.

Por otro lado, el ensayo de Jean Franco abrió el corpus conventual a la dimensión corporal y de deseo (femenino) que se esconde tras la tópica que modela el mismo y, así, nos enseñó a indagar en las “entrañas” de un corpus donde escritura y corporalidad van de la mano.

Desde aquí, pese a que ha habido importantes trabajos que han continuado este camino (Araya, Ferrús, Glantz, Herpojel, Lewandowska, Loreto, Mckinght, Myers, Poot, Poutrin, Quispe, Robledo, Sabat de Rivers, Pastor, Weber, etc.), las aproximaciones a la literatura conventual siguen cargadas de inercias de lectura y se encuentran con numerosos aspectos por explorar y con un corpus todavía en construcción. Por “de mujeres”, “religiosos”, “de época” o considerados fuertemente tópicos estos textos han resulta-

do poco atractivos para el historiador de la literatura y sólo la historiografía feminista los ha recuperado. Como afirma Lewandowska: “habría que preguntarse porqué todavía carecen de reconocimiento y revalorización (con excepción de unas pocas figuras icónicas) centenares de autoras, como un anejo, muy a menudo infravalorado e incómodo, tanto para la historiografía tradicional como para la investigación feminista” (“Est virgo hec penna...” 59-60).

En un trabajo reciente nosotros mismos destacamos la importancia que “Cursivas, márgenes o entrelineados...”, como “tretas del débil”, tienen para la interpretación de esta literatura, que, siguiendo a Ana Peluffo, puede ser abordada como una “red transatlántica”:

Las sororidades transatlánticas se pueden leer desde la teoría de la red como una forma de intercambio mutuo que no es necesariamente nueva en el siglo XIX. En la época colonial existe el antecedente de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), que desarrolla dos tipos de redes transnacionales: una personal con la condesa de Paredes, marquesa de la Laguna, ex virreina de México (1680-1686) y encargada de publicar *Inundación Castálida* en Madrid (1689), y otra más virtual, con mujeres letradas y científicas a quienes nombra en el catálogo de mujeres ilustres que aparece en la “Respuesta a sor Filotea”... se podría pensar en la carta de Sor Juana como uno de los primeros textos de América Latina en los que se piensa la subjetividad femenina en términos colectivos (Peluffo 216).

Esa “subjetividad femenina” que se piensa en términos colectivos en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* es la que horada los moldes de los géneros conventuales, juega con sus decires y silencios para constituir un paso transcendente en la historia literaria (y no sólo) de la mujer, como nos enseñaron Electa Arenal, Stacey Schlauf y Jean Franco.

De esta forma, el objetivo de este ensayo es el estudio de la tradición de escritos de *vida* producidos en el convento en los siglos XVII y XVIII en España y América Latina, prestando atención a una serie de ejes de análisis que nos permiten delinear la emergencia de esa subjetividad (yo, corporalidad y genealogías). Entendemos, asimismo, que esta tradición se ramifica en distintos subgéneros, que marcan continuidades y diferencias.

1. El *yo* esquivo

Las *vidas* de monjas escritas en primera persona, a las que Herpojel denomina “autobiografías por mandato”, constituyen uno de los testimonios más interesantes para indagar en la formación del nuevo sujeto que comienza a emerger en el espacio del claustro². Estas se encuentran estrechamente vinculadas con otra variante del género: la rescritura por parte del confesor, que las glosa o las cita como texto matriz que

2 En un ensayo anterior (*Heredar la palabra*) analizamos la pertinencia de la categoría “autobiografía” para referirnos a las *vidas* conventuales. Entendemos, como parte de los teóricos de la autobiografía, que esta se ajusta más a aquellos textos del yo posteriores a las *Confesiones* de Rousseau, muestra inicial del género, que recogen una dimensión autorreflexiva ausente en épocas anteriores, aunque se iría gestando de forma progresiva. No obstante, coincidimos con Herpojel en la importancia que las *vidas* tienen en la historia de la autobiografía como género, lo que ha llevado a Weber y Lewandowska a usar “*vidas*” y “autobiografías por mandato” como sinónimos.

Asimismo, bajo la etiqueta de época *vidas* podemos encontrarnos dos modalidades, aquella donde escuchamos a una primera persona que domina el relato, que suele ir acompañadas del epíteto “escritas por ella misma” y aquella otra donde la primera persona es citada o glosada normalmente por un confesor o figura de autoridad eclesiástica cercana que se apodera de un relato matriz al que considera “labor de manos”. Con pequeños matices, nuestras hipótesis dialogan también con Poutrin y Durán.

nutre su propio relato. Las diferentes fórmulas de apropiación/reapropiación y los “usos del yo” que las acompañan nos hablan de una batalla para ganar el espacio de la escritura, del derecho a firmar como mujer un texto literario.

El juego de tensiones que se establece entre estos dos subgéneros -“por ella misma”/“por el padre...”- constituye una muestra de sumo interés para analizar los procesos históricos que permitieron a las mujeres hacer oír la propia voz en el espacio público, hablar sin subterfugios de sí mismas.

En apariencia ambas variantes cuentan la misma historia: la de una joven que, dotada de una temprana vocación religiosa de especial singularidad, muchas veces mística, decide entrar en el convento, usualmente contra la oposición familiar. Aquí vivirá un camino de pruebas divinas y gracias en el que el cuerpo se convierte en el eje central del relato, como veremos en detalle en el apartado siguiente. Esta coincidencia en la tópica vuelve más interesante la comparación y la hace sumamente necesaria para conocer esta práctica textual y apreciar los diferentes grados de sutileza que se utilizan para “hacer pasar” (Ludmer) un mensaje que carece de otros espacios de expresión.

De esta forma, nos referiremos, en primer lugar, a aquellos textos que, nacidos del mandato confesional, son de firma femenina. En ellos llama la atención la condición de escritura enmarcada, dirigida a una confesor que ordena escribir la vida para examinar lo que en ella hay de pecado o de gracia, para ejercer una mirada vigilante. La monja dice anotar contra su voluntad, pues no cree merecer la distinción de la pluma; al tiempo que son muchas las referencias a versiones previas destruidas y rescritas: “Yo había querido quemar aquellos papeles que Vuestra Merced me había enviado” (de Castillo 121)...”, “Padre mío, si no fuera porque Vuestra Paternidad me lo manda” (de Castillo 61), “Para que yo

cumpla con la obediencia de Vuestra paternidad, y vensa tanta dificultad y resistencia como tiene mi miseria en referir las cosas que tantos años ha estado en mi sin quererlas decir...” (de San José 89-90), “Padre mío no me mande escribir más; mire que me aflinjo demasiado y esta pesadumbre más me ha enfermado” (Suárez 217).

Las *vidas* de Sor María de San José (México, 1656-1719), la Madre Castillo (Colombia 1672-1741) y Sor Úrsula Suárez (Chile, 1666-1749) constituyen tres buenas muestras en el caso latinoamericano del fenómeno descrito por Herpojel (1999 y 2013) para el contexto peninsular y nos permiten establecer una continuidad en los procesos retóricos, reforzando la idea de lectura en red de los escritos conventuales en español.

Ahora bien, pese a que estos textos cuentan con una estructura fuertemente pautada, que repite la tópica ya enunciada, cada una de las voces no deja de exhibir su particularidad, buscando el resquicio entre líneas o a través del juego de silencios y decires, recurriendo al espacio del sueño o de la revelación para hablar de un impulso y de una búsqueda incontenibles que son los de la mujer que pugna por convertirse en protagonista de la historia:

La aprendiza de autobiógrafa deja entrever la propia identidad, comunica sus secretos más íntimos, pero únicamente allí donde los reglones se tuercen. En apariencia se somete como siempre y sigue las preinscripciones de la iglesia, al atenerse a los puntos exigidos por el confesor, pero a menudo los huecos y omisiones no dejan de ser elocuentes (Herpojel, “Trasgresión y seducción” 237)

Sonja Herpojel se refiere a estrategias de “transgresión y seducción” por parte de aquellas que, aunque dicen renegar

de la pluma, toman conciencia de su poder como brújula. Esta las guía y las ayuda a rescatar para el archivo numerosos nombres que, siguiendo la “zaga” de Teresa de Jesús, demuestran la importancia de un conjunto textual asimismo presente en América Latina³.

En ensayos previos (*Discursos cautivos* y *Heredar la palabra*) hablamos de las lógicas “del merecer”, “del padecer” y “del parecer” que marcan la diferencia entre los textos de María de San José, Sor Úrsula Suárez y la Madre Castillo como tres programas que buscan significarse sin dejar de lado la “falsilla” a la que obliga el género. Como escritura asignada, las tres se dirigen a un confesor, que acaba borrado u olvidado ante la fuerza de la narración.

María de San José luchará con poderosa determinación por entrar en el convento, pese a las notables dificultades con que topa y hará de su vida un continuo cúmulo de méritos. Sor Úrsula Suárez aspirará a ser una “santa comedianta”, jugando a escenificar e imaginar otras vidas posibles: “Díjome mi señor y padre amantísimo: ‘No he tenido una santa comedianta y de todo hay en los palacios del señor’” (230). Mientras Sor Francisca Josefa de Castillo nos adentra en un relato de extremo dolor y sufrimiento, pero que esconde otro sentido: “La ‘desdichada’ vida que la Madre Castillo nos plantea no es tan desagradable para ella. Al contrario, y a pesar de las luchas y dolores, causados por el pecado y la tentación, estas desgracias le comprueban su condición interior de ser superior” (Robledo 58).

De la misma manera, en *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX* se estu-

3 Sonja Herpoel en *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato* reúne referencias a veintiséis textos de vida españoles, que dan cuenta de un género fuertemente pautado, pero también de diferentes programas individuales que se destacan por su peculiaridad.

dian los casos de las “autobiografías” de Jerónima de San Francisco (1573-1633, Lima) y María Marcela Soria, (Querétaro), que, ajustados a la retórica del género, nos legan ejemplos muy singulares. El primero porque relata la historia de una esposa y madre abandonada, que sólo más tarde será religiosa; el segundo porque dedica mucho espacio de la vida a contar una infancia muy feliz, con acomodo y sin preocupaciones, como explican van Deusen y Lavrin.

Además, de gran interés para nuestra investigación, será la variante que encontramos en *Jerónima Nava Saavedra (1669-1727), Autobiografía de una monja venerable*, donde a los papeles manuscritos entregados por la monja a su confesor, se suma un “Elogio a la autora” del propio Juan de Olmos, componiendo un conjunto de documentos que será preservado con un título “confuso”, pero muy sintomático:

El manuscrito de la Biblioteca Nacional tiene una portada cuya letra es diferente a las otras que se emplearon en el mismo texto; es decir, en el “Elogio de la autora” y en lo escrito por Jerónima Nava y Saavedra o por el/la copista que lo elaboró. En dicha portada se observa el siguiente título: “Vida de la Madre Jerónima del Espíritu Santo (En el siglo, Jerónima Nava y Saavedra) Religiosa clarisa de Santafé/ Escrita por don Juan de Olmos/ 1727”. Ello pudo haber confundido a José María Vergara y Vergara quien en la *Historia de la literatura en Nueva Granada. Desde la conquista hasta la Independencia (1538-1820)* asigna dicho manuscrito a Olmos (I.184) (Robledo 4)

Desde aquí, Robledo invita a revisar la atribución de otras *vidas* de monjas colombianas⁴, cuyos confesores no tuvieron la humildad y el respeto de Juan de Olmos:

4 Se refiere a la *Vida de la Venerable Madre Catalina María de la Concepción, fundadora del convento de Santa Clara de Cartagena* de Luis

...y mi pluma tosca, atrevida, ¿avía de presumir copiar el vivo? No presume. No. Y confiesa ingenuamente que no alcanza, que no es porque no puede, que es el objeto mui alto. Dejándolo para plumas, que buelen y le den alcance, que en los escritos de Gerónima (que son de su letra) allarán materia en que se puedan remontar y dilatar (Nava y Saavedra 30)

Aunque la “autobiografía” sea un texto que se escribe por mandato:

me dan gran cuidado algunas cosas extraordinarias que me pasan, así por yntimas, como porque conozco que son sobrenaturales y de éstas no tengo duda ninguna, porque ellas mismas me necesitan al asenso y las tengo por de Dios y también por intelectuales; quiero dar cuenta de ellas para que Vuestra Merced las examine (Nava y Saavedra 48)

La editora propone leerlo como una historia de amor:

El sujeto amoroso, Nava y Saavedra, busca el acercamiento amoroso: ser madre, esposa y amante de Dios/Cristo, hacerse una con él, lo cual es propio de toda enamorada. Sin embargo, la autora textualiza su afecto y la consecuente idealización de su objeto amor con recursos estéticos que la alejan de este. (Robledo 13)

de Jodar, *Ilustre y penitente vida de la venerable virgen doña Antonia de Cabañas*, atribuida a Diego Solano, la *Vida de Sor Ana de San Antonio* de Pedro de Solís y Valenzuela, la *Historia de la singular y admirable vida y admirables virtudes de la Venerable Madre Sor María Gertrudis Theresa de Santa Inés* de Pedro Andrés Calvo de Riba y la *Vida y virtudes de la Venerable Madre Francisca María del Niños Jesús* de Fray Pedro Pablo Villamor (Robledo 5-6). Constituyen un número suficiente de testimonios para documentar la importancia del género también en Colombia.

El calificativo “amoroso” recorre todo el texto, repitiéndose, una y otra vez, en un compendio de escenas donde Dios se manifiesta con mil rostros, siempre demandando una respuesta afectiva y recurriendo al tópico de la unión o el intercambio de corazones como una constante: “aquel Señor, el qual, alargando su mano derecha, me sacó el corazón y con la otra sacó el suyo de su amoroso pecho y me lo dio, poniéndolo con sus mismas manos, en el hueco que avía quedado” (Nava y Saavedra 57-58) La “lógica amorosa” se aleja del esquema convencional de la tradición de las *vidas* para recoger y ensartar motivos de diversa procedencia, pues representa otro subtipo de esta tradición el de la “vida espiritual”, que anula la episódica conventual o la hipérbole corporal para centrarse en las gracias recibidas, en los favores del alma⁵.

No todas las autoras tuvieron la opción de que sus manuscritos en primera persona hayan llegado hasta nosotros, sino que muchos se perderían tras ser manipulados por el confesor o quedarían relegados a citas o pequeñas marcas. Una muestra muy gráfica, dentro de la tradición española (Véase nuestro trabajo “Cursivas, márgenes y entrelíneas”), la constituye la *Vida de la venerable Madre Catalina de Christo* por Don Miguel Bautista de Lanuza, (1659), nacida Catalina de Balmaseda (1544-1594) y “compañera de la santa Madre Teresa de Jesús”, que, aunque parte de la afirmación de que “ningún testimonio se podrá dar que haga más fe en tales materias, que lo que dice si misma obedeciendo” (Lanuza xix), engulle el relato de la monja, y sólo en momentos de gran excepcionalidad, como los primeros encuentros con Santa Teresa o los episodios de revelación mística, recurre a la voz de la auto-

5 La *Autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra* constituye otro subtipo del género, centrado en la vida espiritual y las manifestaciones de la gracia, cuyo estudio excede los límites de este ensayo. Esperamos poder cartografiar en detalle todas las posibles variantes en futuros trabajos.

ra, inserta en cursiva: “*Fue tan grande el efecto de amor de Dios, que mi alma sintió y el deseo de verle, que estando con estas ansias o agonías (que así me parece lo puedo decir) de tal manera se me comunicó Dios interiormente que me parecía estarle mirando...*” (Lanuza 24).

Casi un siglo más tarde, también en la Península, Juan Carlos Miguel Paniagua escribiría en 1752 el *Compendio de la vida ejemplar de la venerable Sor Teresa Juliana de Santo Domingo*, cuatro años después del fallecimiento de la monja (1676- 1748), que se dice redactado a partir de los escritos de esta y de quienes la conocieron, la cursiva y el paréntesis “(dice)” también le dan la palabra, hurtada de su versión en primera persona. No sólo como mujer, sino como esclava y negra, Chicaba apenas tiene oportunidades para hacerse oír, pese a haber dejado su vida por escrito (Véase nuestro trabajo “Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, Chicaba...”)

Dos testimonios latinoamericanos, entre los numerosos documentados (Véase sólo para México, *Las esposas de Cristo*), los constituyen *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación* por Pedro Salmerón (1675) y *Vida de la v.r.m.r María Anna Águeda de San Ignacio primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de Puebla de los Ángeles*, compuesta por Don Joseph Bellido, la saca a la luz Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, México, Biblioteca de la Imprenta mexicana (1758)⁶. Esta segunda acompaña a las *Maravillas del divino amor, selladas con el sello de la verdad, escritas por la venerable María Anna Águeda de San Ignacio. Primera priora y fundadora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de santa Rosa de Santa María de la ciudad de Puebla de los Ángeles en el*

6 Hemos escogido dos ejemplos de diferentes épocas para que se vea la permanencia del género a lo largo del tiempo.

Reyno de México, escritas por la monja biografiada, texto de contenido teológico que justifica la excepcionalidad de la figura y la necesidad de que su vida sea contada.

El primero de los ejemplos ha sido editado y estudiado con exhaustividad por Rice. El confesor, de nuevo, afirma partir de los manuscritos redactados por la propia profesora:

Yo la comuniqué en los últimos años de su vida y fui su confesor... y así me dio cuenta de toda su vida y de lo que iba sucediendo en ella, la cual fue tan prodigiosa y tan adornada de virtudes como se verá en el discurso de esta historia con la cual certifico que he hecho cuantas diligencias he podido porque la verdad salga apurada y sin sospecha, valiéndome para ello no sólo de las cosas que a mi me comunicó, sino de los papeles originales que sus preladas escribieron y de los que ella misma escribió (Salmerón 64)

“Lo que ella misma escribió” ha desaparecido en manos de un *yo*-confesor transformado en testigo: “Yo la comuniqué en los últimos años de su vida y fui su confesor... y así me dio cuenta de toda su vida y de lo que iba sucediendo en ella” (Salmerón 64), que busca “la verdad” de una vida cargada de dones y prodigios: “la verdad salga apurada y sin sospecha, valiéndome para ello no sólo de las cosas que a mi me comunicó, sino de los papeles originales que sus preladas escribieron y de los que ella misma escribió” (Salmerón 64)

Tomar la pluma para una monja y ser respetada no es un gesto sencillo, pues hasta los diablos interfieren en la propia materialidad de la letra:

Muchas veces si tomaba la pluma para escribir algunas cosas devotas, se la quitaban de la mano o le daban golpes en ella, para que no pudiera formar la letra. Un papelito tengo en mi poder que escribió para su consuelo y en él

se echa muy bien de ver el impedimento que le causaron cuando lo escribía porque estas letras tan mal formadas y con tantos rasgos y defectos que con muy grande trabajo pude aceptar a leerlo por ser de edificación lo pondré a la letra que dice así supliendo las muchas letras que en él falta, siendo así que cuando podía escribía la letra muy legible (Salmerón 203)

La voz de la religiosa termina borrada, como su misma letra, en el relato de Salmerón, que acaba erigiendo su cuerpo, asediado por las gracias y tentaciones, en protagonista absoluto del *Compendio de la vida*, transformando a su protagonista en un “sujeto caduco”:

Son sujetos caducos que han sido desmembrados y marginados. La representación biográfica revela la subjetivación del cuerpo, la identidad sometida a las luchas épicas y patéticas con seres demoníacos, la relación del sujeto con el poder eclesiástico y la devastación del sujeto psicológico, equilibrado y humano (Rice 151).

De esta forma, raramente los documentos autógrafos que el confesor cita como fuente son cotejables y sólo las marcas ya mencionadas o los cambios de estilo nos ayudan a recomponerlos y nos permiten estudiar la relación entre estos dos subgéneros. No obstante, sabemos que existió un testimonio de este mismo personaje redactado por Francisca de la Natividad, quien, como explica Rosalva Loreto al recibir el encargo del padre Miguel de Godínez de escribir unos cuadernos que resaltarán las virtudes de esta, acabó perdiendo de vista su objetivo para legarnos una nueva posibilidad textual:

Esta tarea resultó para Francisca de la Natividad el primer acercamiento con la escritura espiritual y por esta razón

el texto cobró, poco a poco, su propio camino. Junto con pasajes de la vida de Isabel de la Encarnación se entremezclaron callada y casi de manera imperceptible el origen, la infancia y los acercamientos a la vida ascética y a la cotidianidad de Francisca, pareciendo en algunos momentos que ambas monjas compartían recuerdos o que una se apropiara de las vivencias de la otra. Lentamente el texto adquirió matices más cercanos a una crónica fragmentaria de la comunidad y a una autobiografía de Francisca que a una biografía de la Madre Isabel (Lavrin y Loreto 11)

Esta “fusión de voces”, entre compañeras del claustro, se topa con una nueva variante con las *vidas* compuestas al dictado como la *Vida y obra de la venerable Sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata professa de la orden de San Agustín* (Campos y Fernández de Sevilla).

Por otro lado, la *vida* de Sor María Anna Águeda de San Ignacio presenta otra opción al funcionar como introducción a los escritos teológicos de la autora, que, no obstante, cumple con todos los *topoi* del género todavía en el siglo XVIII:

llenó el Divino esposo de celestial Sabiduría, mandole repetidas veces, que escribiese y prometiéndole muchas felicidades a los leyesen sus escritos, asegurándola que sacarían muchos de leerlos grande aprovechamiento. Con todo siempre encogida, confusa y humillada con el claro conocimiento de su nada, no hallaba modo de resolverlo, fue necesario que su confesor y padre espiritual que la dirija, se lo mandase seriamente (de San Ignacio sp)

La “varonil niña” demuestra desde joven su inclinación al estudio, que comparte con otras compañeras, anticipando una vocación de servicio comunitario que la llevará a convertirse en fundadora:

No avia tomado la cartilla en las manos todavía; más tenía una singularísima memoria, valiose de esta poniendo toda la atención y conato en las lecciones, que les daban, cogiéndolas de memoria, y después juntando las niñas, se las repasaba, que todas le quedaban... contentas y agradecidas (de San Ignacio 19)

Una relación textual semejante la encontramos entre el “Prólogo Galeoto” de Ximénez de Samaniego y *La mística ciudad de Dios*, citado como referente por el autor de la semblanza de la monja poblana. Sin embargo, el caso de Sor María de Jesús de Ágreda (Ágreda, Soria, 1602- 1665) posee gran importancia porque nos lega un material poco frecuente para el estudio de esta tradición.

Carlos Seco Serrano edita en 1958 en un mismo volumen los *Tratados autobiográficos* de la Madre Ágreda y la citada *Vida de Sor María de Jesús de Ágreda narrada por el padre José Ximénez de Samaniego*. La posibilidad de comparar ambos escritos, donde el segundo cita literalmente al primero, no siempre es posible, porque, como hemos visto, el supuesto texto matriz muchas veces ha sido destruido o perdido. Así si el primero de los dos tratados resulta singular por su ubicación híbrida entre la escritura de vida y la crónica de fundación conventual, ya que pocas veces una joven con vocación religiosa tiene la posibilidad de profesar y de convertirse en abadesa en su propio domicilio:

hablóla el Altísimo y la dijo era voluntad suya le sacrificase su marido, a sí misma y a sus hijos y hacienda, y que en su casa se edificase un convento de religiosas donde entrase ella y sus dos hijas, y que su marido fuese religioso en la Orden de nuestro Padre San Francisco, como los dos hijos (de Ágreda 209)

Igualmente, podemos entenderlo como una amplificación del tópico “nacimiento en el seno de una familia virtuosa” con el que comienzan muchos de los relatos de vida.

El segundo tratado declara desde el propio título su filiación: “De los sucesos que tuve en la edad pueril, la entrada religiosa, lo que la diestra del altísimo me favoreció en el año del noviciado, como comenzaron las exterioridades y publicidades, pedí a los prelados me las atajasen, al altísimo supliqué me las quitase, concediémelo su majestad”. La breve extensión de ambos nos hacen pensar en un escrito incompleto, que solo abarca los primeros años, la episódica de estos es plenamente coincidente con las claves de la tradición: tempranas gracias y revelaciones, exterioridades y enfermedades “con que me sobrevinieron grandes dolores, muchas enfermedades, ardientes calenturas” (de Ágreda 229), que convierten al cuerpo, que habla su propio lenguaje, de nuevo, en el tema central.

¿Pero cómo sirven a la *vida* firmada por Ximénez de Sarniego? Si bien es cierto que esta desarrolla aspectos no abordados en los escritos de la monja soriana, también lo es que no deja de nutrirse de ella para relatar sus primeros años, tomándola como material no siempre anotado. Si Sor María de Jesús de Ágreda afirma: “Conocí que había una causa principal de todas las causas, un Señor y Dios, Criador del Universo, conservador y vivificador de lo que dio ser” (de Ágreda 222), su biógrafo cuenta que: “Conoció que había una causa principal de todas las causas, un Señor y Dios, Criador del Universo, conservador y vivificador de lo que dio ser” (Ximénez 270). A diferencia de los ejemplos antes mencionados, ni la cursiva, ni la comilla marcan la cita, sólo el paso de la primera a la tercera persona es obra del cronista, que, únicamente, de tanto en tanto, “da la palabra” a la monja con breves pasajes entrecuillados; pese a que, en ocasiones, se reconoce que sólo esta

puede contar en momentos de gran trascendencia “Con otro la atormentó el dragón infernal de tal género, que sólo con las palabras que la sierva de Dios lo refiere, se puede decentemente decir y dignamente ponderar: “Atormentábame –dice– con otros trabajos dignos de silencio...” (de Ágreda 284).

Los tratados alimentan la *vida* y su conservación posibilita rastrear cómo la “labor de manos” es absorbida y rescrita en un nuevo contexto que la dota de *otro* significado, pues mientras el *yo* de la experiencia se sirve de los *topoi* del género para tratar de torsionarlos, de jugar con sus límites, buscando la repercusión pública de su palabra, el testigo hace de su relato de *otra voz* un acto de autopromoción que retoca y reinscribe según un ideario personal, eliminando toda transgresión que sea problemática para su causa:

Para muchas de las autobiógrafas es una vía de introspección y reconfortante autoconocimiento, así como una salida al exterior y a las posibilidades de influir extramuros; para muchos confesores es una forma de promocionarse como descubridores de nuevas Santas Teresas, incluso cuando sus pupilas jamás hubiesen deseado tan alto destino (Durán López 209).

Por último, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* constituye en esta cadena un texto sumamente excepcional por su propia condición de “repuesta”, al tiempo que por el disfraz del que se vale el obispo de Puebla, transformado o travestido en “Sor Filotea”. La historia de la publicación de la Carta Atenagórica ha sido objeto de revisionismo crítico e histórico, pero el juego de disfraces que la acompaña, en cualquier caso, es signo de la profunda brecha que separa a los sexos en la sociedad mexicana del siglo XVII:

El segundo imposible es saber agradeceros tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borrones: merced tan sin medida que aun se le pasara por alto a la esperanza más ambiciosa y al deseo más fantástico; y que ni aun como ente de razón pudiera caber en mis pensamientos; y en fin, de tal magnitud que no sólo no se puede estrechar a lo limitado de las voces, pero excede a la capacidad del agradecimiento [...]. Y tal, que enmudecen al beneficiado (de la Cruz 1457)

Sin embargo, Sor Juana responde con descaro, se sirve del “velo” que se ha puesto el obispo para pasar a la historia literaria, legándonos uno de los alegatos más extraordinarios sobre el amor al estudio y a la escritura: “Si el estilo, venerable Señora mía, de esta carta, no hubiere sido como a vos es debido, os pido perdón de la casera familiaridad o menos autoridad de que tratándoos como a una religiosa de velo, hermana mía, se me ha olvidado la distancia de vuestra ilustrísima persona, que a veros yo sin velo, no sucediera así” (de la Cruz 1490)

Pese a la excelente bibliografía en torno a la figura de Sor Juana Inés de la Cruz no siempre se ha insistido en un aspecto que entendemos de gran relieve para nuestro ensayo: el vínculo entre el relato de infancia que la *Respuesta* incluye con la tradición de vida a la que nos venimos refiriendo. En unas breves líneas se recorre toda su tópica en un significativa y habilidosa serie de intercambios: pues allá donde las *vidas* hablan de la gracia celestial, de misticismo, Sor Juana lo hace de don del saber, que cuenta con una misma procedencia divina, demostrando que conoce muy bien la tradición conventual y que la usa como intertexto para legitimar su diferencia, que no es otra que la del amor declarado por la escritura y el saber.

2. Contar el cuerpo

Hasta aquí hemos abordado las disímiles formas de autoría y atribución que encontramos en las dos grandes variantes de las llamadas *vidas*, aunque estas se expanden y ramifican, a su vez, en otros subtipos. Hemos visto el marco en el que se encuadran las mismas y los principios básicos de la estructura tópica que las sostiene, pero ¿qué cuentan estas, qué significa decir *yo* o no decirlo?

Ante todo son el relato de una poderosa corporalidad. El *yo*, sea exhibido o reapropiado en una tercera persona, es un *yo-cuerpo*, que hace de las metáforas de sangre o lágrimas, de la enfermedad y la tentación el principal de sus lenguajes. La mujer, la monja, queda relegada a un cuerpo, que debe cumplir con el modelo virginal de María, al tiempo que se deja guiar por la *imitatio Christi*. Clausura y Pasión constituyen su programa⁷.

“Llagas que como bocas daban voces mudas”, la metáfora de Salmerón para describir el universo de la madre Isabel de la Encarnación no puede ser más gráfica, tras el relato de una corporalidad (de mujer) hay una voz muda, que trata de dejarse oír. Las “tretas del débil” buscan la fisura, el entrelineado o el silencio, convierten al texto en-carnado en una caja de resonancias, se apoderan de la “condena al cuerpo” para darle la vuelta, sirviéndose de ella.

Así, si bien es cierto que hay una renuncia, un peaje: la de los límites pautados por una textualidad fuertemente tópica, vigilada por el confesor, no todas las monjas pueden ser San-

7 En otros trabajos (*Heredar la palabra...*) hemos estudiado en detalle las metáforas de la corporalidad en diversos ejemplos de *vidas* en primera persona. Son muy significativos los ejemplos de Ana de San Agustín, Ana de San Bartolomé y Ana de Jesús, seguidoras de santa Teresa, cuyas *vidas*, a diferencia de las de su maestra, acaban siendo el relato de un cuerpo hiperbólico.

ta Teresa o Sor Juana, pero no por ello sus estrategias narrativas carecen de mérito. La crítica feminista nos ha enseñado a leerlas. Sin perder de vista el riesgo de la ahistoricidad, de ella hemos aprendido a hacernos determinadas preguntas, que bien contextualizadas nos enseñan la importancia de analizar los bordes de esta escritura, de dejar de lado los prejuicios que la habían relegado al olvido.

¿Cuáles son los principales núcleos temáticos desde los que observar ese cuerpo que quiere contarse? Lágrimas y sangre, enfermedad y dolor, tentación y revelación son los binomios centrales que se encuentran en todas las *vidas*. Estos pueden ser el hilván de un relato que hable, entre líneas, de poder político, como en el caso de la Madre Castillo (McKnight), de desafíos sociales e identitarios, como en el de sor Úrsula Suárez. “ay, si yo fuera Dios por media hora” o de conocimiento extraordinario, predicación y vínculos con la corona como en el de Sor María de Jesús de Ágreda. No debe perderse de vista que, muchas veces, las *vidas* no son la única producción literaria. Los *Afectos espirituales* de Sor Francisca Josefa de Castilla o *La mística ciudad de Dios* de Sor María de Jesús de Ágreda demuestran que conocer la tópica y ceñirse a ella no impide practicar la teología en paralelo.

De esta manera, el cuerpo de las *vidas*, sea narrado “por sí misma” o por el confesor es un cuerpo clausurado, donde el control de los sentidos y su mortificación son necesarios para evitar cualquier tentación que impida la apertura de una sensorialidad dúplice: “ojos del alma”, “oídos del alma”: “Pues llegando a recibir a Nuestro Señor veía con los ojos del alma, que de mi garganta salía mucha sangre, y que la recogían los santos ángeles en una toalla o paño que tenían puesto delante de mi pecho” (de Castillo 149); al tiempo que las metáforas de sangre o lágrimas suelen

ser trasunto de un lenguaje, de una palabra, que no puede expresarse: “A mi Dios y Señor me confesé con más lágrimas que palabras” (de San José 98). La sangre que brota de la garganta cuando la monja ha de callar va a ser legitimada y reconocida por los ángeles, pues no es fortuito que boca y manos se tiñan de sangre, como tinta simbólica, como tampoco lo es que la lágrima llegue cuando el mensaje que se quiere transmitir ha sido censurado, cuando el mandato de silencio oprime⁸.

En este contexto, la enfermedad se vuelve gracia y es una prueba continua que acompaña a las elegidas, que la demandan: “una voz que hablaba en mi interior y me decía que una enfermedad habitual sería el único medio para que me retirase del todo. No puedo negar que esta propuesta me ensanchó el corazón porque me pareció muy a propósito para lo que yo deseaba” (Nava y Saavedra 53), “En ese tiempo comencé a enfermar, más de dolores agudos, que parecía me despedazaban. Aunque los había padecido casi toda la vida sin decirlo, más ahora eran más recios” (de Castillo 133). La forma más extrema de la misma es la abyección,

8 Los fluidos “propios de la mujer”: leche materna, lágrimas y sangre son en la tradición conventual metáforas de lenguaje, no sólo en la escritura de vida, sino también en los textos de contenido ensayístico o teológico, un modelo paradigmático lo constituye la reflexión de Sor María Anna Águeda de San Ignacio sobre la leche materna que brota de los pechos de María como alegoría de su papel como figura de poder femenino que nutre de sabiduría a los miembros de la Iglesia:

Mayor único y raro es el privilegio de María Santísima de destilar por las Fuentes de sus castísimos y virginales pechos un licor, que tiene lleno el Cielo y la tierra de sus fragancias y que se conocía este prodigioso Arbol, no solo por el fruto de vientre sobre este, sino también por el Licor, que de el mana tan dulce, regalado y amable y que con el se regaló el mismo Dios humano y quedaron estas fuentes para riego de la Iglesia Santa, la que en naciendo puso Jesu-Cristo en brazos de su sagrada madre para que la sustentara, fomentara y aumentara con sus Pechos Soberanos (9)

que pone a prueba los límites del sujeto, su humanidad: “Los charcos de podre amanecían en el suelo donde dormía de lo que manaban las llagas... me hallé muy fatigada del mal olor de las llagas que se me habían hecho en la cintura” (de San José 116) y que suele ser el resultado del castigo auto-infligido como un modo de cumplir con la *imitatio Christi* y de reproducir la Pasión.

Pero es en el espacio de la tentación, del encuentro divino, del sueño o la revelación, donde asoman sentimientos y deseos que no pueden exhibirse en ningún otro contexto: “La voluntad en estos casos, a mi parecer, se derrite en tiernos y suavísimos afectos y los efectos que causan en mi alma estos conosimientos son (bendito sea Dios) varios; pero todos dirigidos a amar a Dios y a dolerme de mis pecados. Viniendo aora a como queda mi cuerpo, digo que me parece que le an metido en un horno de fuego” (Nava y Saavedra 49), “Que en estos casos me lleno de tanto gozo que a mi pesar me veo anegada en un mar de delicias” (Nava y Saavedra 51)

A primera vista los “usos” de los corporal no parecen diferir demasiado entre los textos en primera persona y aquellos otros firmados por el confesor, incluso cuando esta voz ha sido totalmente tachada. Este relata enfermedades, mortificaciones y tentaciones, que se ajustan a un mismo imaginario: “Descubrieron tantas y tan mortales enfermedades originadas de la sed que padeció que se quedaron admirados y se acobardaron conociendo que aquel cuerpo estaba hecho un hospital de enfermedades gravísimas y que naturalmente no podía vivir muchos días (Salmerón 99)” “No sólo en privarse de aquella en que más se suele cebar el buen gusto, sino también de atormentarlo con el uso de la hiel, del acibar, y de otras cosas amargas” (Bellido 37), “Te imitó en ceñirse con una cadena el cuerpo, y con tal rigor, que al hacer genuflexión, entrando en

el Coro, le ratificó, y penetró la carne de fuerte, que quedó fuera de sí con el doloroso tormento” (Bellido 37)

También cuenta el acecho del diablo y las torturas que inflige a la elegida:

Otras veces le causaban grandes temblores, apretábanle las quijadas sin dejarle hablar ni comer. Arrastrábanla por los suelos en presencia de las religiosas. Jugaban con su cuerpo como si fuera una pelota, arrojándola de unas partes a otras, dando golpes contra las paredes. Dejábanla muchas veces por muerta causando inquietud y alboroto en el convento (Salmerón 105)

De nuevo, ambos subgéneros confluyen, pero la forma en que marco y cuerpo dialogan/friccionan entre sí; al tiempo que con la “lógica” que guía cada uno de los relatos establece las diferencias. Mientras quienes escriben “por sí mismas” hacen del cuerpo un lenguaje que permite acceder a espacios de expresividad hasta ahora vedados a la mujer e ir diseñando un nuevo sujeto femenino, quienes lo manipulan para usarlo en un relato propio pueden dignificarlo, como Lanuza, que “dejar oír” a Catalina de Christo en diálogo con otras figuras de la iglesia o convertirlo en un espectáculo cercano a lo monstruoso como hará Calderón (Rice).

3. Genealogías

La *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* llamó tempranamente la atención de la historiografía feminista por su esfuerzo al intentar trazar una genealogía de mujeres sabias, antecesoras de Sor Juana, en tanto linaje necesario para su reivindicación como intelectual y como escritora. Las *vidas* participan igualmente de un esfuerzo genealógico. Como

mujeres singulares en sus comunidades las monjas que escriben son también figuras de poder político, nombres reconocidos que legan a sus compañeras de claustro o sucesoras un ejemplo de conducta; al tiempo que se reconocen en otros “modelos de mujer” que para ellas han servido de guía: “Mi madre Catalina de Arana tenía las propiedades de la mujer fuerte que dice Salomón en las *Parábolas*, capítulo XXXI” (de Ágreda 208). También los confesores que las relatan insisten en su dimensión ejemplar y aluden a otras figuras femeninas que han actuado como referencia: “Como retrato tuyo copió en sí la admirable resolución de seguir los arduos y hermosos pasos en el camino de la perfección de la prodigiosa Santa Catharina de Sena”, “Era muy inclinada a la lección, leyendo cuantas vidas de santos podía conseguir” (Ximénez de Samaigoe 37)... “con mayor especialidad hizo esto con las vidas de Santa Calina de Siena y santa Rosa de Santa María” (Bellido sp.)

El prólogo a la *Vida* de sor María Anna Águeda de San Ignacio es muy revelador: “Todo Poderoso, siempre para sus mayores maravillas se ha valido de los instrumentos más débiles, y menos proporcionados, evidenciando con esto, y poniendo patente, aun a los ojos menos claros lo ilimitado de su poder...” (Bellido sp)”. Si Dios se sirve de un “instrumento débil” como es la mujer para transmitir la grandeza de su mensaje, el mismo prologuista vincula a la monja poblana con una linaje formado, entre otras, por santa Teresa de Jesús o sor María de Jesús de Ágreda, no sólo como mujeres de Iglesia, sino como importantes teólogas; al tiempo que los escritos a los que este acompaña reivindican el modelo de la Virgen María como madre, pero también como maestra de la Iglesia, en un acto de exaltación equivalente al de la propia *Mística ciudad de Dios*.

En el siglo XIX asistiremos al mismo esfuerzo genealógico y arqueológico, ya en el seno de la escritura profesional de mujeres, que no sólo nos proveerá de textos como *América y sus mujeres* de Emilia Serrano de Wilson o “Las obreras del pensamiento en la América del Sur” de Clorinda Matto de Turner, mapas literarios que buscaban dar cuenta del imparable acceso femenino al mundo de las letras, sino que harían de los libros de semblanzas, de las “visitas” en los escritos de viaje o de las simples dedicatorias de relatos o poemas un modo de consignar nombres de autoras que no debían perderse para la historia, que servían para dibujar una “comunidad” de intelectuales y escritoras. Estas reconocerían a Santa Teresa, Sor Juana o la Madre Castillo como sus antecesoras.

Aina Pérez y Meri Torras se interrogan sobre *¿Qué es una autora? Encrucijadas entre género y autoría*. La conexión entre la escritura conventual y las escritoras profesionales del XIX no es baladí, porque al leerlas en continuidad estamos preguntándonos cómo se construye para la historia literaria una autora. El mandato de la escritura, la apelación al cuerpo, pero igualmente a lo íntimo (la vida) y la necesidad de una genealogía, que eluda “la excepción a la regla” son tres de los principios clave que asedian teóricamente este concepto: “En vez de hacer de lo extraordinario una excepción de lo ordinario, lo que mantiene cada cosa en su lugar, muestran que lo extraordinario puede nacer de lo ordinario mismo. La vida cotidiana entra en el arte porque proviene de él, y este puede a su vez entrar en la vida” (Planté 129).

De este modo, este ensayo se reconoce en una genealogía: la de las historiadoras y críticas literarias que nos aproximan a la literatura conventual; pero, a su vez, quiere contribuir a otra con el rescate de ese mismo espacio literario como episodio fundamental para reconstruir la historia de

la literatura de mujeres. Desde aquí, hemos tratado no sólo de visibilizar la escritura de vida como género cargado de complejidades, pero sumamente productivo, sino además de hilvanar algunas claves de lectura que nos permiten establecer continuidades y semejanzas entre ejemplos diversos, a uno y otro lado del océano.

Treinta años después de *Untold sisters* y *Las conspiradoras* ya no nos movemos por terreno ignoto, pero el universo del claustro de los siglos XVI a XVIII como espacio de intelectualidad femenina todavía reserva muchas sorpresas a los investigadores. Este libro reúne algunas de ellas.

Bibliografía

Fuentes primarias

De Castillo, Sor Francisca Josefa de. *Vida de Sor Francisca Josefa de Castillo*. Editado por Ferrús Antón, Beatriz y Girona Fibla, Nuria. Madrid: Vervuet-Iberoamericana, 2009.

De la Cruz, Sor Juana Inés. *Poesía, teatro, pensamiento*. Ed. Georgina Sabat de Rivers. Madrid: Espasa: 2004.

De San José, María. *Word from New Spain. The Spiriuual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Editado por Kathleen Myers. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

Nava y Saavedra, Jerónima. *Autobiografía de una monja venerable*. Editado por Ángela Inés Robledo. Colombia: Centro Editorial Universidad del Valle, 1.994

Santander y Torres, Fray Sebastián. *Vida de la venerable madre María de S. Joseph, religiosa agustina recoleta, fundadora en los conventos de Santa Mónica de la ciudad*

de Puebla y después en el de la Soledad de Oaxaca. México: Viuda de Miguel Rivera, 1723.

Salmerón, Pedro. *Vida de la venerable Isabel de la Encarnación*. ed. Robin Ann Rice. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2013.

Suárez, Úrsula. *Relación autobiográfica*. Santiago de Chile: Biblioteca Antigua Chilena, 1983.

Fuentes secundarias

Araya, Alejandra. “Las beatas en Chile colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía”. *Dimensión histórica de Chile*, n° 19. Historia Social, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Santiago Chile, 2004-2005: 13-46

Arenal, Electay Schlauf, Stacey. *Untold sisters. Hispanic Nuns in their own Works*. Alburquerque: University of New Mexico Press, 1989.

Ferrús Antón, Beatriz. *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.

Ferrús Antón, Beatriz. “Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, Chicaba, o escribir en la piel del otro” en *Cuadernos dieciochistas*, n° 9, 2009: 181-192.

Ferrús Antón, Beatriz. “¿Sólo a mi me estorban los libros para salvarme? Sor Juana Inés de la Cruz, crítica como sabotaje, feminismo e historiografía literaria”. *Anthropos* n° 237, 2012: 99-112.

Ferrús Antón, Beatriz. “Sor Francisca Josefa de Castillo y Sor Jerónima Navas Saavedra: la tradición de las vidas y la escritura del cuerpo”, *Revista de Estudios Colombianos*, n° 43, Universidad de San Diego, 2014: 6-12.

Ferrús Antón, Beatriz. “Cursivas, márgenes y entrelineados. Sobre las vidas de Catalina de Christo, Isabel de la Encar-

- nación y Francisca Josefa de la Concepción de Castillo”, *Exlibris*, 2018: 11-23.
- Lavrin, Asunción. “Women and religion in Spanish America” en Rueter, Rosemary y Keller, Rosemary (eds.) *Women and Religion in America vol.II: The colonial and Revolutionary Period*, San Francisco: Harper and Row, 1983.
- Lavrin, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México: FCE, 2016.
- Glantz, Margo. “Labores de manos: ¿Hagiografía o autobiografía?” *Revista de estudios hispánicos*. n° 19, 1992: 293-308.
- Glantz, Margo. *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?* México: Grijalbo, 1997.
- Herpojel, Sonja. *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*. Ámsterdam: Rodopi, 1999.
- Herpojel, Sonja. “Transgresión y seducción: textos de monjas hispánicas” en *1616. Anuario de literatura comparada*, n° 3, 2013: 233-248.
- Lewnadowska, Julia. “Est virgo hec penna, meretrix est stampificata: Autoría y autoridad literaria en las escritoras de la alta Edad Moderna”. Falconí, Diego (ed.). *A medio camino. Intertextos entre la literatura y el derecho*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2016.
- Lewnadowska, Julia. “Ipsa sua melior fama: repensar la autoría y autoridad literaria femenina de las escritoras religiosas de la Alta Edad Moderna” en *Escribir como mujer: ¿hacia una reescritura de la autoría?*, Karolina Kumor et al. (eds.), Varsovia: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, 2017.
- Loreto López, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: El Colegio de México, 2000.

- Ludmer, Josefina. "Tretas del débil" en González, Patricia y Ortega, E. *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Río Piedras: Huracán, 1985.
- Mcknight, Kathryn. *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo. 1671-1742*. Massachusetts: University of Massachussets Press, 1997.
- Muriel, Josefina. *Conventos de monjas en la Nueva España*. México: Editorial Santiago, 1946.
- Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, 1994.
- Myers, Kathleen. *Neither saints nor sinners. Writing the lives of women in Spanish America*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Peluffo, Ana. "Rizomas, redes y lazos transatlánticos, América Latina y España (1890-1920)". Fernández Pura (ed.), *No hay nación para este sexo. La Re(d)pública transatlántica de las Letras. Escritoras españolas y latinoamericanas (1824-1936)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2015:
- Poot Herrera, Sara (ed.), *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio de México, 1993.
- Poot Herrera, Sara (ed.), *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995.
- Poot Herrera, Sara (ed.). Poutrine, Isabelle. *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa Velázquez, 1995.
- Rice, Robin Ann. "Hagiografía y lo fantasmagórico: *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación (1675)*. Narrada por el licenciado Pedro Salmerón", en Arellano, Ignacio y Rice, Robin Ann (eds.), *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*, Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2009.

- Rice, Robin Ann. "El demonio en la imaginación colectiva novohispana. El caso de la vida de la venerable Isabel de la Encarnación, compuesta por su confesor el licenciado Pedro Salmerón (1675) en Zamora Calvo, María Jesús y Ortiz, Alberto (eds.): *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012.
- Rice, Robin Ann. "La 'Teresa Indiana': doctrina, herejía, y creación del sujeto en la vida de la venerable Isabel de la Encarnación escrita por el licenciado Pedro Salmerón (1675) en Ramos Medina, Manuel (comp.): *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*, México: Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fundación Carlos Slim, 2013: 139-154.
- Quispe, Rocío ed. *Más allá del convento, Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y de Literatura*, Universidad de Puerto Rico, vol. 5, 2005.
- Robledo Palomeque, Ángela Inés. "La Madre Castillo: autobiografía mística y discurso marginal". *Letras femeninas*, n° XVIII, n°1-2, 1992:55-63.
- Sabat de Rivers, Georgina. *En busca de Sor Juana*, México: UNAM, 1998.
- Weber, Alison. *Teresa of Ávila and the Rethoric of femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

AUTORÍA, PROFETISMO Y AGENCIA RELIGIOSA FEMENINA:
UNA APROXIMACIÓN AL CASO DE MARÍA DE JESÚS DE
ÁGREDA

Julia Lewandowska

Universidad de Varsovia. Facultad de “Artes Liberales”

Uno de los aspectos de larga duración que vincula los monasterios y los conventos femeninos, en tanto espacios religiosos, culturales e intelectuales, en el mundo medieval y moderno, el colonial y el de la metrópoli, es el *oficio* de asesoramiento espiritual que las monjas o las comunidades ejercían con los monarcas, sus reinos y su sociedad. Desde el Medievo, aunque bajo condiciones diferentes, las *santas vivas* desempeñaban los papeles de carismáticas, visionarias o profetisas, influyendo en asuntos religiosos, sociales y políticos a nivel local, nacional y, a veces, transnacional. Sin embargo, el prestigio de las *divine madri*, como Catalina de Siena, Hildegarda de Bingen o Matilde de Canossa, en la antesala del cisma protestante y los aprietos de la reforma católica, se vio coartado por un clima de profunda desilusión, fortaleciendo la autoridad religiosa curial, institucionalizada y masculina. A pesar de recortar su presencia pública, las *carismatice* resultaron imposibles de borrar en la veneración popular. Nuevamente

las particularidades políticas y religiosas de la crisis del Imperio colonial de finales del siglo XVI y pleno siglo XVII favorecieron su rehabilitación oficial en los reinos católicos durante los turbulentos tiempos del desengaño barroco en ambos lados del Atlántico. Partiendo de este contexto, en el presente capítulo se quiere analizar la agencia religiosa femenina donde el *argumentum ad divinam voluntatem* sirve de eficaz herramienta de consolidación de la posición autoral y de la agencia espiritual, política y textual. En esta aproximación se dialogará con el concepto de “conciencia estratégica del discurso” con el que Myriam Díaz-Diocaretz (98-103), retomando la noción de Tzvetan Todorov, hizo referencia a una forma de subversión en el uso femenino de la escritura que consiste en la aplicación pública de la palabra con el fin de ejercer influencia y marcar la autoría literaria en términos de una autoridad simbólica concreta. Tal aspecto estratégico de la escritura se discierne

en un complejo de relaciones, donde la significación literaria (en una hipotética forma identificada sexualmente) resulta de la interacción artístico/estética; pero, no menos que de una conjugación y/o disyunción del sociolecto e ideolecto activada a través de la estructura textual y las operaciones interpretativas [...]. En la intersección se escucha la voz de la mujer y su conciencia estratégica. (Díaz-Diocaretz 101)

Se servirá también de la aproximación de Gerda Lerner (65-115), quien señaló la dimensión retórica de las experiencias místicas y proféticas utilizadas por las mujeres “to proceed to another level of re-definition [...] and establish their full [...] humanity by insisting on their ability to speak to God and to be heard by God” (18). Desde este punto de partida se planteará la lectura de unos escritos escogidos de la monja concepcionista María de Jesús de Ágreda (María

Fernández Coronel y Arana, 1602-1665), apuntando especialmente hacia su papel de intermediadora de la misión evangelizadora en el mundo americano y mística visionaria de importancia clave para las políticas reales y eclesiásticas de un imperio en decadencia. El meollo del análisis lo propiciarán dos testimonios de sor María escritos para dejar constancia de los fenómenos de la bilocación y su labor misionera en las tierras de la misión franciscana de Nuevo México. Estos testimonios se leerán al trasluz de otras narraciones de la religiosa de carácter providencialista y visionario en su posterior correspondencia con el rey Felipe IV. Se hará mención también a su obra cumbre de estirpe teológica y espiritual *Mística Ciudad de Dios* para señalar posibles semejanzas y puntos de encuentro en la construcción de la función-autor y la figura autoral en estos textos. Este análisis se ubicará en el contexto más amplio de las dinámicas de recepción censor y las políticas de reapropiación de esta forma de agencia femenina por el discurso normativo androcéntrico. Un ejemplo especialmente pertinente al respecto lo propiciará el *Prólogo galeato* de José Jiménez Samaniego al mencionado tratado mariológico.

La agencia femenina y el mensaje divino⁹

Una mirada atenta a las fuentes epistolares, biográficas y las *vidas* de monjas de la Alta Edad Moderna evidencia que el interés y gusto por las visiones y profecías en el imperio de los Austrias era común y compartido tanto por el pueblo como por la nobleza y el clero. Los trabajos pioneros sobre las religiosas visionarias de Sonja Herpoel (1999) e Isabel Poutrin (1993 y 1995) establecieron las bases para un amplio

9 El núcleo de este tema ha sido también materia de reflexión para un capítulo de mi libro *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro* (2019).

entendimiento del fenómeno dentro de las políticas de género dominantes, más allá de su carácter popular o marginal pero definitivamente arraigado en el ambiente sacralizado y ávido de manifestaciones prodigiosas, características del periodo. Ciertamente es que en la época tridentina la aceptación institucional de la permeabilidad de los *mundos* —terrenal y celestial— y los *tiempos* —presente y futuro— iba acotándose acorde a las normativas de una espiritualidad más sistematizada y, por ende, más controlable. Como acertadamente señaló Karl Rahner, la ruptura en el seno de la Iglesia católica supuso un constreñimiento de la visión privada a favor de una teología mística, lo que llevó a “una desvaloración de lo profético, en beneficio de una revalorización de lo no-profético, o sea, de la contemplación infusa” (23). Seguramente, la dimensión profética del protestantismo, el sentido de predestinación y el principio formal de *sola scriptura* extremaron la necesidad de canalizar las manifestaciones de los prodigios y poderes taumátúrgicos individuales mediante la vigilancia de los teólogos en un tipo de devoción dentro de la ortodoxia católica. No obstante, y al mismo tiempo, la necesidad de fortalecer la devoción de masas y el hito sin precedentes que para tal fin supuso la beatificación (1614) y canonización (1622) de Teresa de Jesús crearon un contexto propicio para que se promocionasen la santidad y la profecía femeninas en función de unas políticas eclesiásticas concretas. Durante el Concilio de Letrán V (1512-1517) se establecieron normativas para la divulgación de las revelaciones, su clasificación y anunciación por los predicadores (Caro Baroja 57). El tema se volvió a plantear durante el concilio tridentino, originando una oleada de tratados enfocados en discernir las iluminaciones verdaderas de las mistificaciones, analizando con especial escrutinio el carisma femenino. Los tratados de Juan Orozco y Covarrubias (*Tratado de la verdadera y falsa*

profecía [Segovia, 1588]), Juan de Ángeles (*Diálogos de la conquista del reino de Dios* [Madrid, 1595]), Juan Bautista Fernández (*Primera parte de las demostraciones católicas* [Logroño, 1593]) o Leandro de Granada (*Luz de las maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas de sus Profetas* [Valladolid, 1607]) compartieron el énfasis puesto sobre la necesidad de plasmar por escrito este tipo de visiones para su más eficaz censura y también para una más amplia divulgación del mensaje divino.

A estas alturas resulta importante recordar que, de acuerdo con el evangelista san Marcos (*BRV*, Mc. 16: 15, 17-18, 20),¹⁰ la profecía para cumplir con su función debía de ser difundida en el plano de la evangelización pública, perdiendo su carácter íntimo y *recogido* propio del misticismo a favor de una clara proyección social. De hecho, mientras que la experiencia mística suponía una unión con la divinidad difícilmente traducible a una expresión verbal y operable dentro de la dinámica de silencio, alusión y sugestión, la revelación divina apelaba a la palabra directa, concreta y hasta reiterativa, que cumplía su misión una vez transmitida a la comunidad. Una modalidad intermedia que anulaba la validez de las clasificaciones establecidas constituía la experiencia de bilocación. En cuanto fenómeno espiritual la bilocación ha sido clasificada por la Iglesia Católica como un don carismático que consta de la presencia simultánea de una persona “elegida por Dios” en dos lugares diferentes y que transcurre en

10 “Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura”; “Y estas señales seguirán a los que creyeren: En mi nombre echarán fuera demonios, hablarán nuevas lenguas”; “Tomarán serpientes en las manos y, si bebieren cosa mortífera, no les dañará; sobre los enfermos impondrán sus manos, y sanarán”; “Y ellos, saliendo, predicaron en todas partes, ayudándoles el Señor y confirmando la palabra con las señales que la seguían” (*BRV*, Mc. 16: 15, 17-18, 20).

dos planos paralelos: el inmediato y el de la representación o figuración. El primero es exclusivo para la persona que es mediadora de este don divino (el agente bilocado), mientras que el segundo tiene un carácter relacional entre esta y su público implícito e inmediato que percibe la figura aparente de la misma y recibe su mensaje (el agente receptor). En el marco discursivo el agente bilocado permanece en la relación íntima con la divinidad y al mismo tiempo, mediante un desdoblamiento espiritual, corporal o “angélico”, es el emisor de la predicación pública. La fenomenología de este gesto puede ser interpretada como un juego radical de apariencias que transgrede las divisiones binarias establecidas a partir de la oposición prima de *intus* y *foris* (privado/público; visible/invisible; substancia/esencia, etc.). De este modo permite ampliar o hasta cuestionar la construcción cosmográfica del mundo en la epistemología cristiana cuyo Dios para crear tiene que dividir y separar: la noche del día, las aguas de las tierras, lo humano de lo animal, la razón del espíritu, lo masculino de lo femenino. En este sentido, el fenómeno de la bilocación como formación metadiscursiva resulta ser especialmente difícil para la clasificación dogmática, sigue siendo el menos estudiado y el que conlleva la mayor margen de maleabilidad de usos y significados.

Las dinámicas de la recepción censor

Los místicos, como Juan de la Cruz o Ignacio de Loyola, se mostraban escépticos ante todo tipo de fenómenos espirituales, tanto las visiones como las bilocaciones, predominantes entre las mujeres, aconsejando, si no una general desconfianza, al menos un “razonable distanciamiento”, que permitiría evitar “tentaciones y engaños del demonio”, especialmente frecuentes en estos marcos espaciotemporales

imprecisos. Desde el punto de vista de las autoridades censoras —habitualmente los padres espirituales y los confesores de las monjas— justificar la irrupción del mensaje divino *a través* del cuerpo y la palabra femeninos en la esfera de lo público y lo político demandaba confrontar las normativas sobre el silenciamiento de las mujeres y la prohibición de la predicación establecidas desde las demandas paulinas. Para circunnavegar entre el *docere autem mulieri non permitto* y el mensaje apostólico dado por una profetisa, se solía acudir a un razonamiento de *petitio principii* y un *topos* de *impossibilia*, justificando la veracidad de la autoría femenina precisamente por la falta de su autoridad simbólica.

Un ejemplo especialmente rico en este tipo de argumentaciones lo ofrece el “Prólogo galeato” del obispo de Plasencia, José Jiménez Samaniego, adjunto a la segunda redacción de la obra cumbre de María de Jesús de Ágreda, *Mística Ciudad de Dios*. En este introito de más de cien páginas de extensión, el confesor de la monja agredana construye una verdadera obra maestra de paradojas, presentando a María como la autora y la no autora de esta *Historia divina y vida de la Madre de Dios*, intentando compaginar los principios excluyentes de la prohibición del apostolado femenino activo y la ortodoxia del mensaje teológico que María transmitía a sus coetáneos:

Es el estilo de Omnipotente Providencia, escoger las cosas flacas del mundo, para confundir las suertes, y revelar a los párvulos, lo que a los sabios esconde [...]. Ni hay que estrañar, que tengamos tantos libros de este genero, que dictaron, ó escribieron mugeres pues fuera de ser investigables los juizios de Dios, se descubren razones, que facilitan el credito. Puedese aplicar la que dio Santo Tomás de la mayor devoción de las mugeres; pues como el tener estas menos ocasiones de elacion, las haze, que más

fácilmente la compriman, y pensando baxamente de sí, se entregan totalmente á Dios, también por esse medio las haze más aptas de recibir estos Divinos dones. [...] A Santa Cathalina de Sena; que alegaba la imbecilidad, y condición de su sexo, para expensarse de enseñar, la respondió el Señor: *Adeó increvit superbia eorum, qui se litteratos, et sapientes putant, ut Divina justitia idulterius ferre nequeat, eos que vult pudefacere per foeminas virtute, et sapientia instructas.* (Jiménez Samaniego s. p.)

En el fragmento citado, el editor del texto, y a la vez el padre espiritual que asesoró a María en las últimas horas de su vida, certifica la veracidad del escrito, pero no legitima la autoría. Para explicar la intervención femenina en las materias doctas, defiende el paradigma de una *innata* subordinación femenina y su incapacidad creativa e intelectual y, cosificando al colectivo *mujeres*, las presenta como *meros soportes* de una autoría superior e innegociable del comunicado, la divina. Explicar la sabiduría y el alto conocimiento teológico como derivados de la *ciencia infusa* permitía reconocer el mérito del mensaje espiritual sin subvertir las dinámicas de género discriminatorias respecto a la agencia social e intelectual femenina. Tal marco explicativo se mantuvo también en uno de los interrogatorios inquisitoriales —iniciado en 1635 y reabierto en 1649— convocado para comprobar la veracidad de las experiencias de bilocación de la monja de Ágreda en las tierras de Nuevo México entre 1620 y 1631. El juez designado para el caso, el padre trinitario Antonio del Moral, escribió al inquisidor general el resumen del examen señalando: “He reconocido en Sor María mucha virtud, o por mejor decir todas las virtudes en un compuesto profundamente fundadas y canjeadas con raíces de caridad, grande inteligencia en cosas de Sagrada Escritura, a mi pare-

cer más adquiridas con la oración, trato continuo e interior con Dios, que con estudio o algún trabajo exterior suyo” (María de Jesús de Ágreda, 1914: s. p.). En la misma línea, el último confesor de María, Andrés de Fuenmayor, admite: “Sabe, que la dicha Madre Sor María de Jesús tuvo la ciencia infusa sobrenaturalmente [...] pues constándole que nunca había estudiado letras, le oyó muchas veces hablar en todo género de ciencias” (ctd en Baranda Leturio, *María de Jesús de Ágreda* 19). Debido a la consideración general sobre la innata debilidad de la naturaleza femenina y su propensión al engaño, la profecía femenina demandaba siempre un mayor escrutinio y control, como señala Gaspar Navarro en su *Tribunal de superstición ladina* (1631):

Se tenga cuenta del sexo del que tuviere las revoluciones, á saber, si es muger, ó hombre, porque, *caeteris paribus*, mas credito se ha de dar a las revelaciones del hombre que de la muger: porque este sexo femenino es más flaco de cabeza, y las cosas naturales, ó ilusiones del Demonio las tienen por del Cielo, y de Dios; [...] son mas imaginativas, que los hombres, pues como tengan ellas menos juyzio y discurso, y menos prudencia, mas se inclina el Demonio a engañar a las mugeres con aparentes y falsas imaginaciones, revelaciones, y visiones. A mas desto se ha de mirar en las costumbres, si son las mugeres distraydas, habladoras, locas, amigas de enseñar, y predicar á los demas, si assi fueren, no solamente engañan a si mismas, sino tambien á los hombres muy doctos. (32)

En tal paradigma, acudiendo a la autoridad de los filósofos antiguos y los padres de la Iglesia, como las archiconocidas *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla, en el mencionado prólogo Jiménez Samaniego asume que “la muger es de mas débil, y flaco natural, assi es de complexion mas humida,

de phantasia mas flaca, de apetitos mas vivos, de pasiones mas ansiosas, de razon menos solida, de juicio mas ligero, de coraçon mas blando, y mudable fácilmente: de este natural nace la mayor aptitud, ó peligro de engañarse, y engañar” (s. p.). En consecuencia, la verificación de la autenticidad de lo pronunciado debe dejarse en manos de los *varones doctos*: “Sus manifestaciones y visiones [de las mujeres] traen de aí una sospecha especial, que se necesita con particularidad excluir, haciendo dellas más exacto examen, y averiguación mas rigurosa, que de las que reciben los varones” (s. p.). Por lo tanto, como se ha dicho, el paso obligatorio era plasmar por escrito la revelación, transformando un presagio en un tipo de sermón acorde a las reglas de oratoria con un fin persuasivo y misivo, pero también en una conciencia que permitiría introspección en el proceso de la experiencia espiritual. Los testimonios de las visiones los escribían las propias *donadas*; sin embargo, no eran infrecuentes los casos en que las copiaban las escribas, a veces durante el mismo momento de la visión. En este caso se preparaban dos versiones independientes del texto, redactadas por dos personas diferentes para aumentar la veracidad del testimonio (Van Deusen 163-176).¹¹ En cualquier caso, resulta crucial seña-

11 Van Deusen trae a colación un ejemplo de la compañera íntima de Rosa de Lima, Luisa Margarejo, y el acto de arrebatación que la última experimentó durante la beatificación de su *maestra*. Los participantes del acto pronto se dieron cuenta de la importancia de su visión, y su confesor, Juan Costilla de Benavides, “previno tinta y papel y fue escribiendo todo lo que la dicha dona Luisa Margarejo, iba diciendo con algunos accents y pausas que hacía; y habiendo escrito como tiempo de una hora, pareciéndole al padre Francisco Nieto de la orden de Santo Domingo que estaba presente, que este testigo se cansaba, así por ello como porque si se la pasaba alguna palabra que no escribiese, lo podría hacer él; tomó asimismo tinta y papel y a una mano fueron continuando; hasta que la dicha dona Luisa Margarejo acabó” (ctd en Van Deusen 174).

lar que la mayor preocupación censora atañía no tanto a la veracidad del mensaje pronunciado ni a su carácter ortodoxo como al complejo problema de la *usurpación* de la autoridad provocada por tal intervención teológica pública femenina:

Empero [...] la prohibición de S. Pablo solo es, de que las mugeres no enseñen en la Iglesia, y en publico concurso de fieles congregados en el lugar de la oración común, ni de oficio, ó autoridad; aunque fuesse en particular, ó en otros lugares [...] al *docere mulier non permitto*; añade *neque dominari*; que es dezir, que no usurpen la autoridad, que viene con el oficio del magisterio publico [...]. Pero en particular, sin usurpación de oficio, y como personas privadas, no les está prohibido el enseñar; como grave, y eruditamente [...] prueba Cornelio á Lapide. (Jiménez Samaniego s. p.)

Para obedecer el principio paulino de *neque dominari*, la visionaria debía circunscribir su mensaje a un entorno cerrado y privado y, por lo tanto, pronunciar un presagio estéril desde su mismo origen. Su posible divulgación social se dejaba en manos de los censores, que intervenían en el proceso comunicativo en condición de autoridad terrenal que certificaba el texto: “Esta comunicación se puede hazer, o en voz, o por escrito, y es accidental se haga de la una, y otra forma; si bien la revelación escrita de manos de quien la recibió, viene más libre de las sospechas de viciada, ó añadida *si la autoridad del que la refiere no las excluye igualmente*” (Jiménez Samaniego s. p., el énfasis es mío), es decir, si el discurso no ha sido pronunciado por quien está privado de la capacidad simbólica de ser reconocido como sujeto.

El concepto de *demanda social* de los acontecimientos prodigiosos en los Siglos de Oro, acuñado por José Luis Sánchez Lora (340) en su trabajo sobre religiosidad barroca,

ha sido eficazmente aprovechado en los estudios sobre las autoras carismáticas y místicas para examinar las *visionarias reales* —las religiosas de clausura y las terciarias, que desempeñaron la función de consejeras espirituales cercanas a los círculos cortesanos—. Sobre el carácter común del fenómeno en el contexto español habló, entre otras, María Pilar Manero Sorolla (1994: 305-318), recordando los casos de la extática Magdalena de la Cruz (1487-1560), abadesa del convento de Santa Isabel en Córdoba —quien anunció la victoria en la batalla de Pavía, el encarcelamiento del Francisco I de Francia y su matrimonio con la reina Leonor—; Juana de la Cruz (1481-1534) —quien reveló a Carlos V que su política suponía un *plan divino* preestablecido—; la estigmática María de la Visitación (1551-1603), más conocida como la Monja de Llagas —quien desempeñó el papel de consejera de confianza de Felipe II y su sobrino Alberto de Austria, entonces virrey de Portugal—; Catalina de Cristo —cuyas amonestaciones solicitaba el marqués de Almazán, virrey de Navarra—; Luisa de la Ascensión (1565-1636) que asistió en Alemania en una batalla entre católicos y protestantes, mientras permanecía en su convento; o Ana de San Bartolomé (1549-1626), conocida como la Libertadora de Amberes por sus presagios sobre la invasión protestante de dicha ciudad, y Lucrecia de León (1568-¿?) —ambas, predicadoras de la catástrofe de la Armada Invencible. De hecho, los ejemplos de la primera y las dos últimas bien ilustran cierta autonomía y hasta independencia de juicio y voz por parte de las profetisas, cuyos presagios no necesariamente tenían que responder a las tendencias reales o políticas dominantes, como dejan entrever también los casos de María de Jesús de Ágreda, Ana de San Agustín o María Vela y Cueto.

Ante la falta de una autoridad circunstancial suficiente para pronunciar un discurso autorizado, el modelo de santi-

dad cifrada en manifestaciones taumatúrgicas permitía a las religiosas una *vía rápida* para irrumpir con su discurso en la esfera pública y construir un sentido de autoridad simbólica muy *espectacular*, que, sin embargo, era igualmente inestable. En la relación entre la carismática y el solicitante de sus consejos, en el plano de la pronunciación y de la actuación se truncaba la dinámica de las dependencias, permitiendo a las religiosas ocupar simbólicamente el lugar de autoridad sobre sus *protegidos*. No obstante, este *trueque de poderes* era un arma de doble filo. A ojos de los censores y padres espirituales, la autoridad *dada* por la divinidad podía convertirse igual de rápido en marca de una posesión diabólica, locura o fraude, bajando a la venerada del pedestal de la *santidad* y autoridad. En casos *leves*, tal *desengaño* suponía pasar por el proceso inquisitorial, la excomunión y, en ocasiones, la deportación, como ocurrió con María de la Visitación, expatriada a Brasil por *embaucadora*. En casos más graves, cuando la fama y las influencias de una visionaria eran más amplias, se ordenaba una abjuración *de vehemendi*,¹² que podía incluir pena de prisión, excomunión o condena a muerte. Tal inestable dinámica de la (des)autorización era característica para las que construían el sentido de validación simbólica y valía individual como *homine inspiratus*, de acuerdo con lo señalado por Manero Sorolla:

12 Las sentencias después de la abjuración *de vehemendi* “podían imponer, entre otras cosas, ayunos, peregrinaciones, azotes, la vergüenza pública, el destierro, las galeras, la confiscación de bienes para los reconciliados y relapsos, la cárcel perpetua para los reconciliados justo antes de dictarse la sentencia definitiva, el uso del sambenito que deberían vestir los condenados como signo humillante de su falta, la hoguera para los relapsos”. Quien abjuraba *de vehemendi* y volvía a repetir su *pecado* “sería tratado como relapso, esto es, como quien reincide en prácticas heréticas, para quien no había más pena que una irrevocable sentencia a la hoguera” (Bravo Aguilar 109).

Con bondad e ingenuidad, necedad o malicia, vanidad o histeria; sugestionadas o alucinadas, alimentadas de lecturas milagreras y de sublimes vidas de santos, las religiosas captaron el mensaje y presentaron réplica que otros o ellas mismas transmitieron de palabra o fijaron por escrito para hacerla pública. Las inducía a ello su propia afirmación social —muy discutible—, la escalada social que, aun dentro de la clausura, obtuvieron y los posibles donativos que pudieran reportar al convento con el ejercicio de la ciencia política “emanada de la sabiduría divina”, no constreñida a la sucesión lógica del tiempo y del espacio o de la ley de la causa y del efecto. (Manero Sorolla, *Visionarias*: 318)

María de Jesús de Ágreda y el oráculo público y político

Consejera espiritual

“Con una mano de papel y tres plumas y una redoma de tinta se sustenta una monja toda la vida”, constató a mediados del siglo XVI en tono burlón el jurista granadino Juan de Arce de Otálora en los *Coloquios de Palatino y Pinciano* (859), apuntando hacia el sentido paradójico en aquel contexto de la noción *monja-escritora*. Pero era precisamente con la pluma, el papel y la tinta como María de Jesús logró marcar su presencia en el discurso teológico y político de su tiempo, afirmando la legitimidad de su autoría a partir del *argumentum ad divinam voluntatem*. La monja de Ágreda construyó su posición autoral buscando brechas en los modelos de los discursos proféticos *dados* y que transmitía por medio de las cartas, meditaciones espirituales y tratados doctrinales, en los que encontraba “marcos de libertad simbólica en los que cupiera lo que ella tenía que decir” (Rivera Garretas 97).

Además de su obra mística, espiritual y teológica, que abunda en sentidos y matices, es el legado epistolar, de casi mil cartas cruzadas entre ella y varios destinatarios, el que constituye un especialmente interesante campo de indagación por su amplitud, variedad y perspectiva diacrónica, no encontradas en otro tipo de escritos. En esta correspondencia destacan particularmente las cartas intercambiadas con el rey Felipe IV y Francisco y Fernando de Borja, que, de hecho, son las que más interés y emoción han suscitado entre los críticos por sus aspectos políticos y sociales. Sin embargo, en la aproximación a estos escritos el objetivo que aquí se plantea va más allá de interpretarlos en el marco de un “cometido escueto de la transmisión de una serie de noticias” para configurarlas “como conciencia de la subjetividad y como exteriorización del *yo* que escribe” (Páges-Rangel ctd en Castillo Gómez 32).

María de Jesús de Ágreda y el rey mantuvieron correspondencia durante veintidós años, desde 1643 hasta la muerte de María en 1665, un total de trescientas doce cartas, de las más de seiscientas que integran el archivo epistolar de Felipe IV. Como es sabido, estos años abarcaron un periodo especialmente complejo para el Estado español tanto en la dimensión política como en la económica y, en consecuencia, en la social. Durante estos años, los conflictos internos —la guerra en Cataluña, las insurrecciones en Portugal, la conspiración independentista en Andalucía por parte del duque de Medina Sidonia y la de Aragón por parte del duque de Híjar, entre otros— y la extremadamente difícil situación externa —la derrota en Rocroi, la insurrección en Sicilia y Nápoles, la declaración de bancarrota, la Paz de Westfalia y, posteriormente, la de los Pirineos— concluyeron en la intensificación de la decadencia y el ocaso del dominio español en Europa y las colonias. De los cua-

renta y cinco años del gobierno de Felipe IV, en más de la mitad María desempeñó el papel de consejera espiritual. Su conocimiento sobre política, economía y la corte se basaba en la amplia correspondencia que mantuvo con los nobles, políticos y eclesiásticos de alto rango, entre los que destacan, además de los mencionados Fernando de Borja, por entonces virrey de Aragón y Valencia, y su hijo Francisco, capellán de las Descalzas de Madrid, Rodrigo de Silva Mendoza y Sarmiento, V duque de Híjar; Giulio Rospigliosi, nuncio de España y futuro papa Clemente IX; las religiosas del convento de Caballero de Gracia, y los misioneros de la Custodia franciscana de Nuevo México.¹³ Ella misma alude a estas relaciones en la carta del 15 de febrero de 1647 cuando dice: “Confieso que tengo harto conocimiento de las materias de palacio, de las de la Monarquía” (María de Jesús de Ágreda, [s. a.] Ms. 9993: 76r),¹⁴ que parecen ser revalidadas por el monarca cuando aprecia la valía de sus consejos y afirma: “Pues se reconoce que lo estudiáis en buen libro”.

13 Aparte de la correspondencia con el rey, que cuenta con ediciones selectas de Silvela (1885-1886), Seco Serrano (1958) y Baranda Leturio (2001), últimamente se ha publicado la edición crítica de la correspondencia con los Borja, que abarca doscientas veinte cartas conservadas en el Archivo de las Descalzas Reales de Madrid, a cargo de Consolación Baranda Leturio (2013). De los manuscritos sin transcribir de la correspondencia con la duquesa de Albuquerque se ocupó recientemente Chicharro Crespo (191-213). De las casi mil cartas cruzadas con otros destinatarios, hasta hoy en día, con el decreto de 20 de marzo de 1762 y con ocasión del proceso de beatificación de María de Jesús de Ágreda, se confirmó la autenticidad de ochocientas treinta y dos epístolas.

14 El estudio de la correspondencia de María de Jesús con Felipe IV se ha basado en la lectura comparada de las copias manuscritas Ms. 9993, Ms. 9994 y Ms. 2911 y se cita por ellas. La correspondencia con los Borja se cita por Baranda Leturio (2013).

La dama azul

Como se ha dicho anteriormente los testimonios de los fenómenos de carácter sobrenatural, debido a su peso espiritual y religioso y, por ende, un capital simbólico concreto, muy a menudo fueron utilizados y reapropiados por las políticas eclesiásticas y civiles más urgentes. Contamos con estudios de primera fila (Borges Morán, 2000; Ferrús Antón, 2008; Omaechevarría, 1975) que reconstruyeron y deconstruyeron las dinámicas del poder que intervinieron en la fundación de, lo que Ferrús Antón denomina, la figura-leyenda de María de Jesús de Ágreda como la dama azul de América. El núcleo de esta historia es simple y se construye alrededor de la controversia de la presencia de Sor María en América y su labor predicadora con los indios mientras permanecía en su convento. Sin entrar en la materia que está abordada en la abundante bibliografía (Borges Morán, 2000; Donahue, 1953; García Rojo, 1965; Omaechevarría, 1953, entre otros) y que excede el propósito que aquí se propone y al margen de las diversas posibilidades de lectura que nos ofrecen las fuentes primarias resumamos los hechos. Las bilocaciones de María comenzaron en el primer año de su profesión como religiosa y según los testimonios llegaron a contabilizarse cerca de millar entre 1620 y 1623. El marco situacional de estas experiencias era más bien fijo: María por la voluntad divina emprendía un viaje espiritual de desdoblamiento personal o angélico a las tierras americanas mientras su cuerpo físico quedaba en el lugar de origen, elevado y aligerado de su propio peso de tal modo que se movía con los más suaves soplos del viento. Durante estos viajes podía llevar consigo varios objetos (cruces, rosarios), reconocía los territorios y las ciudades y se comunicaba con los indios en sus idiomas. Las hermanas de la comunidad hicieron propaganda a estos acontecimientos hasta tal grado que fue necesaria la inter-

vención del provincial franciscano, fray Antonio de Villalacre. Este sentenció que se trataba de experiencias sobrenaturales y no demoníacas, pero aun así insistió a la monja que pidiese a Dios el cese de la exteriorización de sus experiencias espirituales. A estos años, según testimonios franciscanos, correspondió la evangelización milagrosa de los indios de Nuevo México, cuando tribus enteras se presentaron ante los primeros frailes que se adentraron en estas tierras inexploradas, solicitado el bautismo. La noticia de estas conversiones se difundió a través de los confesores de la religiosa: Fray Juan de Jesús de Torecilla, Fray Juan Bautista de Santa María y Fray Tomaso Gonzalo y los superiores de la orden. Estos últimos pidieron al nuevo obispo de México, Manso de Zúñiga, que se informase sobre dichos hechos y su veracidad. Los indios preguntados por los padres franciscanos de la custodia confirmaron las apariciones y respondieron que una mujer desconocida, joven y vestida de hábito “pardo” (franciscano) y el manto azul (concepcionista) les había predicado y evangelizado.

En esta compleja red de intervenciones ideológicas y un tejido de voces episcopales, eclesiásticas y reales la figura de la dama azul que se ha asociado con la figura autoral de la monja agrediana ha sido aprovechada y rentabilizada, entre otras, por la orden franciscana en las tierras de su misión en el actual estado de Texas, en la zona que en el momento formaba parte de la misión franciscana de Nuevo México¹⁵, para reforzar su labor evangelizadora, ganar la partida a otras ordenes misioneras, sobre todo los jesuitas y los dominicos y apropiarse de los discursos nativos. Sobre los hechos que tuvieron lugar entre el 1620 y 1631 en estos territorios, dan constancia varios documentos del siglo XVIII (*cf.* Borges Morán 26-42): cartas,

15 El estado de Nuevo México, la mitad occidental de Texas y la parte meridional de Colorado y Arizona.

memoriales, relaciones e informes inquisitoriales de los que cuatro testimonios son de especial relevancia para el presente análisis. Miremos los marcos de las situaciones comunicativas que estos abarcan. El primero, la relación de un fraile franciscano Gerónimo Zárate Salmerón, es el que por primera vez asocia la breve mención a la dama azul con los viajes sobrenaturales de María de Jesús de Ágreda en dos de los tres últimos párrafos del texto y bajo el título “Relación de la Santa Madre María de Jesús, abadesa del convento de Santa Clara de Ágreda” (*Relacionón* aprox. 1627/29). Como señala Anna M. Nogar (48) “Zárate Salmerón’s version connects specific places (Tidam and Quivira) and specific tribes (Chillescas, Guismanes, and Aburcos) to Sor María and to the Project of evangelization. The linkage among Sor María, New Mexico, and conversion in advance of missionaries is quite clear”. El segundo, un memorial escrito por el custodio de Nuevo México entre 1623 y 1627, el Padre F. Alonso de Benavides (*Memorial*, 1630), ha sido leído como la fuente primaria de estos acontecimientos y recoge cuatro episodios relativos a las apariciones milagrosas de “la santa” (Borges Morán 29-31). Allí, en el marco de un informe de carácter material y espiritual sobre la custodia de Nuevo México, la labor misionera de la monja se la inscribe en la poética de milagro y la utopía milenarista franciscana. Por un lado, esta fuente por primera vez nombra los hechos acontecidos bajo la etiqueta de “conversión milagrosa de la Nación Xumana”¹⁶, por lo tanto etiqueta y ordena la experiencia de la bilocación de la monja como labor misionera y evangelizadora que proviene de una

16 *Tanto que se sacó de una carta que el R. Padre Fr. Alonso de Benavides, Custodio que fue de Nuevo México, envió a los religiosos de la Custodia de la Conversión de San pablo de dicho reino desde Madrid el año de 1631.* Se cita por la edición de José Bernardo de Hogal (1730). Borges Morán facilita información detallada sobre sus ediciones modernas (n.11 y n.18).

fuerza sobrenatural. Por el otro lado, sin embargo, este texto desaprofia del nombre al agente bilocado. Aquí no se menciona a María de Jesús de otro modo que por medio de perífrasis: “la santa” o “la mujer que les predicaba”. La tercera fuente está formada por la carta conjunta de sor María y fray Benavides dirigida a los franciscanos de Nuevo México (*Carta*, 1631)¹⁷. Este escrito consta de la narración de Benavides y la “carta exhortatoria” de Sor María a los frailes de la custodia escrita por mandato del General de la orden franciscana Fray Bernardino Sena, quien autoriza al fraile misionero a “obligar a la Bendita madre por obediencia que me manifestase todo lo que sabia acerca de Nuevo Mexico”. A este texto se volverá con más detalle en lo que sigue, aquí consta señalar que las dos voces autorales de la carta —uno en estilo testimonial y el otro confesional— confirman el papel de María como la dama azul: misionera y predicadora de Nuevo México. El cuarto testimonio constituye la “declaración” en forma de una carta que la Madre de Ágreda envió al Padre Pedro Manero donde, en más de veinte folios y veintinueve años después de lo acontecido, la autora deja una segunda versión de lo ocurrido en Nuevo México (*Declaración*, fechada el 25 de junio de 1649)^{18,19}

17 Anna M. Nogar (2018: 32) explica el contexto de este escrito: “When Benavides travelled to Spain in 1631 to present the 1630 Memorial at the court of Felipe IV, Benavides tells that Fr. Bernardino Sena, the minister general of Franciscan Order, had heard of Sor María’s miraculous travels when he was the bishop of Burgos, eight years prior. Upon reading Benavides’s report on the conversion of the Jumanos, and receiving Manso y Zuñiga’s letter, Sena determined that Benavides and Sor María should meet”. La *Carta* se cita por la edición de Luis García Royo (*La aristocracia* 264-268).

18 La carta se encuentra bajo el título *Relación que la Venerable Sor María de Jesús, religiosa del convento de Ágreda, hizo y escribió de su letra del estado y progreso de su vida por mandato de sus superiores* en la BNE. Se cita por el manuscrito 7618: ff.628r-649v.

19 De estos acontecimientos dan constancia también una alterada versión de la carta de Benavides y sor María escrita por el primero como

¿Qué posición de autoría y de sujeto es posible discernir de esta compleja polifonía de voces que tejen la narración sobre la monja evangelizadora? ¿Cómo María de Ágreda construyó y reconstruyó la función autoral en las narraciones misioneras de su autoría (*Carta y Declaración*)? ¿Cómo maneja el impacto político y religioso y el capital simbólico de sus experiencias espirituales en tanto formaciones discursivas? De acuerdo con lo señalado por Pilar Manero Sorolla (*Sor María de Ágreda y el providencialismo* 113, 116, 118 y siguientes) “fue a través de su fama de bilocada como el nombre y la existencia de sor María empezaron a tomar relieve”. Consta entonces hacer un análisis comparativo que permitiese yuxtaponer las experiencias de la bilocación en su dimensión simbólica, discursiva y estratégica con la función-autor que la monja agrediana iba construyendo y fortaleciendo en el espacio público y político mediante otros escritos suyos, principalmente las epístolas. Desde esta perspectiva me interesaría indagar sobre la conciencia estratégica del discurso que es posible de discernir en la construcción de la función-autor en las cartas que narran las experiencias prodigiosas y compararla con la formulación y el uso estratégico de la figura autoral de la misionera de la palabra que María construyó y negoció en los testimonios de la bilocación. En las reflexiones que siguen me guiaré por los siguientes interrogantes: ¿Cómo se construye la función autoral en los testimonios de la bilocación y en las epístolas al rey? ¿Por medio de qué

memorial al papa Urbano VIII (*Memorial*, 1634) y la versión hagiográfica de la vida de María escrita por el fray José Jiménez Samaniego (aprox. 1670). Ya que estos textos son un tipo de reescritura de otras fuentes se prescindirá de ellos. Tampoco elaboro en los testimonios inquisitoriales sobre las experiencias de la bilocación de María de Ágreda que han sido materia de análisis para Borges Morán (25-59) y Morte Acín (291-316), entre otros.

estrategias retóricas y metatextuales se media la autoridad del enunciado en estos textos? ¿Cómo se negocia la imagen de religiosa, consejera espiritual y escritora en diferentes situaciones comunicativas?

La autoridad situacional y la autoría. Lectura de las fuentes

La común inquietud sobre el espíritu heterodoxo en aquel tiempo influyó en todos los escritos de la época. La necesidad de escribir sobre los asuntos espirituales se vio constreñida por las limitaciones del papel de la mujer en la Iglesia católica y la prohibición de la participación femenina en el debate teológico, lo que influía decisivamente en la elección de los temas y modelos de expresión. Para superar esta posición, María de Jesús de Ágreda, de modo parecido a otras escritoras religiosas del momento, se sirvió de un conjunto de estrategias retóricas y estructuras estilísticas que le permitieron expresar sus ideas sin poner en cuestión la ortodoxia cristiana ni subvertir abiertamente la autoridad eclesiástica masculina. En los textos de estirpe teológica y testimonial las estrategias de la falsa humildad y la *captatio benevolentiae* fueron aplicadas como defensa frente a las posibles acusaciones de heterodoxia o de usurpación de la autoridad simbólica. Otra estrategia frecuente fue advocar la *doxa* de la inferioridad femenina, asumiéndola hasta las últimas consecuencias y convirtiéndola, de este modo, en una paradoja insostenible a la luz del contenido erudito de su discurso. Cumplen el mismo objetivo, un juego entre lo dicho y lo silenciado, los anacolutos, las elipsis y las catacrisis, cuyo uso aparece de manera abundante a lo largo del intercambio epistolar y cuyas señas son visibles en ambos testimonios de la experiencia de la bilocación. Miremos los ejemplos.

Como se ha dicho anteriormente la primera declaración de la Madre de Ágreda sobre su evangelización en Nuevo México pertenece al testimonio conjunto con Benavides y data al 15 de mayo de 1631. También se ha señalado que fue resultado de la entrevista por encargo del general de la Orden, Padre Bernardino de Sena, quien atestiguó que hacía más de ocho años que sabía sobre estos acontecimientos por boca de la propia religiosa hablando de sus “aparecimientos” y “revelaciones” pero sin mencionar su evangelización personal (Borges Morán 32). En este testimonio la voz de María aparece entrelazada por la descripción del proyecto misionero de Benavides y responde a un patrón rígido de confesión por obediencia dando primacía a la falsa humildad y *captatio*: “me mandan diga lo que se contiene en estos cuadernos” (María de Jesús de Ágreda, *Carta* 264); “He hablado a V. P. de lo que por la misericordia de Dios y de sus justos juicios, que son inmutables, ha obrado en mi pobre alma, que tal vez elige el mas inútil sugeto [sic], incapaz é imperfecto, para manifestar la fuerza de su poderosa mano” (264). Sin embargo, a pesar de un modelo textual prefijado y una difícil situación comunicativa —de una respuesta por mandato, autorizada por voces masculinas censores sobre los hechos acontecidos unos siete u ocho años antes— en el texto es posible discernir una interesante mediación de la posición de autoridad. Se acuerda aquí con Borges Morán (33) quien clasifica este enunciado por afirmativo presentado “en un lenguaje taxativo, sin asomo de duda alguna”. Efectivamente las construcciones tipo: “ví [sic] e hice todo lo que al padre he dicho” (María de Jesús de Ágreda, *Carta* 265); “los sucesos que he dicho me han sucedido”; “sé con ciencia cierta” (267); “cuanto por mi hago” (267) que culminan en una frase de cierre: “Esto puede alentar a tan santa ocupación, y padecer mucho por conseguirla, por ser

verdadero todo lo que queda dicho de mi letra [...] y por mandarlo la santa obediencia lo firmé de mi nombre” (268) se valen *del argumentum ad experientiam* que le permiten a la autora situarse como la fuente de la verdad del texto. Aquí la autoridad para hablar surge en el entrecruce de lo vivido (he visto, he tocado, he oído o he sentido algo personalmente) y la mención a la inspiración divina:

y así digo, qué es el que me ha sucedido en las provincias de Nuevo Méjico [sic], Quivira y Jumanas, y otras naciones aunque no fueron estos los primeros reinos donde fui llevada por la voluntad de Dios, y por mano y asistencia de sus ángeles fui llevada donde me sucedió, ví e hice todo lo que al padre he dicho, y otras cosas que por ser muchas no es posible referirlas, para alumbrar en nuestra santa fe católica todas aquellas naciones [...] (María de Jesús de Ágreda, *Carta* 264-265).

Sin embargo, detrás de esta “sentencia de verdad y veracidad” surge una figura autoral que *incorpora* la experiencia y el don divino en una forma de agencia femenina y posición política muy concreta. El marco prodigioso le sirve a María de un salvoconducto eficaz para romper con el silencio femenino, su ausencia pública e impotencia política obrando discursivamente mediante el gesto y la palabra. La autora presenta su experiencia espiritual en términos de una labor evangelizadora y apostolado activo no solamente señalando hacia la dimensión ideológica y dogmática de su misión, sino instruyendo y animando a los frailes de la custodia en su labor misionera en un claro tono de la amonestación. Por lo tanto, de modo implícito, se sitúa a sí misma en el lugar de la primera apóstola, María de Magdala quien, después de ser la primera en recibir la palabra de Dios resucitado, fue la única responsable de llevarla a sus discípulos y de animarles en su

labor evangelizadora (cf. BRV, Mc 15,40; Mt 27,55n; J 19,25; Mc 16,1; Mt 28,1; Lc 24,10; J 20,1-3; J 20,18): “y de parte del Señor amonesto y anuncio, que trabajen en la obra tan dichosa, alabando al Altísimo por su buena suerte y dicha, que es muy grande” (María de Jesús de Ágreda, *Carta* 266); “Alégrese VV. OO. padres míos, pues el Señor les ha dado la oportunidad, ocasión y suerte de los Apóstoles, no la pierdan por entender y pensar el trabajo” (266) y “pues tienen esa oportunidad, se provean de ella, y confieso que así pudiera comprarla con la sangre, vida y crueles martirios, que lo hicieran, que se la envidio a VV. PP., que aunque el Altísimo me concede que pueda conseguir este fruto en vida, no es por camino que padezca tanto como VV.PP.” (267). Además, esta misión evangelizadora posee también una dimensión providencialista por descubridora cuando la monja predica la colonización de nuevos reinos (“Fitlas, Chillescas y Cabureos, los cuales no están descubiertos” [265]) y cuando se sitúa en una posición extrema de la política de la conquista que anuncia la igualdad de los nativos y los colonos ante la gracia divina y entonces la marca con el signo de una Iglesia y un Reino del porvenir: “estas criaturas del Señor, hechas a su imagen y criadas a su semejanza, con alma racional para conocerle” (266); “No permitan, padres y señores míos, que los deseos del Señor y su voluntad santa se frustre y malogre a trueque de muchas contumendias y trabajos [...] pues a estos indios los hizo Dios idóneos y capaces para servirle y reverenciarle” (266). Asimismo, debemos recordar que la voz de Benavides, que abraza la narración de María, tuvo un objetivo político muy concreto. El monje misionero, de acuerdo con lo señalado por Beatriz Ferrús Antón (71), funcionó como su “promotor y certificador de la historia en aquel que la ha hecho llegar al rey”. De hecho, y siguiendo la línea de pensamiento de Herbert Thurston que Ferrús Antón

lúcidamente trae a colación en este aspecto, el semblante de evangelizadora, teóloga, mística y consejera de Felipe IV son aspectos indisolublemente relacionados de la figura autoral de la religiosa y forman un tejido de voces de autorización pública de su palabra. María sabe rentabilizar la figura leyenda de la dama azul para inscribirse en las políticas religiosas más pertinentes y prometedoras del momento. La *Carta*, en este sentido, representa una incipiente inscripción del fenotipo social “María de Ágreda”, para servirme de la noción de Tietz (439), en el espacio público y los juegos de poder.

“... La Inquisición pronto empezó a interesarse por el tema, investigando por entonces otro caso de bilocaciones del, también franciscano, Francisco de la Fuente a quien juzgó por hereje y engañado por el diablo” (en el Auto de Fe en Madrid en 1632). De hecho, como señalan García Royo (*La aristocracia* 271) y Marte Acín (299-300) desde 1631 se iban recibiendo algunas referencias sobre las experiencias de bilocación de María de Ágreda. Sin embargo, no fue hasta el 1635 cuando se tomó declaración por primera vez a algunos religiosos al respecto²⁰ y en 1649 se interrogó a la religiosa en su convento sin encontrar motivo para abrir un proceso contra ella. Como se ha dicho anteriormente, ante el mandato del Padre Pedro Manero, futuro superior de la Orden franciscana española, María compuso un segundo testimonio sobre sus experiencias espirituales transatlánticas en forma de una carta declaratoria (María de Jesús de Ágreda, *Relación*). A primera vista el testimonio parece una negación de

20 En esta ocasión se han recogido las declaraciones de Francisco González, teniente receptor de Santo Oficio y a cinco franciscanos: Vitores Díez, guardián del convento de Logroño, Juan bautista de Santa María, guardián de Nalda, Francisco Andrés de la Torre, calificador de Santo Oficio y confesor de Sor María, Juan de Haro, definidor de la orden y Sebastián Marcilla, calificador y guardián de Burgos (García Royo, 1951: 271).

la primera narración sobre los hechos. El texto difiere en el registro, el lenguaje y la postura autoral que se pueden clasificar de duda y vacilación. Efectivamente, frente al tono afirmativo y taxativo de una autoridad espiritual de la primera carta, aquí la función-autor se posiciona como inestable. El campo semántico que predomina en el texto es el de la sospecha, prevención y recelo como dejan ver los siguientes ejemplos: “pudo ser que lo que se me mostraba por los medios que he dicho, juzgase mi ignorancia [que] era hallarme allí y que el deseo de amonestarlos [a los indios] lo contase y calificase por predicación” (632v); “Si fue ir o no real y verdaderamente con el cuerpo no puedo yo averiguarlo” (632v) “Y aunque esto es así yo siempre he dudado fuese en cuerpo por ser tan extraordinario caso y no usado” (635r). Acordando con Borges Morán (48; 50) estamos frente a un testimonio donde se busca eximirse de toda la responsabilidad sobre los hechos que poseían potencial herético o subversivo según el ojo censor del Santo Oficio, sobre todo el doblamiento corporal que fue severamente rechazado por los tomistas (un mismo cuerpo no pueda estar *localiter vel circumscriptive* en dos lugares a la vez). Tal lectura queda confirmada también por la carta de María al rey del 18 de febrero 1650 donde la religiosa se refiere a los interrogatorios inquisitoriales del mismo año durante los que se examinaron sus experiencias y escritos señalando hacia la necesidad de extrema cautela “hasta que se aquiete está tormenta”. Sin embargo, adentrándose en la materia y atentos al andamio retórico con el que se teje el texto es importante resaltar que aun así la posición autoral y la figura de la evangelizadora se mantienen vigentes y firmes. Lo que queda desmentido en realidad es el testimonio de Padre Benavides del 1631 (*Carta [...] a los religiosos de la Custodia*) así como, hasta cierto grado, la misma auto-

ridad de las voces masculinas que estaban detrás de la orden de la escritura del primer testimonio:

Una información o declaración se hizo [...] con ocasión de haber venido a España el P. Fr. Alonso de Benavides [...], con otros graves Padres de esta provincia: en algunas cosas es verdadera y en otras han añadido y ponderado [...] y yo he sido desgraciada porque en estas materias espirituales me han levantado muchos testimonios y dicho de mí más de lo que me ha pasado y sucedido [...] es de advertir que algunas cosas están muy ponderadas, mal entendidas y otras añadidas (María de Jesús de Ágreda, *Relación* ff.635v-636r).

Asimismo, queda patente que en ningún momento la autora niega abiertamente la veracidad de sus experiencias. Aunque se sirva de serie de recursos retóricos para disminuir o desvirtuar la importancia de estos hechos que aminorarían su responsabilidad jurídica ante el posible juicio, no abandona la posición de evangelizadora y misionera:

Para juzgar que iba realmente y por lo que los PP. se gobernarían para calificarlo era que yo veía los reinos distintamente y sabía sus nombres, que se me ofrecían al entendimiento distintamente, que son los que van en el memorial, que veía las ciudades y conocía las diferencias de las de acá y que el temple y calidad era diferente, más cálido, y las comidas más groseras, y se alumbraban con la luz a modo de tea; que los amonestaba y declaraba todos los artículos de la fe y los animaba y catequizaba y lo admitían ellos (María de Jesús de Ágreda, *Relación* ff. 633r).

La función-autor de ambos testimonios responde a coordenadas y necesidades comunicativas y situacionales diferentes. Mientras que el primero quiere inscribir una voz femenina de evangelizadora y predicadora en las políticas

religiosas vigentes, la segunda busca desviar el ojo censor de las posibles acusaciones por herejía sin abandonar el *auctoritas* que la posición de la elegida por Dios le aseguraba. De los dos testimonios surge una figura autoral que transgrede las fronteras prescritas tanto a las mujeres (el silencio cultural) como a las monjas (el enclaustramiento real y simbólico). La experiencia de la bilocación permite unir el cuerpo y la palabra, la experiencia y la autoridad y así posicionarse dentro de los discursos dominantes, ganar el reconocimiento público sin necesariamente romper con el confinamiento de la doxa del silencio e incapacidad de agencia femenina.

Es menester recordar, también, que esta conciencia del poder estratégico de la autoría y de la responsabilidad jurídica por el pronunciado anteceden en el tiempo la segunda redacción de la *Mística Ciudad de Dios*, la más compleja y discutida obra teológica de la monja agredana. Durante este periodo, entre 1655 y 1660, después de haber quemado la primera versión del texto a la orden de su confesor²¹, María retoma el reto y reescribe la historia divina y vida de la Virgen. Sin poder adentrarnos aquí en las complejidades del mensaje doctrinal del texto ni sus vicisitudes ante la censura es menester destacar el conflicto de autoría que subyace en

21 La primera versión de la obra, redactada entre 1637 y 1643, circuló en copias manuscritas por los ambientes religiosos encontrándose con suma crítica por parte de las autoridades eclesiásticas. De hecho, su, por entonces, confesor Andrés de la Torre le mandó quemarla y la única copia que se conservaba de esta versión fue la copia enviada al Rey. Esta se quemó en 1682 después de haber sido prohibida la obra por el Santo Oficio de Roma. Hoy poseemos fragmentos de la primera redacción inciertas en *Segundas Leyes de la Esposa* (Tratado III) y *Hoja suelta destinada al Rey*. De los procesos censores de la *Mística Ciudad de Dios* trata el artículo de Vázquez Janeiro (119-141) con apéndice donde se transcriben documentos relevantes para el proceso romano y la censura de Sorbona; de la hermenéutica del mensaje mariano tratan, entre muchos otros, Enrique Llamas (155-168) y Antonio Arola (189-214).

el proceso de la escritura, quema y reescritura de este opus. En el prólogo a la segunda redacción del texto María busca desacreditar su primera versión de la obra: “Por voluntad del Señor y orden de la obediencia he escrito segunda vez esta divina Historia; porque la primera, como era la luz con que conocía sus misterios tan abundante y fecunda y mi cortedad grande, no bastó la lengua, no alanzaron los términos, ni la velocidad de la pluma para decirlo todo” (María de Jesús de Ágreda *Mística Ciudad* 6). Asimismo, no es del todo irrelevante el hecho de que la autora cambie ligeramente el título del libro, convirtiendo lo que era un texto “revelado” en “dictado y manifestado”, por lo tanto, evitando palabras cuyo campo semántico deriva de lo milagroso y emocional. Por si fuera poco, en otra nota autógrafa suya claramente censura la primera versión de la obra y concede el valor del original a la segunda redacción: “Este libro se a de quemar porque no está ajustado al orijinal [sic] que se escribió segunda vez, comenzando [sic] a 8 de Diciembre Año de mil seiscientos y cincuenta y cinco, como consta de 8 tomos que tengo escritos y añadidos” (ctd en Serrano y Sanz 580). Sobre esta cuestión, parece válido suponer que el temor ante los recelos inquisitoriales que marcó la recepción de la inicial versión del texto puso a María en la necesidad de negociar su autoría de modo diferente. La inspiración divina y la intermediación mariana, que hasta entonces le habían servido de salvoconducto eficaz y eficiente, se han perdido; la veracidad del mensaje cuestionado y el estatus de autora inspirada se han puesto en la tela de juicio. A lo largo del proceso de la escritura, tanto de la primera como la segunda versión, la monja de Ágreda se mostrará especialmente inquieta por la circulación del libro y la fidelidad de las copias con la versión original, mostrando, de este modo, una clara conciencia de autoría en el sentido moderno, es

decir, de la responsabilidad judicial y civil por cada manifestación material de su texto. Sin embargo, la violencia simbólica con la cual las autoridades eclesiásticas respondieron a la hermenéutica de la vida de Virgen María manifestada “para nueva luz del mundo”, como versa el título, pusieron a la autora ante un quiasmo difícil para negociar. Circunscribir la circulación del texto, silenciar su dimensión profética y disipar su autoría resultaron ser los únicos mecanismos válidos para desviar el ojo censor de su persona.

También a lo largo de la correspondencia con el rey María acude a las fórmulas de la modestia afectada, afirmando ser “el más vil gusano de la tierra” (26 de junio de 1645) (María de Jesús de Ágreda, [s. a.] Ms. 2911:26v) y “la menor de [...] siervas y vasallas [de Dios]” (14 de septiembre de 1643) (María de Jesús de Ágreda, [s. a.] Ms. 2911: 2r) y autoriza de este modo su entrada en el orden del discurso público hegemonizado por los hombres. Sin embargo, con el tiempo y cuando su relación con Felipe IV se va consolidando, María introduce en esta forma discursiva un recurso diferente y no muy frecuente entre las monjas escritoras: mientras que muchas de las autoras religiosas, con Teresa de Jesús a la cabeza, recurrieron al tópico retórico de la *rústicitas*, asimilando un estilo *coloquial*, *ermitaño* y humilde como vía para hablar sin subvertir la relación de subordinación respecto a la palabra masculina, María de Jesús de Ágreda procesa la estrategia contraria. Al afianzar su relación con el monarca, sabe cargar sus palabras de autoridad y valía frente a un interlocutor superior, dando muestras de su erudición y formación a través de las citas literarias, glosas de sermones y alusiones de un amplio corpus de lecturas. Este tipo de escritura culta, donde la posición de autora erudita se establece como principio de autoridad del texto, la ejercían también Valentina Pinelo, Ana Francisca Abarca

de Bolea o Juana Inés de la Cruz. En el caso de la monja de Ágreda, a la necesidad de legitimar su autoría se sobrepone la dimensión pública y política de su intervención escrita. Para legitimar sus consejos tiene que construir una posición de autoridad desde la que le sea posible entrar en ámbitos que le son ajenos: la política real y los asuntos de la corte. María habla desde una posición posible no solamente por ser religiosa y visionaria, sino por saber fortalecer además estas dotes con la virtud social necesaria, la credibilidad y una insinuada objetividad. Sabe compaginar la *auctoritas* y la *humilitas*, presentándose como la “más humilde sierva”, cuya labor espiritual, sin embargo, constituye una solución práctica a los problemas del Reino, ya que “Dios puede y suele hablar” y obrar “por los pequeñuelos”. Este equilibrio entre ser el sujeto que habla y el objeto transmisor de las palabras, entendido como un recurso estratégico, puede verse, por ejemplo, en la carta del 25 de noviembre de 1661:

Señor mío, si en esta Corona hubiere enmienda y se hiciere penitencia, los castigos severos que experimentamos se convertirán en misericordias [...]. Deseosa de esta dicha y de la salvación de V.M., con encogimiento de pobre religiosa diré a V.M. mi sentir, no para que V.M. se aflija, sino para que con magnificencia de Rey y Señor poderoso lo ejecute. (María de Jesús de Ágreda, [s. a.] Ms. 9994: 372r)

Estando de acuerdo con la opinión sobre el carácter personal y hasta íntimo de esta relación, se quiere señalar la ausencia de contenido espiritual, visionario o místico, lo que contribuye a destacar de modo aún más acusado el empleo de las profecías, los presagios y mensajes divinos en la correspondencia con el rey y, así, nos permite ver la taumaturgia como una medida estratégica de esta dirección espiri-

tual. Esta consideración ratifica el hecho de que, al referirse a la explicación de la inspiración divina, recurrente entre otras monjas escritoras, la monja de Ágreda pocas veces se presenta como una simple *herramienta* en las manos de Dios, como pluma que transcribe inconsciente y pasivamente sus palabras. En la mayoría de casos, el *argumentum ad divinam voluntatem* le sirve para destacar su papel de mediadora ante el Señor cuando se presenta como la elegida, a quien “la verdad el Altísimo no se la oculta”, la única capaz de entender e interpretar su voluntad. María sabe aprovecharse de esta mediación divina que de ella espera su interlocutor y que le da la *auctoritas* necesaria para expresar sus ideas. Para comentar y asesorar sobre aspectos concretos de la política real, la autora recurre a las visiones y voces de los santos y los muertos, lo que le permite arriesgar más en cuanto al mérito de sus consejos. Uno de los ejemplos más llamativos de este tipo de presagios son sus visiones de *ultratumba* de la recién fallecida reina Isabel de Borbón (6 de octubre 1644) y del hijo del rey prematuramente muerto, Baltasar Carlos (9 de octubre 1646), único heredero masculino a la corona. En estas visiones, las recomendaciones de los muertos se construyen como plano narrativo muy afectivo, de carácter íntimo, que busca conmover y aumentar un efecto concreto sobre el lector de la carta. Su mensaje se ajusta al pie de la letra a las opiniones y los consejos de María en otros momentos de la correspondencia. Asimismo, dan cuenta del hábil manejo de los recursos literarios y de la facilidad que tiene la escritora para crear un texto narrativo atractivo, en el que sabe aprovechar el poder que, como autora, tiene sobre las emociones de su receptor. En un documento adjunto a la correspondencia, redactado a petición del rey y de su confesor, María transmite las “Revelaciones del alma del príncipe Baltasar Carlos”, ubicándolas en el ambiente político del

país en aquel momento. A primera vista, en esta y otras revelaciones, destaca la identificación entre la razón de Estado y la razón divina, proyectando, en oposición a las tendencias maquiavelistas que ganaban popularidad en el momento, una subordinación de la segunda al mandato superior del reino celestial. Aquí, y en cartas a los Borja (por ejemplo, la del 13 de agosto de 1646), María pone especial cuidado para no ser considerada *estadista*, que, acorde al significado de esta palabra en la época, designaba a los que querían mantenerse cerca del poder justificando todas sus acciones por *razón de Estado* (Real Academia Española), actitud severamente criticada por, entre otros, Quevedo y fray Juan de Salazar. Su palabra revela un plan superior divino y está despojada de cualquier deseo de reconocimiento individual o ganancia económica. La correspondencia entre el bien de la monarquía y la gloria de Dios justifica la relación entre ella y el rey: “Desde aquel día fueron continuándose las inteligencias y noticias del estado del alma de príncipe; [...] el alma como el ángel me encargaban y pedían [...] que atendiese a todo lo que me diría porque así convenía para gloria de Dios y bien de la monarquía” (*Revelación* ctd en Baranda Leturio, *La correspondencia* 108-109); “me dijo [el alma del príncipe] otras muchas [razones] de grande desengaño y enseñanza para el gobierno de la monarquía, y las confirmó en otros aparecimientos que después ha hecho” (110) y “porque casa de Austria ha sido elegida y señalada por Dios para especial amparo de la Iglesia, y que por su medio se dilate la santa fe del Evangelio por el mundo” (111-112). No basta que el mensaje político sea articulado explícitamente por el hijo muerto, sino que lo que se pone en juego es la razón de su prematura muerte y la salvación de su alma, posible solamente cuando el rey actúe de acuerdo con la voluntad divina, cuya única legítima transmisora es María:

Me dijo [el príncipe]: “Madre, el Altísimo quiere que de la boca de párvulo oigas la verdadera sabiduría y prudencia”. El alma de Su Alteza [...] me declaró estos secretos y díjome: “Sor María, de mi muerte se vale Dios para enseñar la verdadera sabiduría y arte de gobernar cristianamente esta monarquía. Y una de las razones porque el Todopoderoso anticipó tanto mi muerte en tan tiernos años fue porque el infierno había hecho unos conciliábulos contra mí, dando arbitrios, para comenzar a perderme y divertirme con vicios y depravadas costumbres”. (109 y 111)

Estas revelaciones, vistas a la luz de las dos cartas al monarca escritas por María durante la enfermedad del príncipe y justo después de su muerte, cobran sentido como estrategia política. Aquí María juega hasta las últimas consecuencias la flaqueza emocional del rey frente a lo sucedido, manipulando el duelo y la desesperación del monarca para forzar cambios políticos acordes a su *misión*. Miremos otros ejemplos. Las cartas del 7 y 10 de octubre de 1646 son las únicas de la correspondencia que rompen con el esquema de carta oficial y disposición protocolar y, aunque mantienen el decoro de la relación señor-siervo, conmueven por la inmediatez de sentimientos y desilusión ya no de un rey, sino de un padre en busca de consuelo en la enfermedad y tras la pérdida de su hijo, que interpreta como una prueba de su relación no solo con María, sino también con Dios (María de Jesús de Ágreda, [s. a.] Ms. 2911: 99v; 100r; 100v): “Ahora es tiempo, Sor María, en que se juzgue la amistad; espero que vuestras oraciones y peticiones me han de librar deste cuidado”; “[T]odo lo que he podido he hecho para ofrecer a Dios este golpe, que os confieso me tiene traspasado el corazón y en estado que no sé si es sueño o verdad lo que pasa por mí” y “Sor María, encomendadme muy de veras a Nuestro Señor, que me veo afligido y he menester consuelo”. La inmediatez

de la respuesta de María (12 de octubre) (María de Jesús de Ágreda, [s. a.] Ms. 2911: 100v-101v) y de la visión que tiene del difunto justamente después²² pueden ser leídas como una efectiva y bien medida táctica política. En la mencionada carta, María prepara el terreno para sus futuras amonestaciones diciendo: “Quisiera que todos los golpes de pena dieran en mí y que no tocara a V.M.; aliéntame el que da Dios a V.M. prendas su amor y salvación con tanto padecer, pues los trabajos con paciencia son señal de predestinación” ([s. a.] Ms. 2911: 101r-101v). Después, en la relación del presagio, destaca su posición de intermediaria subrayando que es ella quien marca los límites de lo revelado y lo silenciado: “Y no digo más de esto porque no es necesario”; “[E]ntre estos avisos me declaró aquella bendita alma algunas particularidades, dejando en mi voluntad el manifestarlas, y porque me parece bastante lo que he dicho no me alargó más” (ctd en Baranda Leturio, *La correspondencia* 116, 118). Con esto se sitúa en una posición de autoridad para amonestar a Felipe IV por su política, con una crítica directa y severa, mientras mantiene amparada su voz por la voluntad del alma del príncipe y el plan divino:

Sobre eso añadió y dijo [el príncipe]: Alma, no te encojas ni temas ejecutar lo que nuestro Dios Todopoderoso manda; y advierte que Él te ha señalado y escogido, para que, siendo fiel y esposa Suya, seas instrumento de Su voluntad, en beneficio de la casa de mis padres y de otros [...] manifestarás a mi padre el peligro en que vive, porque está rodeado de tantos

22 María anuncia al rey esta visión en noviembre, pero no la envía hasta enero del año siguiente. Esta demora le permite ganar un margen de tiempo necesario para articular, mediante el presagio, todos sus consejos políticos. Se recuerda que en este momento se logra rescatar Lérida de la ocupación francesa a raíz de la sublevación de Cataluña. No puede ser casual que el alma del príncipe se le aparezca a María precisamente el mismo día de la vitoria de Lérida (cf. Baranda Leturio, *La correspondencia* 112, n.66).

engaños, falsedades, mentiras y tinieblas de los más allegados y de otros que le sirven en diferentes ministerios [...] y aunque otros le desengañarían, no pueden porque los ha alejado y apartado [...]. Adviértele pues, alma, con instancia y cuidado, que vuelva sobre sí y se levante [...] aunque sea a costa de grandes trabajos y sacudiendo de sí a todos; [...] le conviene [a Felipe IV] que ninguno se particularice ni se señale en dar mano para el gobierno. (116-117)

Que la visión posee un fin concreto viene ratificado por el cierre de la carta, que, sin vacilaciones, ordena la aplicación de sus consejos en la praxis política: “Para dar fin a esta visión me despidió el Señor, su Madre Santísima y los santos muy llena de misericordias, pero diciéndome estas palabras: ‘Anda, que allá te espera el demonio y el mundo para batalla’” (118). Órdenes precisas y atrevidas que difícilmente se podrían pronunciar fuera del marco taumatúrgico y el aval divino.

Conclusión

El *argumentum ad divinam voluntatem* en la modalidad de providencialismo político fue una estrategia discursiva especialmente acusada entre las visionarias y profetas. Junto con la escritura por mandato, el topos de la inspiración divina como fuente de escritura funcionó como salvaguarda más recurrente a la hora de justificar la escritura y construir el sentido de autoría. Sin embargo, la actividad pública y política de María de Jesús de Ágreda demuestra que este argumento pudo ser utilizado también para fines específicos y con un grado de trasgresión de la obediencia, la humildad y la clausura muy relevantes. Por un lado, la monja de Ágreda utilizó la intervención divina para desplazar el sentido de responsabilidad jurídica por su discurso hacia un agente externo

al texto, una autoridad suprema incuestionable. Por el otro, en el caso de intervencionismo político, ser un instrumento en las manos de Dios aseguraba a la autora un espacio de efectiva repercusión de sus palabras y unas posibilidades de influencia política y de agencia que abría de manera inusitada las posibilidades de autoridad simbólica dentro de los límites marcados por la ortodoxia cristiana.

Para las autoras monjas, cuya voz y palabra escrita eran privadas del estatus oficial y la efectividad política, *traducir* el mensaje divino suponía un camino eficaz para acceder a cotas de autoridad en las prácticas públicas, difícilmente accesibles fuera del paradigma de lo milagroso. La profetisa, al ser considerada una transmisora y no una productora de la palabra pronunciada, no suponía, por lo menos explícitamente, una desestabilización del orden simbólico dominante, ya que su voz, al fin y al cabo, constituía un eco de la palabra ajena. Al fijar el origen de la autoridad fuera del discurso pronunciado, en la instancia divina –superior e incuestionable–, la visionaria se situaba en un plano desdoblado de las relaciones textuales en la línea autor-función autoral y el sujeto hablante. Presentarse como mano, oreja o pluma de Dios formalmente dispersaba el sentido de la responsabilidad jurídica y legal por la palabra articulada y, al mismo tiempo, aseguraba la veracidad de lo pronunciado. Por otro lado, la elección de Dios, la conexión directa con la divinidad como “relación sin relación con el Otro” (Collin 216), dotaba a la profetisa del estatus de privilegiada, tocada por lo sobrenatural, y le permitía establecerse como *misio-nera de la palabra* que trastoca la escena de la actualidad y sus leyes. Tal configuración paradójica de *la autoridad sin autoría* suponía una subversión radical en el nivel simbólico, ya que, como oportunamente señaló Françoise Collin en su lúcido ensayo *El libro y el código. De Simone de Beauvoir a*

Teresa de Ávila, cuando la carismática en sus páginas “puede hacer que Dios hable” realmente lo que hace es “hablar en su lugar”, entonces “escuchar y decir, no significa afirmar el poder del sujeto, ni su dependencia del otro Sujeto, sino abrirse al hálito del poder (del Todopoderoso)” de hecho “hoy, apenas podemos imaginar parecido ‘sacrilegio” (216 y 219). Sor María como consejera espiritual del rey y mediadora de la voz divina construye una situación comunicativa paralela a la de monja bilocada que no solo lleva al “Nuevo Mundo” la fe cristiana, sino que sabe potenciar esta palabra para convertirla en el sostén simbólico de herencia y poder.

Bibliografía citada:

- Arce de Otálora, Juan de. *Coloquios de Palatino y Pinciano*. José Luis Ocasar Ariza (ed.). Madrid: Turner, 1995.
- Arola, Antonio Martín. “La venerable Madre de Ágreda y la hermenéutica *in spiritu* de su *Mística Ciudad de Dios*”. *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000:189-214.
- Baranda Leturio, Consolación. “La correspondencia de M. Ágreda y su estilo literario”. *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000:61-78.
- Baranda Leturio, Consolación. “Introducción”. *María de Jesús de Ágreda. Correspondencia con el Rey Felipe IV. Religión y razón de estado*. Madrid: Castalia, 2001: 9-46.
- Baranda Leturio, Consolación (ed.). *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda a Fernando de Borja y Francisco de Borja (1628-1684)*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2013.
- Benavides, Alonso de. *Copia de una carta que el R. p. fray Alonso de Benavides, custodio que fue del Nuevo Méjico*

- co, envió a los religiosos de la Custodia de la Conversión de San Pablo, desde Madrid, el año de 1631. Luis García Royo (ed.). *La aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda*. Madrid: Espasa Calpe, 1951: 257-264.
- Benavides, Alonso de. *Tanto que se sacó de una carta que el R. Padre Fr. Alonso de Benavides, Custodio que fue de Nuevo México, envió a los religiosos de la Custodia de la Conversión de San pablo de dicho reino desde Madrid el año de 1631*. México: por José Bernardo de Hogal, 1730. *Biblia de la Reina Valera Contemporánea*. Sociedades Bíblicas Unidas, (consultado 27/01/2019): <<https://www.biblegateway.com/>>
- Borges Morán, Pedro. “La controvertida presencia de M. Ágreda en Texas (1627-1630). *La Madre Ágreda: una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000: 25-59.
- Bravo Aguilar, Nauhcatzin Tonatiuh. “El Santo Oficio de la Inquisición en España: una aproximación a la tortura y autoincriminación en su procedimiento”. *Anuario Mexicano de Historia de Derecho*, XVI, 2004: 89-114.
- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. 1978, Madrid: Akal.
- Castillo Gómez, Antonio. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Acal, 2006.
- Chicharro Crespo, Elena. “La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: cartas de María de Jesús de Ágreda a la duquesa de Alburquerque”. *Via Spiritus*, 20, 2013: 191-213.
- Collin, Françoise. “El libro y el código. De Simone de Beauvoir a Teresa de Ávila”. Marta Segarra (ed.). *Praxis*

- de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria, 2006: 211-223.
- Díaz-Diocaretz, Myriam. “La palabra no olvida de donde vino’. Para una poética dialógica de la diferencia”. *Breve historia feminista de la literatura Española (en lengua castellana). Teoría feminista: Discursos y diferencias. Enfoques feministas de la literatura española*. V. 1, Barcelona: Anthropos, 2003:77-124.
- Donahue, William H.. “Mary of Ágreda and the southwest United States”. *The Americas*, (3), 1953: 291-314.
- Ferrús Antón, Beatriz. *La monja de Ágreda. Historia y leyenda de la dama azul en Norteamérica*. Valencia: PUV, 2008.
- García Royo, Luis. “La Madre Ágreda entre los indios de Texas”. *Celtiberia*. 15. 1965: 7-22.
- García Royo, Luis. *La aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda*. Madrid: Espasa Calpe, 1951.
- Herpoel, Sonja. *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*. Amsterdam: Rodopi, [1986]1999.
- Jiménez Samaniego, José. *Relación de la vida de la V.M. Sor María de Jesús (1602-1665), “Prólogo Galeato” a la Mística Ciudad de Dios*. Madrid: Imp. de la Causa de la V. Madre, 1721.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle-Ages to Eighteen-seventy*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Lewandowska, Julia. *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2019.
- Llamas, Enrique. “La Mística Ciudad de Dios: una mariología en clave de *Historia de Salvación*. De la Madre Ágreda al Concilio Vaticano II”. *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000: 155-168.

- Manero Sorolla, María Pilar. "Visionarias reales en la España áurea". Agustín Redondo (ed.). *Images de la femme en Espagne aux XVI et XVII siècles: des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*. París: Université de la Sorbonne Nouvelle, 1994: 305-318.
- Manero Sorolla, María del Pilar. "Sor María de Ágreda y el providencialismo político en la Casa de Austria". Monica Bosse, Barbara Potthast y André Stoll (eds.). *La creatividad femenina en el mundo del barroco hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*. V.1, Kassel: Edition Reichenberger, 1999: 105-126.
- María de Jesús de Ágreda. *Nueva vida de la venerable madre Sor María de Jesús de Ágreda*. Barcelona: Gil Blas, 1914.
- María de Jesús de Ágreda. *Cartas de la correspondencia del Rey Ntro. Señor Phelipe Quarto con la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda: desde agosto del año 1643 hasta veynte y cinco de marzo de 1665*. 2 vols., BNE, Ms. 9993 y 9994, s. a.
- María de Jesús de Ágreda. *Correspondencia entre Felipe IV y sor María de Jesús de Ágreda, fechada entre 16 de julio de 1645 y 21 de junio de 1652*. BNE, Ms. 2911, s. a.
- María de Jesús de Ágreda. *Mística Ciudad de Dios [...]*. Lisboa: Theotonio Damaso de Mello, 1685.
- María de Jesús de Ágreda. *Carta de Sor María Jesús a los Padres de Nuevo Méjico, con el traslado del P. Benavides*. Luis García Royo (ed.). *La Aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda*. Madrid: Espasa Calpe: 264-268.
- María de Jesús de Ágreda. *Relación que la Venerable Sor María de Jesús, religiosa del convento de Ágreda, hizo y escribió de su letra del estado y progreso de su vida por mandato de sus superiores*. BNE, Ms. 7618: ff.628r-649v.
- Morte Acín, Ana. "Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América". *Antíteses*. 4 (7): 291-316.

- Navarro, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del Demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, co[n]jurros, arte notoria, causalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*, Huesca: Pedro Bluson, 1631.
- Nogar, Anna M. *Quill and Cross in the Borderlands. Sor María de Ágreda and the Lady in Blue. 1628 to the Present*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2018.
- Omaechevarría, Ignacio. “La Madre Ágreda entre los indios de Texas”. *Celtiberia*, 15. 1953: 7-22.
- Omaechevarría, Ignacio. “Un ejemplo maravilloso de contemplación misionera: sor María de Jesús de Ágreda”. *Misionalia Hispanica*, 10. 1975: 585-594.
- Poutrin, Isabelle. “La politique des mystiques: Femmes d’Eglise et pouvoir royal sous Philippe III”. Jean-Frédéric Schaub (dir.). *Recherches sur l’histoire de l’État dans le monde ibérique*. París: Presses de l’École Normale Supérieure, 1993: 129-142.
- Poutrin, Isabelle. *Le Voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne modern*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- Rahner, Karl. *Visiones y profecías*. San Sebastián: Dinor, 1955.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1726-1739.
- Rivera Garretas, María Milagros. “Nombrar el mundo en femenino: Unos ejemplos del Humanismo y Renacimiento”. Nieves Ibeas y María Ángeles Millán (eds.). *La conjura del olvido. Escritura y Feminismo*. Barcelona: Icaria, 1997:89-106.
- Sánchez Lora, Luis. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

- Seco Serrano, Carlos (ed.). “Cartas de sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV”. *Epistolario español*, Vol. IV-V, Madrid: Atlas, 1958.
- Serrano y Sanz, Manuel (ed.). *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 a 1833, Apéndice*. Madrid: RAE, 1903-1905: 669-670.
- Silvela, Francisco. *Bosquejo histórico que precede a las cartas de Sor María de Ágreda y Felipe IV*. Madrid: Imprenta de la Correspondencia, 1885-1886.
- Tanto que se sacó de una carta que el R. Padre Fr. Alonso de Benavides, Custodio que fue de Nuevo México, envió a los religiosos de la Custodia de la Conversión de San pablo de dicho reino desde Madrid el año de 1631*. México: por José Bernardo de Hogal, 1730.
- Tietz, Manfred. “El nacimiento del autor moderno y la conflictividad cultural del Siglo de Oro: cultura teológico-clerical versus cultura literario-artística laica”. Manfred Tietz y Marcella Trambaioli (eds.). *El autor en el Siglo de Oro. Su estatus intelectual y social*. Pontevedra: Academia del Hispanismo, 2011: 439-459.
- Van Deusen, Nancy. “El cuerpo femenino como texto de la teología mística”. María Isabel Viforcós Marinas y Rosalía Loreto López (coords.). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León-México: Universidad de León/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego”/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007: 163-176.
- Vázquez Janeiro, Isaac. “La Mística Ciudad de Dios de la Madre Ágreda de censura en censura”. *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000: 119-141.

LA VIDA DE ANTONIA DE CABAÑAS (1629-1667), BEATA
LETRADA,²³ FUE UNA VIDA EJEMPLAR A LA MANERA DE LA
COMPAÑÍA DE JESÚS

Ángela Inés Robledo

Universidad Nacional de Colombia

Sobre el manuscrito “Vida ilustre en esclarecidos ejemplos de virtudes de la modestissima y penitente virgen doña Antonia de Cabañas” escrito hacia 1670 por el sacerdote jesuita tunjano Diego Solano (1624-1685) y conformado por el Libro Primero y el Libro Segundo, que reposa en la Biblioteca Nacional de Colombia²⁴, en Bogotá, se ha reflexionado poco. Quizá ello se debe a que Solano en el

23 Agradezco a Paola Londoño, funcionaria de la Biblioteca Nacional de Colombia; a Eusebio Arias, restaurador y experto en libros antiguos; a María Eugenia Hernández, investigadora y paleógrafa y a Viviana Arce, del Museo Colonial y estudiosa de los sermones coloniales, la ayuda profesional que me brindaron para hacer este trabajo.

24 Este manuscrito consta de 364 folios. Hay dos copias en microfichas en esa biblioteca y una versión digitalizada, con el registro RM3, que tiene 368 imágenes (dos de las cuales corresponden al empaste y una guarda y otras dos son guardas de la contraportada) y está disponible en la página web de la Biblioteca Nacional de Colombia.

Libro Primero esboza, en dieciocho capítulos, sucesos de la existencia cotidiana de la beata antes de su muerte y, en los veintidós capítulos del Libro Segundo, cambia el lenguaje que se vuelve poético y más barroco para exaltar las virtudes de Antonia, narrar su fallecimiento y algunas maravillas acaecidas después de éste con digresiones eruditas y doctrinales. El autor escribe esta parte como un predicador, oficio que bien conocía porque compuso varios sermones (Mercado citado en Rey Fajardo *Biblioteca de escritores* 655). O tal vez sea su contenido ascético y teológico, difícil de por sí, lo que ha obstaculizado el estudio detallado de esta biografía espiritual redactada por quien fue confesor de Antonia y su guía espiritual. *Vida ilustre...* nunca ha sido impresa, lo cual también explica la carencia de investigaciones sobre esta obra: para numerosos académicos, aún hoy, lo tipográfico se asocia con la cultura letrada, y éste es el punto de partida para considerar un texto digno de análisis (Bouza 10). Tales dificultades, lejos de disuadirme, han avivado mi deseo de indagar sobre este relato hagiográfico y sobre esas búsquedas, incompletas, formularé algunas observaciones.

Un manuscrito casi desconocido

El Padre Solano nos dejó un relato cuyos 364 folios, de los cuales 154 corresponden al Libro Primero y 212 al Libro Segundo, están reunidos en el mismo volumen de la Biblioteca Nacional, empastados en piel de cabra con una típica encuadernación de los jesuitas²⁵. La escritura de los dos

25 Según Eusebio Arias este manuscrito no tiene capitel o cabezada, su encuadernación es flexible, tiene costuras seguidas ejecutadas sobre nervios con núcleo. Los folios son de pergamino. El folio que está fijado a la contratapa posee varias figuras geométricas irregulares. Éstas obedecen a las pruebas que hacía el amanuense para probar la intensidad de la tinta y el estado

Libros fue realizada por la misma mano, presumiblemente la del autor. La caligrafía del Libro Primero no es uniforme: debió hacerse en varios momentos; difiere de la del Libro Segundo que es más elegante, cuidada, aparentemente hecha con cuadrícula, como lo señala la investigadora María Eugenia Hernández, experta paleógrafa. Las letras del inicio de la obra, la Dedicatoria a san Agustín, “sol refulgente de la Iglesia Católica Luz del mundo y Aguila de superiores vuelos entre los Doctores” (folio 4)²⁶ son distintas de la caligrafía del resto del Libro Primero y similares a las del Segundo porque, como es corriente, la presentación de un libro es lo último que se escribe.

Los títulos de los dos Libros de la obra de Solano son distintos. El Libro Primero se llama “Libro 1° de la Vida de la Modestissima, y Penitente Virgen V. D. Antonia de Cabañas” (folio 14) y el Libro Segundo lleva por nombre “Libro Segundo. De la vida, de la Modestissima, y penitente Virgen D. Antonia de Cabañas. Sus virtudes, Exemplos en ellas, y su muerte” (folio 158). Para entender la redacción de esa vida que se engolosina paulatinamente con la truculencia de las torturas que se causa Antonia en su camino hacia Dios, y así certificar una santidad necesaria para los fines de control colonial; de ensalzar los métodos de la Compañía de Jesús; de discutir temas filosóficos; de mostrar erudición, sería útil saber cuáles fueron las fechas de composición de cada uno de los Libros y el archivo o biblioteca que los albergó. ¿Las dos partes de la vida de Antonia se escribieron

de la pluma antes de realizar la verdadera escritura (de una comunicación personal con el señor Arias).

26 Cito por la versión digitalizada del manuscrito del Padre Solano que reposa en la Biblioteca Nacional de Colombia, conservando la forma de escritura y la ortografía de la época. La cita lleva la palabra folio y el número de éste que la contiene.

en Tunja, casi al mismo tiempo, y el autor las llevó a Bogotá? ¿Solano llevó consigo el Libro Primero de la biografía de Tunja a Bogotá y allá escribió el Segundo?

El especialista en libros antiguos Eusebio Arias afirma que el sello más antiguo que tiene el manuscrito es el de la Real Biblioteca Pública de Santafé de Bogotá; este se encuentra en el folio que sigue a la portada y contiene la dedicatoria a san Agustín. No existe sello alguno al inicio del Libro Segundo, lo cual quiere decir que el texto se consideró como un todo. Ese manuscrito, entonces, hace parte de la biblioteca expropiada a los jesuitas del Convento de Bogotá en 1767. Y no de Tunja. Porque los ejemplares que pertenecieron al noviciado de esa ciudad tienen una caligrafía que indica el lugar de su procedencia, por ejemplo, “De la Compañía de Jesús, de Tunja. Librería”. Sobre esta caligrafía, posteriormente, se estampó el sello de la Real Biblioteca. El manuscrito, entonces, no estuvo en el archivo de los jesuitas tunjanos, pero sí pudo ser parte de la biblioteca personal del padre Solano que lo transportó de su ciudad natal a Santafé. Ello muestra una de las ventajas de los manuscritos: se podían trasladar de un lugar a otro y ser copiados de manera rápida para la lectura personal o en grupo.

El jesuita Pedro Mercado²⁷ quien conoció de cerca a Solano en Tunja y Bogotá, nos dice que hacia 1650, después de vivir en Mérida, Solano regresó a Tunja y allí tuvo cargos destacados como Maestro de Novicios y rector del Colegio de la

27 Pedro Mercado, Riobamba (Ecuador), 620-Bogotá (Colombia), 1701. En 1659 Mercado fue rector del Colegio de Honda, y desde 1667, rector y maestro de novicios en Tunja. En 1684 estaba en Santafé, de rector del colegio máximo y Universidad Javeriana. En 1689 era viceprovincial de la provincia del Nuevo Reino de Granada. En sus últimos días dirigió a jóvenes jesuitas del Colegio de Santafé. Fue autor de numerosas obras de corte religioso e histórico. Hernán Rodríguez Castelo, Academia de Historia del Ecuador. www.dbe.rah.es/biografias/20672/Pedro-Mercado.

Compañía [entre 1663 y 1666]. En 1671 atendió el nacimiento de la Madre Castillo, según lo cuenta ella misma en *Su vida*. En 1673 se desplazó a Bogotá donde fue profesor y rector de la Universidad Javeriana en 1684 y murió allí en 1685 (Citado por Del Rey Fajardo *Biblioteca de escritores* 653)²⁸. Mercado leyó los dos libros sobre Antonia de Cabañas porque se refiere tanto a la infancia y a los comienzos de la consagración a Dios de la beata (que están en el Libro Primero) como a su muerte (que se narra en el Libro Segundo) en los capítulos XXVIII, XXIX y XXX del Libro tercero, “Sobre el Colegio de Tunja” del Tomo I de su *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Este sacerdote asegura al final de esos capítulos sobre la historia de Antonia, a quien califica de “un florido jardín de virtudes” (I.416): “Todo lo que aquí he escrito es un resumen o compendio de la vida de esta sierva de Dios latamente escribió el padre Diego Solano como testigo que fue de la conciencia y padre espiritual de la difunta” (I.435). El agrega, para acentuar la veracidad de su relato: “diré lo que ha llegado a mi noticia” (I.421). No sabemos en qué ciudad Mercado leyó la obra.

José Luis Guevara, uno de los pocos académicos que ha estudiado la biografía de Antonia, desde la perspectiva de la historia del libro, afirma que esta obra debía seguir el modelo establecido para la publicación de las vidas ejemplares y tras compararlo con *San Ignacio de Loyola. Poema Heroico*, del también jesuita Hernando Domínguez Camargo, publicado

28 El P. Pedro Mercado señala que existe una *Vida del Padre Diego Solano* escrita por Francisco Estrada. El Padre Mercado copió parte de esta biografía en su *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. 2 vols. (Bogotá: Presidencia de Colombia 1957). II.79-11. El P. Juan Manuel Pacheco en *Los jesuitas en Colombia* II (1962): 293-296 también menciona al P. Solano. No he podido encontrar en ninguna biblioteca la vida de Solano que redactó Estrada.

en 1666, concluye que “Vida ilustre en esclarecidos ejemplos de la modestissima y penitente virgen doña Antonia Cabañas” nunca fue pensado para la imprenta. El manuscrito de Solano, sostiene Guevara, tiene entre sus preliminares una dedicatoria dirigida a San Agustín, un Prólogo al Lector y una Protesta del Autor. Cada uno de estos textos preliminares cumple una función específica que tiene relación con la circulación del libro, invocar una particular disposición del lector frente al texto, y en el caso de la protesta del autor, obedecer una normatividad sobre determinadas distinciones, como santo o santa, que tenían uso restringido. En la obra de Camargo, agrega Guevara, se aumenta el número de los textos preliminares: biografía del autor hecha por el padre Antonio Navarro Navarrete, quien gestionó la publicación de la obra; un prólogo denominado “Curioso lector”, dos aprobaciones, una remisión del ordinario, una licencia del Consejo, la suma de la tasa y la fe del corrector. Estos se elaboraban antes de la impresión del texto (Guevara 45).

Muy seguramente el Libro Primero y el Libro Segundo se redactaron en épocas distintas, como acabamos de señalar, en uno o varios conventos y con el fin de que circularan tal como se escribieron, en manuscritos. Fernando Bouza mantiene que en el siglo XVII español muchos de tales textos se entendieron como creaciones no pensadas para la difusión, la cual estaría reservada a la tipografía (10). Lo cual quiere decir que la forma manuscrita no antecede, necesariamente, al libro impreso, como se ha dicho a menudo: cada formato tiene funciones epistemológicas y sociales diferentes.

El manuscrito de “Vida ilustre...” es un producto de esas máquinas de producción cultural que fueron los conventos que, al ser mundos cerrados, crearon su propio material de lectura y educación. Estas obras cumplieron funciones de privacidad o difusión cerrada y de cierta incomunicación.

Así, como afirma Isabelle Poutrin, más que documentos, fueron archivos al servicio de una institución y, en consecuencia, sirvieron para la construcción de su memoria (“¿Para qué?” 148). La forma manuscrita de la vida de Antonia fue, en efecto, idónea para la educación y reflexión de una comunidad que, en principio, fue la del convento jesuita. Después llegó a manos de otros sujetos coloniales necesitados de leer y compartir relatos sobre la fe, la devoción y los modelos de vida como parte del proyecto, más amplio, de afianzamiento del poder de la Compañía de Jesús y de la colonización espiritual. Al igual que esta biografía circularon en los siglos XVII y XVIII neogranadinos, de maneras a veces insospechadas, escritos de monjas, epistolarios, sermonarios, meditaciones espirituales, vidas de santos (Quevedo 150-151).

Escribir para la gloria de la Compañía de Jesús

El Libro Primero y el Libro Segundo de la vida de Antonia se produjeron, como queda dicho, en un entorno jesuita, pero su influencia llegó a otros lugares y receptores: la biografía se elaboró en uno o varios monasterios o albergues destinados a sacerdotes de la Compañía de Jesús y, además, se ajusta a los postulados establecidos por esta orden sobre la dirección espiritual de las almas. Esta tarea “tenía una triple finalidad: iluminar el espíritu, es decir, tratar de mostrarle al alma los designios de Dios sobre ella; después, una vez conocido el camino que debía seguir, debía fortificar la voluntad, pues no basta ver la tierra prometida, sino que hay que quererla y llegar a ella; por último, llevar consuelo espiritual al dirigido en las oscuridades (Plus citado en Del Rey Fajardo *Educadores, ascetas* I.302). “Vida ilustre...” muestra cómo un confesor, el Padre Solano, encauza de manera eficaz a su hija espiritual quedando su espíritu modelado según el caris-

ma jesuita. Esto es lo primero que señala el Padre Mercado al hablar de la protagonista del relato hagiográfico: Antonia fue “criada a riesgos de la Compañía” (I.416).

Según el padre José del Rey Fajardo en el Nuevo Reino de Granada hubo tres escritores ascéticos jesuitas que influyeron en las ideas directrices de la visión espiritual, la conducta y las acciones educativas de los miembros de la Compañía: el padre Pedro de Mercado, ya mencionado, que creó numerosas obras que permiten llegar al conocimiento de la mentalidad de los jesuitas neogranadinos hasta bien entrado el siglo XVIII; el Padre Alfonso Rodríguez (1538-1616) y su *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* que estaba en todas las bibliotecas y sobre el cual se afirma que fue el libro religioso más leído después de la *Biblia* y la *Imitación de Cristo*. Otro autor, que fue muy frecuentado por los sacerdotes hispanos, fue el francés Antonio Le Gaudier (1538-1622) con su obra *De natura et statibus perfectionis* Del Rey Fajardo *Educadores, ascetas* I.329. Tales textos fueron conocidos por Solano.

El confesor de Antonia, como todos los jesuitas del siglo XVII, fue formado según los principios de la *Ratio Studiorum* o Plan de Estudios que prescribió reglas y orientaciones didácticas que debían seguir tanto docentes como alumnos. La *Ratio Studiorum* señalaba la importancia de una educación basada en los clásicos y prescribía de manera severa que el latín fuera la lengua oficial tanto de la Compañía como de su enseñanza (Del Rey Fajardo *Educadores, ascetas* I.328). Las referencias de Cicerón, de Plutarco, San Jerónimo, Séneca, San Juan Clímaco, San Ambrosio, Casiodoro, San Gregorio, casi todas en latín o en español sobre textos latinos y subrayadas, revelan los conocimientos del autor en este idioma, que fue el usado por la Iglesia Católica desde el imperio romano y se fortaleció en la Edad Media. Solano, que fue un

selecto humanista con gran sensibilidad literaria porque además de sermones, como queda dicho, escribió poesía latina y en romance (Del Rey Fajardo *Educadores, ascetas* I.466) pareciera vanagloriarse de ello. Esta actitud era una forma de construir su autoría literaria. Los que no saben lenguas, se decía por entonces, tienen poca autoridad. El empleo del latín en los libros podría verse como un ejercicio de entendimiento que se convirtió en requisito para acceder a determinada categoría académica o literaria, al igual que una muestra de prestigio intelectual (Guevara 115).

Las citas en latín proporcionan claves para la interpretación de la vida de Antonia que queda enmarcada en el pensamiento de Padres de la Iglesia, Papas, filósofos de la antigüedad, monjes, anacoretas. La dedicatoria a San Agustín, autor de las *Confesiones* (citadas en la biografía) y de *La ciudad de Dios*, una apología del cristianismo que enfrenta la Ciudad Celestial a la pagana, también es decisiva para comprender el relato hagiográfico que podría pensarse como la construcción de un modelo de mujer que libró exitosamente la lucha del bien contra el mal. Parecería que Solano rinde homenaje a este santo por otras razones no tan eruditas y piadosas: congraciarse con la influyente familia Cabañas, que fue ejemplo de virtudes y de amor a Dios, principios en los cuales criaron a sus hijos, hasta el punto de que dos de ellos fueron sacerdotes y dos entraron de monjas. Alonso Rodríguez Cabañas y Catalina Montero y Padilla, progenitores de Antonia, fueron muy devotos de este Padre y Doctor de la Iglesia cuyas fiestas patrocinaban en Tunja. Antonia, heredó ese apego por el “Doctor de la Gracia” hasta el punto de que a la hora de su muerte quiso vestir el hábito agustiniano. Quizás con su Dedicatoria Solano también quiso manifestar su afecto a la orden de San Agustín en la cual tenía dos hermanos (folios 4-6).

No sólo está empeñado Solano en mostrar que es experto en latín y conocedor de los clásicos. Quiere ser modelo de literato, a lo barroco. Desafortunadamente se han perdido sus versos, (y también sus sermones), para constatarlo. Como asevera Ángel Pérez Pascual, “en el entorno colonial la poesía era uno de los principales vehículos de celebración, exaltación y propaganda, y las justas poéticas y las academias literarias, se servían de ella para dar lustre a la ocasión y para ganarse el favor de alguna figura destacada” (citado Del Rey *Educadores, ascetas* I.76). El jesuita Gracián con su lenguaje lacónico, lleno de aforismos y con múltiples significados, pero, sobre todo, pesimista, desengañado, con conciencia de que las apariencias deben ser miradas con prudencia y que es preciso valorar la sabiduría que nace de la experiencia, está presente en el mundo narrativo creado por Solano. Un jesuita del siglo XVII también debe ser experto en retórica, en el uso de artificios para persuadir: “las operaciones retóricas tienen por objetivo producir fuera, en los lectores o auditores, conductas y afectos análogos a los que le sirven de apoyo. No se puede considerar la literatura devota de forma aislada; esta parte retórica implica otra mitad, interna a aquella y ascética. Una estricta disciplina condiciona la perfección de la elocuencia” (de Certeau citado en Del Rey *Educadores, ascetas* I.31).

La retórica al uso en el barroco, como señala Viviana Arce, además de ser un método de persuasión, fue una forma de pensamiento que abarcó todo el siglo XVII. Sin ella es imposible entender este período que se caracterizó por el ímpetu hacia la piedad, virtud que inspiraba el amor a Dios y la devoción a lo sagrado. A través de distintos discursos y formas de escritura, como la hagiografía, que es la que aquí nos interesa, se pretendió disciplinar los comportamientos a través de prácticas de abnegación y compasión, necesarias

para ensamblar el cuerpo social (343). Con esos recursos del lenguaje, aprendidos por Solano de la enorme producción de literatura de vidas de santos que fue popular desde la Edad Media, entre las que se destaca la *admiratio*, lleva a efecto el ejercicio de escritura que constituye la biografía de Antonia.

El texto manuscrito de “Vida ilustre...” da cuenta de elementos orales que no pueden desdeñarse. De un lado, el relato puede pensarse como una gran confesión, sacramento que requiere de la presencia real del confesor y del penitente que le comunica verbalmente sus pecados, lo cual convierte a Solano en testigo. La obra recoge varios tipos de conversaciones, que están subrayadas. Unas son charlas entre Antonia y su guía espiritual. Un día, mientras se confesaba, le dijo a Solano, “O que engañada he vivido pues por una flor del mundo llegue a perder aquella hermosura eterna! Esto es dejaros Señor? No más Dios mío; ya no he de querer otra cosa sino solo a Vos” (folios 64-65). Leemos diálogos entre Antonia y su familia en situaciones cotidianas. En una ocasión, en su casa, se puso a prueba su fortaleza y como solía hacer, en lugar de mostrar su dolor, lo disimuló. Le dijo a una pariente, “Si supiera hermana qual estoy, y lo que padesco interiormente, me tuvieran lastima, y no vinieran en esta ocasión con gracias” (folios 121-122). Hay charlas de Antonia con otras personas que no formaban parte de su círculo inmediato. También el relato reúne oraciones de Antonia que llegaron a oídos de su confesor (o quizás estaban escritas). Una de éstas, de su invención, estaba dedicada al Niño Jesús, por quien la beata sentía especial veneración: “¿Es posible que aya quien se olvide de aquella riqueza eterna por una basura! O Esposo de mi alma, no me huvieses hecho Reyna, y señora del mundo, para que con efecto, ubiera dejado por vuestro amor, lo que con todo mi corazon, y potencias tengo despreciado? Otra vez, y mil vezes me vuelvo querido mio a

offrezer, sin reservar cossa para mí, toda soy tuya, pues vos mi Señor, y Esposso todo soys mio” (folio 219). Pero no sólo se registran ecos de voces en la biografía. Solano incorpora al texto pequeños escritos de Antonia: se trata de papelitos o billetes que ella le enviaba, en caso de no poder relacionarse personalmente con él: “Cuando no iba al Colegio mandaba un billete contando las afugias de su alma son una claridad y humildad admirables” (folio 118).

Para educar a una beata letrada

Solano se maravillaba de la inteligencia de Antonia, “quiero advertir que le doto Dios, con uno de los grandes entendimientos, que yo he conozido: y se hecha de ver muy bien en el modo de obrar las virtudes; que en ellas se hallaba con tanta comprehension, claridad y sutileza, de lo mas perfecto; que confieso de mi, que me dexaba admirado” (folio 174). Sabía que Antonia leía desde muy pequeña y que siempre manifestó un sorprendente amor por los libros; para ejemplo de ello, cuando, siendo una criatura lactante, le quitaban el pecho de su madre para alimentar a su hermana melliza, “solo le acallaba su ansia dandole algun libro” (folio 19). A los cinco años, sigue contando el biógrafo, mientras su progenitora salía de la casa, leía muchas horas la pasión de Cristo (folio 26). Antonia vivió siempre en casa de sus padres porque, queriendo dedicarse a la vida religiosa en comunidad, no alcanzó el dinero para pagar la dote, “Todo fue traza de la Divina Providencia para guardar a doña Antonia para un raro exemplo de donzella que vive en casa de sus padres, enseñandoles hazer Monasterios de sus mismas casas, y que para ser santas, solo es necessario el que eficazmente se quiera obrando bien, y no sin obras, viviendo en religión” (folio 34). El encierro, que sólo abandonaba para ir a los oficios

religiosos, a confesarse y a socorrer al prójimo, no sólo le permitió a Antonia separarse de lo terreno para dedicarse a la meditación y contemplación, sino que le despertó el deseo de leer vidas de santos y libros espirituales, que repasó hasta pocas horas de su muerte. La suya, sostiene Solano, fue una “virtud basada en la lectura”, afirmación que corrobora el padre Mercado, “De esta gracia de leer se le originó la gloria del darse de todo a Dios” (I.417). Para impulsar esa beatitud letrada, y porque era parte de la tarea de los confesores, Solano debió prestar a su hija de penitencia muchas obras religiosas, manuscritas e impresas, o indicarle que las leyera.

El Padre Diego Solano sabía que educar a una mujer laica de la élite tunjana, era de la mayor importancia para la Compañía de Jesús. Desde el siglo XII en todo el mundo católico, los laicos estaban ganando terreno en la organización de festejos y cofradías, en la administración de la caridad pública y en el acceso a las lecturas de espiritualidad, aunque los eclesiásticos siguieran manejando el control sobre el dogma, la moral y las prácticas cristianas. Un aspecto importante de esta laicización fue, sin duda, la mayor injerencia de las mujeres seglares en la religión, en las cofradías y hermandades. En ese contexto, como señala Antonio Rubial, se incrementó el interés de predicadores y directores de conciencia hacia ellas (Rubial “Un nuevo laico” 3). Solano era consciente de la importancia de esos laicos nuevos que, como la familia Cabañas, realizaban tareas en defensa y promoción del catolicismo y esto lo incentivaba, sin duda, a preocuparse de la formación de esa mujer modelo que era virtuosa pero también letrada.

¿Qué leyó Antonia? La beata conoció “las Escrituras Sagradas, los tratados de hombres doctos de aquellos cuya fe es conocida, pero no tiene necesidad de buscar el oro dentro del barro; de quantas margaritas preciosas se venden compra una (folio 48). Debió saber al detalle *La*

imitación de Cristo (1441) del sacerdote agustino Tomás de Kempis, pues la lectura de este libro, que tuvo un papel fundamental para la religiosidad laica, fue impulsada por los jesuitas. La biografía revela que Antonia estudió *La diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1640), del jesuita español Eusebio Nuremberg, escrita con una excelente prosa y que leyó, un poco tiempo después de Antonia, la Madre Castillo, otra mujer tunjana dedicada a la vida religiosa guiada por confesores de la Compañía de Jesús. Este libro explica el concepto de eternidad, habla de la muerte y señala al cristiano lo que debe hacer para alcanzar la eternidad y la gloria. La lectura de *La diferencia...*, causó angustias a Antonia que ella identificaba como tentaciones del Diablo: su alma se volvió “campo de contradicciones que ya el Demonio avia armado contra Doña Antonia por estorbarle su lectura” (folio 52).

De igual manera, Antonia estaba familiarizada con *La Guía espiritual* (publicado en 1609 y de nuevo en 1614) del Padre Luis La Puente, obra dedicada a la “oración y la contemplación, las divinas visitas, y las gracias extraordinarias y los martirios y actos heroicos”, como reza su subtítulo, y cuya huella en las prácticas piadosas de Antonia debió ser considerable. Dice Solano,

la vida de Christo Señor nuestro, desde su Santissimo Nacimiento, hasta darla en la cruz; fueron humildad, paciencia, desprecios, y tormentos: Llena por estas virtudes su Magestad, a quien escoge para sí. Muy entendido lo tenia Antonia con la frecuencia que tenia, en lo que leya, y practicaba de la Guía Espiritual, que nos dejó aquel gran Maestro de Espiritu, el Santo y Venerable Luis de la Puente (folio 202).

El padre Luis de la Puente fue también el autor del primer volumen de *La vida maravillosa de doña Marina de Escobar* (publicado hacia 1665) que propone al lector, bajo la forma atractiva de las revelaciones que tiene una mujer, la doctrina mística y la espiritualidad que se elaboraban por entonces en la Compañía de Jesús. Ese libro que muy seguramente leyó Antonia y del cual podríamos encontrar rastros en el relato, se insertaba plenamente en el proyecto pedagógico acorde con el giro decisivo que dio la teología mística al inicio del siglo XVII (Poutrin “Una lección” 127-129). Marina de Escobar fue fundadora de la rama hispana de la orden Brigidina, que observa la regla de San Agustín. En el Capítulo 11 del Libro Segundo Solano se refiere a Santa Brígida, fundadora de esa comunidad en Suecia, mística, escritora y teóloga, que fue un paradigma para Antonia. Como esa santa, mostró gran abnegación en el cuidado de una señora que era “retablo de enfermedades”: “ella, con sus propias manos, puesta de rodillas curaba las llagas, limpiaba con paños la pobre asquerosa, que manaba, que no dijera era una fervorosa Brígida? (folio 263).

Pero el punto sin retorno de la vocación religiosa de Antonia, su “conversión a la manera jesuita”, el momento en el cual se comprometió para siempre con Cristo, acentuando la cadena de sus sacrificios e incrementando las horas de oración y los actos de misericordia, fue la confesión general que tuvo con Solano. El sacerdote lo narra en el Capítulo 8 del Libro Primero con lenguaje hiperbólico, el adecuado para emocionar al lector que sufre y se deleita con la pecadora arrepentida cuyo cuerpo se estremece de dolor,

empezo su confession arrojandose en el rojo de la sangre del cordero, para anegar todas sus culpas; con tanto sentimiento que al declarar la voz a la culpa, autorizaban

el arrepentimiento las lagrimas: con tanta abundancia las vertia que sus corrientes daban saltos asia la vida eterna, como prometia Christo Señor nuestro en los brocales de un Pozo a la pecadora Samaritana. No podía encubrir las veras de su dolor y las ansias que tenia de una notable mudanza de su vida. El fuego del pecho le hazia interrumpir el hilo de su confession (folio 64).

Tras concluir ese sacramento, Antonia revela su contrición con estas palabras, “Si fuera necesario en la plaza publica decir a voces mis culpas, no dudaria de hazerlo por mas empacho que tuviera” (folio 63). Comulgó y después de esa experiencia purificadora, celebró su desposorio con Cristo haciendo los votos “de Pobreza, Castidad y Obediencia, con tan subida perfeccion” (folio 70). Seguidamente, construyó su monasterio voluntario en su propia casa, a la manera de Santa Rosa de Lima, quien fue declarada Patrona de América en 1669, es decir, por las fechas en que se escribió esta obra.

Faltaba para completar ese “rito iniciático” la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio que la beata siguió realizando a lo largo de toda su vida, una o dos veces año. Como sabemos, los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio (1548) fueron concebidos como un elemento transformador de la persona y por ende de la sociedad. Invitaban al hombre de esa época a realizar una búsqueda interior por medio de meditaciones, oraciones, ejercicios, diseñados para ser realizados en un mes, aproximadamente. Los *Ejercicios* deben hacerse en aislamiento, motivo por el cual Antonia decidió retirarse a Soracá, donde era cura su hermano Esteban de Cabañas y el paraje donde habitaban muchos indígenas, “para mejor hablar con Dios y que le hablara al corazón” (folio 61). Antonia continuó profundizando en las doctrinas de San Ignacio hasta el fin de sus

Dios, “De esta fuente de amor, deste santissimo Patriacha, y excelentissimo Maestro de buscar la mayor gloria de Dios; doña Antonia bebio de sus raudales, y se confesso por Hija de la Compañía, siendolo deste Serafin Ignacio, imitando sus virtudes, como a Santissimo Padre (folio 245).

¿Quién leyó a Solano?

La vida de Antonia de Cabañas se redactó, como ya dije, para varios tipos de destinatarios que requerían de diversos lenguajes y prédicas según su grado de familiaridad con la cultura letrada y sus aficiones literarias. Antonio Rubial ilustra lo anterior en un estudio sobre México. Según este investigador, los jesuitas, más que cualquier otra orden religiosa, promovieron una pastoral diferenciada: una dirigida a las élites formadas por caballeros, funcionarios, mercaderes y sus mujeres, y otra destinada a la plebe tanto urbana como rural. Perla Chinchilla ha demostrado que se produjeron predicaciones de corte, conceptuosas y llenas de alusiones cultas, sobre el Dios amoroso y providente del Evangelio, y sermones de plaza, sobre el Dios justiciero del apocalipsis y los castigos infernales” (Citada por Rubial “Un nuevo laico” 5). Algo similar debió suceder en Tunja y en toda la Nueva Granada, donde no hubo una corte virreinal, pero sí una naciente burguesía instruida. Los sermones y el género de las vidas ejemplares, que es el que nos interesa, fueron algunas de las formas más utilizadas para la difusión del pensamiento católico y la evangelización. Ambos contenían discursos de contenido moral o religioso que comunicaban los valores indispensables para articular el orden social (Arce 343). Según Michel de Certeau, fueron “la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva” (citado por Rubial “Santos para pensar” 122).

“Vida ilustre...” fue leída por reconocidos jesuitas autores de obras de espiritualidad como el Padre Mercado, a quien ya mencionamos; sin duda, por otros religiosos de la Compañía de Jesús de Tunja y Bogotá; por confesores, profesores y alumnos de los colegios de esa orden, de los cuales Solano fue maestro. Todos debieron encontrar útil ese relato para modelar espíritus de mujeres. Podría pensarse que las digresiones eruditas sobre teología, las citas en latín, las oraciones, himnos y letanías en la misma lengua que ocupan doce folios del Libro Segundo, estarían encaminadas a estos lectores doctos en asuntos doctrinales. Los trozos con mayor contenido lírico y redacción más esmerada también debieron ser elaborados para ellos y para poetas, dramaturgos y hombres y mujeres atraídos por la escritura bella.

En el Capítulo “Del amor y caridad que tubo para con Dios”, Solano hace una disertación sobre qué es el amor a Dios, cómo amarlo y cómo lo amó Antonia. En este trozo, que revela su formación en teología, y tendría como lectores aludidos, explica los grados del amor,

Tres grados de este amor procuro Doña Antonia con divina gracia el alcanzar: el primero, el no cometer pecado mortal. El segundo no cometer pecado venial con plena advertencia. El tercero el procurar evitar toda imperfección que advirtiera el serlo. Del primer grado habla Christo Señor con sus discípulos; el que ama guardara mis mandamientos; Si diligitis me mandata mea servate. Procuero Doña Antonia el alcanzar este grado, desde que se resolvió a entregarse a Dios por esposa; con tanto aliento y tanto horror a todo peccado mortal, que decía que de solo oyr peccado mortal le temblaban las entrañas (folio 268).

Un día, el amor a Dios de Antonia, su apego desmedido que la llevaba a encontrar placer en la mortificación, se mani-

festó con violencia barroca, con imágenes más deformes que encantadoras. Copió Antonia hechos de la pasión de Cristo y refrendó su gesto con laceraciones. Después de orar tirada en el piso haciendo una cruz con su cuerpo, y de causarse con unas tijeras cinco heridas sobre el corazón, de las cuales manaba copiosa sangre, leemos,

Juntamente respiraba el amor, que le abrazava: sosegando al fervor, de tener juntas cinco llagas sobre el corazon, era en memoria de las que su dulce esposo Jesus tenia repartidas en pies, manos, y costado. Que soberano impulso! Que devoto aliento! Que intento tierno, de trasladar en si lo que en su amado meditava, fervorosso! Quedo el alma bañada de dulzura, el cuerpo en sangre; el corazon marcado de libre y generoso captiverio; y el fervor satisfecho, por aver trasladado una imagen, por quien el corazon ardia de amores (folio 291).

La escritura impecable y sabia de Solano fue hecha, como vimos, para despertar la admiración de los lectores de una élite letrada. Como Pinciano, el reconocido humanista español del siglo XVI, este sacerdote creía que la *admiratio* proviene de lo excepcional, pero que lo es mayormente por su excelencia (Citado en Riley 177). “Había que aprovecharse del estado de ánimo receptivo en el cual se encontraba el lector para demostrarle una verdad universal, poética y bella, o para inculcarle una lección moral. (Esencialmente, lección moral y verdad poética eran una misma cosa, pero aquélla pudiera ser más abiertamente didáctica que ésta)”, sostiene Edward C. Riley (182).

Sin lugar a dudas, la vida de Antonia fue leída por los miembros de la Orden de San Agustín de Tunja que estaban, como dije, muy unidos a la familia Cabañas (y quizás llegó a agustinos de otras latitudes) y porque el autor dedi-

ca la obra al fundador de esa comunidad. Está comprobado que textos como esta biografía fueron dirigidos al clero secular para conseguir la canonización o la beatificación de sus protagonistas; sin embargo, no tenemos datos que insinúen que hubo algún intento de beatificar a Antonia o de que fuera considerada “venerable”.

Los confesores de la Compañía de Jesús de Tunja y Bogotá debieron compartir la narración de Solano con sus hijas espirituales, muchas de las cuales fueron monjas. Varias de esas religiosas ojearían el manuscrito o escucharían la lectura de este relato que fue hecho “para edificacion de los que esta historia leyeren, y la quisieren imitar” (folio 313). Algunas conocieron a Antonia personalmente, otras, se enteraron de los sucesos admirables de su existencia y de su fama de virtuosa, porque fueron sabidos por todos. Así lo demostró el magnífico entierro de Antonia al que asistieron, adoloridos y en vistosa procesión, la nobleza de la ciudad; su corregidor; todos los miembros de las “sagradas religiones”; las hermandades; cofradías y todo el pueblo de Soracá (folios 347-348). Solano da cuenta de algunos hechos milagrosos obrados por la beata después de su muerte sucedieron en el Monasterio de Santa Clara la Real. Así nos enteramos de esos sucesos atribuidos a la intervención sobrenatural, “En el convento de Santa Clara se le atravesó una espina a una religiosa. Tenian un pedacito del habito con que habían amortajado a Antonia, se lo aplicaron a la gargante y salio la espina” (folios 362-363). En otra ocasión, continúa Solano, una monja de esa comunidad “que padecia un ahogo hacia ocho meses fue curada”. También fue prodigioso lo sucedido a María de la Cruz, hermana profesa en ese mismo convento, que estaba muy hinchada y se curó de su enfermedad (folios 363-364). Me asalta la pregunta, ¿serían clarisas las dos hermanas religiosas de Antonia de Cabañas?

No sólo lo admirable se manifestó en los milagros que acaecieron después de la muerte de Antonia. Desde siempre ella tuvo talentos y capacidades singulares que reflejaban el poder de Dios, como sucede con los elegidos, “No en todas las almas escogidas se empeñó a milagros la Omnipotencia, aunque siempre en los justos se vieron prodigios de la gracia; que son las maravillas mas excelentes. (folio 12), dice Solano. Lo magnífico, lo extraordinario, aquello que para el ser humano es imposible pero para Dios es posible, le permitió a Antonia acceder a verdades secretas u ocultas como la revelación de la muerte de otros y de la suya propia. Supo que fallecería pronto porque oyó una campanilla antes de llegar a oír misa a la iglesia de San Agustín. Desde entonces pasó los últimos días de su vida como si tuviera “alas de Paloma para buscar el Descanso Eterno: así obraba como quien esperaba poseerlo; y así poseía todas las cosas de este mundo, como quien todas con él, en breve se las avría de dejar: Viviendo moría por Dios cada día, para merecer vivir con Dios muriendo... (folio 326). Si bien la vida de Antonia resulta ser un despliegue de portentos que la podrían llevar a la santidad Solano, atendiendo al decreto del Papa Urbano VIII, en la “Protesta del autor” no la califica de santa ni de venerable, títulos que sólo podía otorga la Iglesia tras un largo examen (folio 7).

Relatos como esta biografía sirvieron para hacer constar a todos, y de manera especial a los protestantes, que la gracia divina conservaba su actualidad en el siglo XVII: los milagros, las visiones y las iluminaciones no eran el monopolio de los tiempos antiguos. Y la gracia llegaba, a tono con la modernidad, a los ámbitos femeninos:

Mientras los varones se ilustraban en teología, las mujeres participaban en la defensa de la fe con sus mortificaciones y sus oraciones, y algunas entraban en contacto directo con

el cielo. Las mujeres empleaban otros recursos literarios para difundir el mensaje tridentino: el valor del culto de los santos, y en primer lugar del culto mariano, el valor de la imitación de Cristo en sus dolores, la efectividad de la asistencia de los ángeles, la eficacia de la intercesión de los vivos para las almas del Purgatorio (Poutrin “¿Para qué servían los libros? 150).

“Vida ilustre...” no sólo narra la cotidianidad de una mujer que escogió vivir en recogimiento, sino que pone de presente su conexión con la divinidad, como acabamos de ver. Esas experiencias sobrenaturales no sorprendieron ni parecieron increíbles. Por el contrario, resultaron convincentes: se adaptaron a los gustos estéticos de los lectores, es decir, a los códigos de lectura de una época en la cual lo maravilloso, de origen pagano y popular, había sido adaptado por la Iglesia Católica para sus fines (Le Goff 12). Además, como señala José Sánchez Lora los “arrobos, revelaciones, visiones, acontecimientos maravillosos, profecías, milagro” deben leerse como manifestaciones de una sociedad en crisis que buscaba escapar de su dura materialidad”. Las obras sobre estos hechos insólitos eran, pues, relatos de evasión.

La ardiente tenacidad con la que Antonia buscó a Dios a costa de destrozar su cuerpo, el despliegue de su obediencia, castidad, pobreza debieron fascinar a muchos varones pero, sobre todo, a un variado grupo de mujeres neogranadinas que no habitaban los claustros. El relato de Solano se encamina de manera especial a esas lectoras cuyos cuerpos era necesario educar para la perfección espiritual: “dando a las señoras un espejo, en quien retratándose, hermosearan las almas para los divinos ojos de su dueño (folio 10). Como otros escritores del Siglo de Oro y la colonia hispanoamericana, puso el cebo de la virtud para conferirle novedad a los

sucesos. Añade Sánchez Lora, “la gran originalidad que [...] presenta el barroco es el haber sido capaz de transformar la hagiografía en novela moderna; además, es posible calificar a esa hagiografía barroca, como “novela de santos (citado en Poutrin “¿Para qué servían los libros?” 148).

Las vidas ejemplares de mujeres, además de permitir el escape, poseían una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte) (Rubial “Santos para pensar” 130) que las convertía en sencillas y predecibles. Las vidas ejemplares de mujeres estaban inscritas en una genealogía de mujeres virtuosas que las lectoras distinguían porque habían sido educados con esos libros, que fueron indispensables en la formación de los niños y niñas católicos. Las lectoras de “Vida ilustre...” pudieron ver las coincidencias entre la historia de la Virgen María, las hagiografías de santa Catalina de Siena, santa Brígida de Suecia, Teresa de Ávila y la biografía de Antonia en la cual están mencionadas y presentadas como los grandes modelos de conducta de la beata. Este acto de reconocimiento e identificación también hizo seductora su lectura. (Poutrin “¿Para qué servían los libros?” 148-153). Y explican la enorme acogida de tal literatura.

Asimismo, Solano escribió la vida de Antonia para un público amplio, y no muy letrado (a veces analfabeto) como los fieles que iban a misa y escucharon sus sermones. Muchas veces esos testigos de la santidad o virtudes no buscaban el comportamiento piadoso, las largas horas de oración y los actos de caridad, sino el drama, el sufrimiento, el ascetismo, la sangre, los diálogos con las almas del Purgatorio, los combates con el Demonio y, lo más importante, la cercanía con lo sobrenatural, que era parte de la cultura de la época. La comunidad admitía la existencia de seres humanos excepcionales, considerados como “santos” vivos, y a sus milagros, así

como aceptaba las prácticas y objetos que éstos les presentaban. Lo importante era lo que la gente creía y veía, o leía, no la sinceridad del “santo” que debía modelar, o ser modelado por su biógrafo, para el caso que nos ocupa, según las necesidades de sus seguidores (Rubial *Profetisas y solitarios* 68).

Para esos lectores laicos el cuerpo era una obsesión, ya se tratara del cuerpo fragmentado (la reliquia), el cuerpo oloroso (la muerte), el cuerpo humillado (la mortificación), el cuerpo paciente (el otro). Debían y querían emocionarse con esas historias construidas con cuerpos ensamblados a partir de *exempla*, desde los cuales se desprendía la reflexión teológica y moral, asegura Jaime Borja. Ello era diferente a lo que sucedía con los lectores eruditos de la biografía de Antonia que fueron capaces de comprender el mensaje sin la ayuda o pedagogía del “caso”.

En las hagiografías barrocas el cuerpo enriqueció la espiritualidad: trances, enfermedades y mortificaciones aparecieron en la escena mostrando gestualidades que se convirtieron en modelos de imitación (Borja 263). El cuerpo de Antonia, antes que nada, es el escenario donde de la batalla entre el bien y el mal, representado por el demonio, que le siembra dudas sobre la fe, lo cual le produce inmensa desazón. A veces el diablo pone en peligro su castidad, tema que Solano escribe sin explicitar alguna, sin lances eróticos, limitándose a alabar la castidad a toda prueba de Antonia. Dice el biógrafo,

Quien de tan fiero enemigo, con tanto cuidado huía, no era mucho, el que siempre ayudada de Dios saliera con la victoria? Bien quisiera la furia del enemigo que Doña Antonia llegase a medir las armas en la batalla; porque como astuto sabe, que en este linaje de pelea, sino ensangrienta la cuchilla, a lo menos se contenta, con aver

llegado las manos a medir los filos de las espadas. O como demuestra la infame villanía de su cobardía! Ser vencido y acometer como si fuera vencedor! (folio 226).

Antonia hacía sacrificios y penitencias “usando de tres diferentes cilicios; y haciendo las diciplinas, con tres distintos instrumentos, con que martirizando a su cuerpo, se avivava con aumento su fervor, consagrando las obras de penitencia con el amor de la Santissima y Beatissima Trinidad” (folio 311). Sacrificarse era parte de la vida diaria de Antonia, tema que Pablo Rodríguez considera uno de los rasgos más significativos de este relato que descubre la vida íntima de una casa colonial de la élite y los castigos que se autoinfligían las “santas” de entonces (175-184). Las prácticas del día a día, que todos podían ejercer, convertían a los beatos en mediadores entre Dios y los hombres, asegura Rubial.

La biografía de Antonia se explaya en la narración de sus enfermedades, que representan la derrota del cuerpo, que es carne y, por lo tanto, pecaminoso, y ella recibe con resignación y felicidad: “Su alivio era padecer, en el se gozava” (folio 135). Antonia “padecio dolores de costado, corrimientos continuos al rostro, apostemas malignas a los brazos, un humor tan picante y modaz, que le decendia de la cabeza, que lleno todo el cuerpo de lepra” (folio 134). Fueron tantas sus dolencias que “Fray Gregorio de Poveda siendo prior de su convento de Tunja y después provincial de San Agustín, “dixo con admirasion era Doña Antonia un Job de nuestros tiempos” (folio 133).

Las mortificaciones de Antonia fueron habituales. Usaba cilicios y una corona de espinas similar a la Cristo que se ponía cuando rezaba (ejercicio al que le dedicaba casi todo el día), comía poquísimo, respetaba todos los ayunos de la Iglesia, vestía con andrajos siendo rica y hasta prestaba sus

zapatos a quien no los tenía para además de hacer sacrificios, cumplir con sus votos de pobreza. Castigaba cada uno de los sentidos para abstenerse de gozar de todo lo creado. Miraba al suelo para no ver, no olía las flores. Sobre ello medita Solano,

El saber padezer es el crisol, adonde se aquilataba el oro del amor: o por mejor dezir, es, adonde a los incendios de la llama, recibe el oro, del saber amar, los quilates mas preciosos, en el saber padezer. Es el amor ingenioso tirano, que sabe inventar tormentos, aun en las mismas cosas licitas; a fin solo, de orientar que sus llamas se mostraran menos finas, si se contentaran solo, en que sus ardores crespos estuvieran prisioneros, para no tiznarse con las feas sombras de lo ilícito” (folio 170).

Los jesuitas del siglo XVII, nos dice Antonio Rubial, construyeron modelos para mujeres de origen humilde dedicadas a una vida en el mundo, lo cual nos habla de un cambio de actitud de los eclesiásticos, que se observa en la obra de Solano, y se hará más evidente en la centuria siguiente. Por ejemplo, se transformó la representación de Catalina de Siena: en un comienzo las hagiografías de esta santa destacaban sus visiones, lo contemplativo, y luego se centraron en su imagen de misionera (*Profetisas y solitarios* 90). Lo mismo sucede con la historia de Antonia que no sólo lleva una vida contemplativa, de oración y búsqueda mística, sino que socorre a los indígenas de Soracá, “Cuando iba a su poblacion de Soraca mostraban en la comun alegria, que todos tenían, quanto la amaban y de la mesma manera quando se volvia a la ciudad, demostraban con arta ternura la soledad en que quedaban sin doña Antonia”. Y agrega el autor, “En las pestes y enfermedades que padecían, era adonde se esmeraba doña Antonia en el regalo y cariño” (folio 255). Esas mujeres indígenas debieron ser instruidas con la biografía de Antonia.

“En todo se ostenta Dios liberal por naturaleza”

Antonia de Cabañas, como vimos, fue una mujer letrada, lo cual la vincula con la hidalguía, a la española: “La mujer del hidalgo goza de nobleza”, se decía en un mundo en el cual los nobles se encargaban de las labores espirituales, militares y de letras. Tres cosas, dice José Luis Guevara, son importantes en torno al ser hidalgo: la familia, la ciudad, y su oficio o labor. Así, entre estos últimos hay arzobispos, obispos, abades, sacerdotes, adelantados, oficiales reales, secretarios, escribanos, lectores, catedráticos (Guevara 106). La narración de Solano se asienta sobre este origen hidalgo de Antonia.

La hagiografía de Antonia cumplió con las mismas funciones que la europea: didáctica (como una escuela de comportamientos morales); entretenimiento (teología narrada, que vuelve accesibles los dogmas al pueblo al mismo tiempo que divierte) y promoción de la emotividad (desde la admiración por la virtud y el odio al pecado hasta el orgullo patrio y el amor al terruño) (Rubial “Santos para pensar” 129). Para muchos escritores de vidas ejemplares, como Solano, narrar la vida de tales personajes era crear la memoria de su patria chica. Esos relatos quedaban inmersos en el plan divino y formaban parte de la única historia verdadera y válida, la historia de la salvación. De esa manera las iglesias americanas demostraban su igualdad con las de Europa. Esos beatos y beatas, además de adalides o modelos de la patria o lugar de origen, fueron símbolos de su identidad colectiva y los guardianes celestiales que derramaron bendiciones sobre esta tierra, nos dice Antonio Rubial sobre los beatos mexicanos (Rubial “Santos para pensar” 131). El mismo propósito de construir un relato religioso-patriótico está muy presente en la vida de Antonia, beata letrada de las élites tunjanas. Solano

exalta la abundancia natural de su tierra, que se equipara a su riqueza espiritual en el “Prólogo al lector”,

La Omnipotencia derramo tesoros en las tierras destas Indias Occidentales: tambien en la tierra de los corazones humano arrojó semilla la Divina gracia para coger fruto de virtudes y el amor divino puso los minerales en muchas almas para enriquecer los cielos. Mineral rico de virtudes fue la Venerable Virgen doña Antonia de Cabañas; y así trató mi cuidado aunque toscamente que la pluma las descubriese para que las minas de las almas deseosas de darle a Dios tesoros se picaran y labraran con singulares exemplos (folio 10)

En “Vida ilustre...” Solano enaltece las virtudes de una mujer de su mismo grupo social y oriunda de su mismo lugar, no sólo para dar brillo a la Compañía de Jesús, como hemos demostrado, sino que crea un relato fundador sobre la identidad regional y el criollismo. El padre Diego Solano escribe la “novela de santa” de Antonia de Cabañas como americano a la vez que afirma su voz autorial con los artilugios de la estética barroca.

Bibliografía citada

Arce Escobar, Viviana. “Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador de la Nueva Granada en el siglo XVII”. *Fronteras de la historia*. 14.2 (2009): 342-367. Impreso.

Borja, Jaime Humberto. “Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina”. *Theologica Xaveriana*. 57.162 (abril-junio 2007): 259-286. Impreso.

Bouza, Fernando. *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001. Impreso.

- Guevara Salamanca, José Luis. *La fábrica del hombre. Historias de viajes y usos de los libros del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2015. Impreso.
- Del Rey Fajardo, José. *Biblioteca de escritores jesuitas*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2006. Impreso.
- Del Rey Fajardo, José. *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en Tunja colonial (1611-1767)*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2010. Impreso.
- Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Madrid: Altaya, 1999. Impreso.
- Mercado, Pedro. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito*. Tomo I. Bogotá: Presidencia de la República, Editorial ABC, 1957. Impreso.
- Poutrin, Isabelle. “¿Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres? Deleites místicos, movilización católica y entretenimiento devoto en la España barroca”. *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina, editoras. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, 2014. 147-158. Impreso.
- Poutrin, Isabelle. “Una lección de teología moderna: la *Vida maravillosa de la Venerable Virgen doña Marina de Escobar (1665)*”. *Historia social*. “Religiosidad femenina y sociabilidad barroca”, coordinado por José Luis Betrán Moya, 57 (2007): 127-143. Impreso.
- Quevedo Alvarado, María Piedad. “Dicciones Inacabadas: los manuscritos de *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*”. *Caliope. Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*. 23.2 (Fall 2018): 143-163. Impreso.
- Riley, Edward C. “Aspectos del concepto *admiratio* en la teoría literaria del Siglo de Oro”. *Studia Philologica*.

- Homenaje a Dámaso Alonso*. 3 vols. Madrid: Gredos, 1963. III.173-183. Impreso.
- Rodríguez, Pablo. “Antonia Cabañas: una beata doméstica”. *En busca de lo cotidiano. Honor, sexo, fiesta y sociedad S. XVII-XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002. 175-184. Impreso.
- Rodríguez Castelo, Hernán. Academia de Historia del Ecuador. Web 2 mayo 2019. www.dbe.rah.es/biografias/20672/Pedro-Mercado.
- Rubial García, Antonio. “Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo “burgueses” en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII”. *Estudios de Historia Novohispana*. 56 (2017): 1-25. Impreso.
- Rubial García, Antonio. *Profetisas y solitarios*. México, Universidad Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.
- Rubial García, Antonio. “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”. *Prolija Memoria* I.1 (2004): 121-146. Impreso.
- Solano, Diego. “Vida ilustre en Esclarecidos ejemplos de Virtud de la Modestissima y Penitente Virgen Doña Antonia de Cabañas”. Manuscrito inédito. Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá. ca. 1670.

"ACÁ A MIS SOLAS". CIRCUNSTANCIAS CONVENTUALES EN
LAS QUE ESCRIBIÓ SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Sara Poot Herrera

University of California, Santa Barbara
UC-Mexicanistas

La joven Juana Ramírez profesa en San Jerónimo

El domingo 24 de febrero de 2019 se cumplieron 350 años de la profesión de Sor Juana Inés de la Cruz como monja de velo negro, ceremonia que se llevó a cabo el domingo 24 de febrero de 1669 en el convento de San Jerónimo de la Ciudad de México. Este año de 2019, lo celebró la Universidad del Claustro de Sor Juana en el ex Templo de San Jerónimo (hoy conocido como El Divino Narciso); aquel otro y en el mismo lugar, la joven novicia tomó el hábito de monja profesa que la acompañaría poco más de 26 años (26 años, un mes, 24 días) y, al hacerlo, juró formalmente con los votos de castidad, clausura, pobreza y obediencia. Veinticinco años después, el 17 de febrero de 1694,

volvería a profesar (a ratificar como monja su compromiso religioso) añadiendo el voto relativo al “sagrado misterio de la Concepción”.

Primero como seglar (ya estaba en el convento de San Jerónimo, al menos, desde principios de febrero de 1668), luego como novicia (con seguridad tomaría el hábito de bendición ese mismo mes²⁹) y después como monja profesora (del domingo 24 de febrero de 1669 al domingo 17 de abril de 1695), la estancia de Sor Juana en este convento lo convirtió desde muy pronto y en su época en un lugar de obligada y orgullosa referencia, al ser el sitio donde se produjo una de las obras más importantes de todos los tiempos y en todos los géneros de época. Ciertamente, Sor Juana pudo escribir su obra en cualquier lugar, pero lo hizo en San Jerónimo de la Ciudad de México, allí donde el primero de marzo de 1691 fechó explícitamente su *Respuesta a la Ilustrísima Filotea de la Cruz*: “De este convento de N. Padre San Jerónimo de Méjico, a primero día del mes de marzo de mil seiscientos noventa y un años. B. V. M. vuestra más favorecida Juana Inés de la Cruz”³⁰. Fue San Jeróni-

29 Se tiene el dato de cuando tomó el hábito de bendición con las Carmelitas Descalzas: “Recibióse para religiosa corista a Juana Inés de la Cruz, hija legítima de don Pedro de Asuaje y de Isabel Ramírez, su mujer. Es natural de esta Nueva España. Dióla el hábito de bendición el Pe. Capellán don Juan de Vega, domingo 14 de agosto de 1667; asistieron los señores marqueses de Mancera. La dicha hermana no profesó, y en 18 de noviembre de 1667 años salió del convento”. *Libro de las profesiones* del convento de las Carmelitas Descalzas, p. 48.

30 Escrita el 1º de marzo de 1691 fue publicada en 1700, en *Fama y Obras Póstumas*. Véase *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Philotea de la Cruz*, en *Fama y obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesora en el Convento de San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México*. Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700, pp. 17-18. Uso la edición facsimilar de la UNAM, 1995 (introducción de Antonio Alatorre).

mo, su templo y locutorio, sus oficinas y patios, sus celdas y cocina, entre otros de sus espacios, el lugar del estudio, de la reflexión, de donde partió hacia el mundo la lanza de la libertad, de la equidad de los géneros, del valor de las lenguas y “sus naciones”, de la búsqueda (y el encuentro) del conocimiento, del manejo de los números, de la lectura del mundo desde la poesía y, también, de la ironía frente a situaciones de su vida personal (“donde sucedió a mi madre / mala noche y parir hija”); esto es, una toma de distancia, una sonrisa, una inteligencia de vida. Durante los años de Sor Juana como monja “muerta al mundo”, la vida conventual de San Jerónimo fue centro de saber y de meditación, locutorio intelectual, bisagra de esferas terrestres y celestiales. Adentrarnos en la vida conventual, en este caso en San Jerónimo, nos lleva a un primer puente, entre la vida exterior y la de clausura. Un poema funciona como una especie de clave, de umbral entre dos mundos: “Suspende, cantor Cisne, el dulce aliento”, publicado en el pasaje entre los dos conventos. Antes y en San Jerónimo, Juana Inés fue gran poeta; la vida conventual, su elección de vida. En el caso de este primer poema (y otros después), escribió para un libro en el que hubo varias contribuciones y sólo se publicó en México; en otros casos, escribió para lecturas digamos colectivas (sus villancicos, oraciones religiosas, el *Neptuno Alegórico*, sus loas, autos sacramentales y comedias), que primero se publicaron (o representaron) también primero en México, como fue el caso de la *Carta Athenagórica*, publicación que dijo haberla sorprendido; en muchos más, fueron escritos reunidos y publicados por primera vez en España. Su obra no fue obstáculo para dejar de cumplir como parte de una comunidad conventual, a la que ingresó ya como poeta y habiendo dados señales de su extraordinaria capacidad intelectual.

Poco antes o al entrar en San Jerónimo

Entre el breve paréntesis de fines de 1667 y principios de 1668, entre el convento de las carmelitas y el de las jerónimas, hubo una celebración en la Ciudad de México por la dedicación del Templo de la Catedral Metropolitana. Fue el jueves 22 de diciembre de 1667. Al presbítero y capellán bachiller Don Diego de Ribera se le pidió que se hiciera cargo de la descripción del templo y del festejo de ese día. No sabemos a ciencia cierta dónde estaría para entonces la joven Juana Ramírez —¿Juana Inés?—, quien un mes antes había abandonado el convento del Santo Carmelo. Pero sí sabemos que su nombre y un soneto de su autoría eran parte de la publicación del festejo, fechada ésta en 1668, año en que la joven se encontraba ya en San Jerónimo. Conocemos la copia facsimilar de esta publicación gracias al reconocido estudioso Salvador Cruz, que la dio a conocer en abril de 1995, a trescientos años de la muerte de Sor Juana³¹.

En la publicación³² hay un escrito de agradecimiento y dedicatoria por parte de su autor —Br. D. Diego de Ribera— *Al Capitán Joseph de Retes Largacha, Apartador general del oro en la plata deste Reyno*, en que [“Vm. conozca qué impressas viven en mi sus piadosas demostraciones”] explica: “Fueme preciso hazer descripción Poética de la pausable pompa que en el feliz Gobierno del Excelentísimo Señor Marqués, de Mancera, Virrey, y Capitán general desta Nue-

31 Salvador Cruz, *Juana de Asuaje —o de Asuage. El nombre verdadero de Sor Juana*. Con un facsímil del impreso donde Sor Juana publicó su primer poema. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Biblioteca José María Lafragua, 1995. El riguroso investigador hizo el facsímil del original que se encuentra en la Biblioteca Palafoxiana de la Ciudad de Puebla. De esta publicación copio la portada y el soneto de Juana Inés de Asuaje.

32 Con Licencia: En México Por Francisco Rodríguez Lupercio, Año de 1668.

POETICA DESCRIPCION DE *Dedicacion*
LA POMPA

PLAUSIBLE QUE ADMIRÓ
esta nobilissima Ciudad de Mexico,
en la sumptuosa Dedicacion de su hermoso, Magnifico, y ya
acabado Templo,

CELEBRADA.

Iueves 22. de Diciembre de 1667 años.

Conseguida en el feliz, y tranquilo gobierno del Exmo Señor

DOn Antonio Sebastian de
TOLEDO, MOLINA, y SALAZAR, MARQUES de
MANGERA, Virrey y Capitan General de esta Nueva-Espana,
y Presidente de la Real Audiencia, y Chancilleria
que en ella reside, &c.

*Escrita por el Br D. Diego de Ribera Presbytero,
que obsequiosamente la dedica*

AL CAPITAN

**Ioseph de Retes Largacha, Aparta-
dor General del oro de la plata de
este Reyno por su Magestad.**

CON LICENCIA: En Mexico Por Francisco Rodriguez
Lupercio. Año de 1668.

va España, admiró este nuevo mundo en la dedicacion de su Magnifico Templo...”

Estamos viendo una especie “de esplendor” del virreinato en la Nueva España del marqués de Mancera (1664-1673), quien mandó a España las primeras noticias acerca de la prodigiosa intelectualidad de la joven Juana y en cuya corte vivió ella, tan cercana a Leonor Carreto, la virreina; el matrimonio la acompañó cuando como “novicia corista” ingresó al convento de las carmelitas y no sabemos si

también cuando tomó el hábito de bendición en el de las jerónimas (que por cierto de este hábito hasta el momento no sabemos quién se lo dio ni cuándo fue). El cambio literal de “hábitos” está sucediendo entre fines de 1667 (¿con un período de extramuros conventuales?) y principios de 1668, precisamente cuando se llevó a cabo el gran festejo de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México (22 de diciembre de 1667) y cuando apareció la publicación del festejo (¿cuándo sería con exactitud?), una vez autorizado por sus censores. La *Aprobación del Doctor D. Joseph de Vega y Vic, Abogado de la Real Audiencia desta Nueva-España*, es del 12 enero de 1668; el *Sentir del Doctor Ioseph de la Llana, Abogado de la Real Audiencia, Collegial meritissimo del insigne y viejo Collegio de N. Señora de todos Santos*, del 14 enero de 1668; el *Auto y licencia [del] Doctor Don Antonio de Cárdenas Salazar, Canónigo de la Sancta Yglesia Cathedral desta Ciudad de México, Iuez Provisor Official, y Vicario General en ella, y su Arzobispado por los Señores Dean, y Cabildo Sede vacante, etc.*, del 10 de enero de 1668 (“Por mandado del Señor Provisor, y Vicario general. Luys de Perea Notario Apostólico y público”). El librito (por breve) en cuestión saldría, entonces, entre fines de enero y principios de febrero de 1668.

La aprobación, el sentir, el auto y licencia se refieren sólo al escrito del autor de la *Descripción*, no a los poemas de elogio que lo acompañan, que son: 1) un Soneto al Autor. *De Doña Ivana Ynés de Asvage. Glorioso honor del Museo Mexicano*; 2) un Soneto del doctor Joseph de la Llana Abogado de la Real Audiencia [quien otorga el auto y licencia de publicación], *meritissimo Collegial del insigne, y viejo Collegio de N. Señora de todos Santos. Al Autor*; 3) un Soneto. *Del Licdo. Bernardo de Río Frío svjeto digno de la púrpura del mismo Collegio*; 4) un Soneto del Br.

Ivan de Guevara, Capellán mayor del Convento de Religiosas de Santa Ynés; 5) una Dézima del Bachiller Miguel de Perea Quintanilla, Presbytero. Al Autor; 6) una Dézima del Bachiller Don Christoval de Negrete, Presbytero; 7 y 8) dos Dézimas del Bachiller Blas de Aguirre, Presbytero; 9 y 10) dos Dézimas del Br Iván Bautista de Cárdenas; 11) un Soneto. Del Bachiller Ambrosio de la Lima, Médico en esta Corte; 12) un Soneto. Del Bachiller Don Carlos de Sigüenza y Góngora; 13) un Soneto. De Don Alonso Ramírez; 14) un Soneto de Gerónimo de Bezerra, ensayador de la Real Casa de la Moneda de México; este último, después de los poemas de Diego de Ribera, núcleo del libro.

La descripción del cargo de quienes aprueban la publicación y la de cada uno de las doce autores (una autora y 11 autores) marca el mapa intelectual de aquel momento, marcado a su vez por el cargo religioso de la mayoría de estos autores. Ya fuera por el carácter del escrito del libro o por los nombres que aquí aparecen, el círculo del poder y la cultura barroca y religiosa representan estos años de Sor Juana y sus contemporáneos. La joven poeta es parte de esta “alta intelectualidad eclesiástica y civil”; su genio se lo permite. El primer apoyo virreinal de los Mancera, sustentado a su vez por el apoyo familiar –sobre todo de la familia Mata Ramírez, sus tíos–, ayudó a abrir puertas dentro y fuera de México; el segundo, el de los de la Laguna, sobre todo hacia afuera. Sor Juana tenía con qué y lo tendría siempre: a su genio lo acompañó su trabajo, estudio y disciplina. Aún entre las carmelitas (de agosto a noviembre de 1667), en vísperas o entre las jerónimas (consta que, como seglar, a principios de febrero estaba dentro de este convento), el nombre de la joven había empezado a sonar como “sabía” y poeta; fama medida antes en la corte palaciega por cuarenta sabios de los que salió adelante y de lo que

dijo, según leemos en Calleja, que se había sentido “con la poca satisfacción de sí, que en la Maestra hubiera labrado con más curiosidad el filete de una vainica”. La inteligencia de la joven era fina y prudente.

Cuando profesa en la orden jerónima (segundo y definitivo intento de clausura conventual), Juana Inés (el doble nombre lo encontramos en el *Libro de profesiones* de la orden carmelita) ya había escrito el soneto “Oh, cuán frágil se muestra el ser humano” (por la muerte del rey Felipe IV)³³. Sin embargo, su primer poema publicado, y en la Nueva España, no es éste sino el soneto del que ya hemos hablado y que inicia con el endecasílabo: “Suspende, cantor Cisne, el dulce aliento”. Es un poema con referentes mitológicos y musicales; es un poema sobre la arquitectura hecho a base de la propia arquitectura del soneto; es un poema que privilegia la palabra sobre la piedra; es un poema sobre la función de la poesía: la del cisne invocado por la voz poética del soneto. Publicado en un libro colectivo, cuyos poemas elogiaban la *Poética descripción de la pompa plausible* de Diego de Ribera, el soneto de mano joven, extraordinaria y femenina allí se quedó (en este libro y su circulación); no cruzó el Atlántico en ninguna de las ediciones antiguas de Sor Juana Inés de la Cruz, como tampoco lo hicieron otros escritos publicados en libros colectivos, que hubo varios. Fue distinto el caso de los llamados poemas humanos de los que (hasta ahora) sólo los empezamos a ver impresos en *Inundación Castálida*³⁴.

33 El Padre Calleja habla de una loa infantil; después del año 2001, cuando se publicaron dos loas como si fueran (ambas) la loa infantil de Sor Juana, se demostró (Poot Herrera & Zugasti) que no era así. De existir, aún no ha aparecido.

34 *Inundación Castálida de la vnica poetisa, mvsa dézima. Soror Jvana Inés de la Cruz, Religiosa Professa en el Monasterio de San Gerónimo de*

Soneto al Autor.

De DONA IVANA YNES DE ASVAGE,
glorioso honor del Museo Mexicano.

Suspende Cantor Cifre el dulce acento,
mira por ti al Señor que Delfos mira
en Zampoña trocar la dulce lyra,
y hazerá Admeta pastoril concento.
Quanto canto suave, si violento
piedras movió; rindió la infernal ira,
corrido de escucharte se retira,
y al mismo Templo agravis tu instrumento.
Que aunque no llega á sus Columnas; quanto
edificó la antigua Architectura,
quando tu clara voz sus piedras toca.
Nada se vio mayor sino tu canto,
y así como le excede tu dulçura,
mientras mas le engrandesc; mas le apoca.

Soneto perfecto el de una muy joven poeta que encabezaba, además, los poemas de los doce autores que elogiaban la *Poética descripción* de Diego de Ribera. Llama la atención el nombre y sorprende el epígrafe que lo acompaña:

Ya como *Glorioso honor del Museo Mexicano*, Juana Ramírez (así se nombró a sí misma, aunque en las carmelitas aparece como Juana Inés), la futura famosa poeta ingresó a San Jerónimo. Llevaba con ella, al menos, dos poemas de su

la Imperial Ciudad de México. Que en varios metros, idiomas, y estilos, fertiliza varios assumptos: Con elegantes, svtiles, claros, ingeniosos, vtiles versos: Para enseñanza, recreo, y admiración. Dédicalos a la *Excel.ma Señora. Señora D. María Luisa Gon aga Manrique de Lara, Condesa de Paredes, Marquesa de la Laguna*, Y los saca a la luz D. Jvan Camacho Gayna, Cavallero del Orden de Santiago, Mayordomo, y Cavallerizo que fue de su Excelencia. Gobernador actual de la Ciudad del Puerto de Santa María. Con privilegio. En Madrid: Por Juan García Infanzón. Año de 1689.

autoría, uno de ellos impreso o a punto de imprimirse en el libro de Diego de Ribera, publicado solamente en la Nueva España. Alfonso Méndez Plancarte lo publicó (con pequeños cambios respecto al original) como *Extra Opera omnia* en su edición moderna de las obras de Sor Juana y lo copiaría de la *Poética descripción* de la Biblioteca Palafoxiana de la ciudad de Puebla. Transcribirlo y pasarlo a la *Lírica personal* de Sor Juana (202) por parte de Méndez Plancarte³⁵ y cotejar esta versión con la original es deleitarnos con la perfección de los sonetos de Sor Juana; estamos hablando de su primer poema publicado a principios de 1668, cuando la joven todavía no era monja pero era ya poeta:

“De Doña Juana Inés de Asbaje³⁶, glorioso honor del Mexicano Museo”, al Pbro. Br. D. Diego de Ribera, cantor de la Dedicación de la Catedral

Suspende, cantor Cisne, el dulce acento:
Mira, por ti, al Señor que Delfos mira,
en zampoña trocar la dulce lira
y hacer a Admeto pastoril concento.
Cuanto canto süave, si violento,
piedras movió, rindió la infernal ira,
corrido de escucharte se retira;
y al mismo Templo agravia tu instrumento.
Que aunque no llega a sus columnas, cuanto
edificó la antigua Arquitectura,

35 Alfonso Méndez Plancarte, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, t. I: *Lírica personal*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 307-308. Tomo el dato de esta edición de Alfonso Méndez Plancarte; las notas al soneto, en pp. 548-549. Méndez Plancarte ordenó por géneros los textos de Sor Juana y les puso número, el de este soneto, 202. En esta edición aparecen en retahíla tres sonetos como *Extra Opera omnia*: 202, 203 y 204.

36 En el original, “Asvage”.

quando tu clara voz sus piedras toca,
nada se vio mayor sino tu canto;
y así como lo excede tu dulzura,
mientras más lo agradece, más lo apoca³⁷.

Este primer poema aparece bajo la autoría de Doña Juana Inés de Asvaje. El “Doña” es muestra clara de que su autora no era aún monja profesa. ¿Cuándo lo escribiría? Al parecer, ya había pasado por el convento de las carmelitas donde su nombre aparece como “Juana Inés”³⁸. Pudo escribirlo mientras estaba allí como novicia (antes del 18 de noviembre de 1667), cuando “por motivos de salud” sale de la orden, o entre un convento y otro (entre ese 18 de noviembre del 67 y principios del 68). Queda claro que la publicación fue después de la Dedicación del templo (jueves 22 de diciembre de 1667). La hechura de los poemas de elogio a la *Poética descripción* por parte de sus autores, las censuras y pareceres, y la publicación del libro coinciden con los días en que Juana Inés estaba “entre dos conventos” (al segundo entró como Juana Ramírez y de nuevo como seglar). En otro lugar nos hemos detenido en el nombre (¿Juana? ¿Inés? ¿Juana Inés?); lo que ahora interesa es comentar que Juana Ramírez, Juana Inés de la Cruz, Juana Inés de Asuaje (de Asvage), Juana Ramírez de Asuaje o Juana Inés de la Cruz, al iniciarse como monja (novicia primero y profesa un año después) ya circulaba en los ámbitos

37 Nota de MP (*Lírica personal*, 548): “Preliminar a la ‘*Poética Descripción de la Pompa Plausible* que admiró esta nobilísima ciudad de México, en la suntuosa *Dedicación* de su hermoso, magnífico y ya acabado templo [*la Catedral Metropolitana*], celebrada jueves 22 de Dic. de 1667 años’ (Méj: Lupercio, México, 1668)”.

38 No estoy completamente segura de que el acta de bautismo de Chimalhuacán de 1648 con el nombre de Inés corresponda a la niña Juana, a quien su madre se refiere siempre como Juana, nunca como Inés.

intelectuales novohispanos, ya era poeta profesional; en la vida conventual realizó sus dos profesiones, en un juego de fuerzas sagradas y profanas, en un espacio privado donde lo público tenía injerencia, en un lugar que ella marcó, antes que con su sangre, con la pasión por el estudio, con la muestra de sus letras prodigiosas.

Ya en San Jerónimo, muy pronto escribió sus primeros villancicos que la harían visiblemente famosa en la capital de la Nueva España. Me pregunto, ¿en qué circunstancias escribía Sor Juana en aquellos días? ¿Quiénes eran sus hermanas jerónimas con las que compartía la cotidianidad conventual y qué ocurría en días “especiales” en San Jerónimo? Veamos un par de ejemplos, que podrían ser representativos de su vida en el convento, del lugar que ocupaba entre las otras monjas y cuántas y quiénes eran ellas.

Fray Payo de Rivera visita San Jerónimo

En *El convento de San Jerónimo. Vida conventual y finanzas*, María del Carmen Reyna, su autora, ofrece información sobre los “Autos de la visita que el Illmo. y reverendo arzobispo Fray Payo de Ribera, arzobispo de este arzobispado de México del consejo de su majestad hizo en el sagrado convento de San Jerónimo” en 1673³⁹. El libro informa de modo compacto sobre la economía del convento, hábitos y costumbres, lo mismo que restricciones. Hay un reglamento vigente en los días de la visita de Fray Payo. Entre otras restricciones:

39 María del Carmen Reyna, *El convento de San Jerónimo. Vida conventual y finanzas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990. El dato: AGNM. BN. Leg. 259, exp. 27.

1. Todas las religiosas del convento, profesas y novicias, tenían prohibido poner sobre sus hábitos y vestiduras cintas de colores, agujetas, dijes, ni otra cosa que no sea su hábito y rosario, cuidando de que en los escapularios que se deben poner no sobresalga el precio y curiosidad de la pobreza santa que profesan. Los hábitos no pueden dividirse. Deben ser de dos piezas, una de sayal y la otra de jubón y mangas unidas.
2. Se ordenó que no trajeran puntas en las vendas que usan en la cabeza con pretextos de enfermas, ni en las mangas de las camisas, ni acuchillen ni borden las mangas de los jubones con seda ni hilos de colores, ni de negro, ni usen de agujetas estas cintas negras ni de color en las bocamangas ni otras cosas que botones blancos.
3. Que no usen en su vestido interior sayas, faldellines, naguas de grava ni de otro color profano, ni de garniciones de hilo de plata ni listones de ningún color en los chapines⁴⁰.

El vestuario cotidiano era básico: el único “accesorio” era el rosario y el escapulario, al menos en la vida diaria de las jerónimas, fueran profesas (lo eran en su mayoría) o novicias.

En *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la Ciudad de México (1672-1675)* publicado en 2005 está la paleografía del expediente citado⁴¹.

40 *Ibid.*, p. 27 (cita a su vez el expediente de la nota anterior). Es interesante el Cuadro 4 que aparece en este libro relacionado con bienes y alhajas resguardados en la sacristía del convento; objetos de plata, seda, ropa blanca (pp. 159-161).

41 “Autos de la visita que el yllustrísimo y reverendísimo señor, maestro don fray Payo de Ribera, arzobispo de este arzobispado de México,

Veamos. El 11 de enero de 1673 el Señor Arzobispo de México, Fray Payo de Rivera, se preparaba para continuar sus visitas por los conventos femeninos de la Ciudad de México. Lo acompañaría el señor Santiago Curi Carday quien, como Secretario del Arzobispado, tomará notas de la visita. El convento que hoy miércoles visitará Fray Payo de Rivera es el de San Jerónimo, donde hace casi cinco años profesó Sor Juana Inés de la Cruz. Son los años setenta, década en la que, como religiosa, Sor Juana Inés empezaba a ser famosa por sus villancicos y lo sería aún más, ahora en el mundo conventual y en las esferas religiosas, intelectuales y sociales sobre todo de la Ciudad de México.

Con el Arzobispo de México en las llamadas “visitas secretas” que sirven para observar de cerca las disciplinas y hábitos de los conventos, según el Concilio de Trento, entramos a San Jerónimo. Se trataba de observar, en dicha visita, si se cumplían con las reglas de clausura conventual: por ejemplo, si las visitas se apegaban a los horarios del reglamento y que no hubiera exceso de visitantes; que estuviera cerrada la portería y sólo se abriera por cuestiones de negocios; que las monjas no estuvieran en las rejas conversando por tiempo indefinido; que las jóvenes (antes de ser novicias) permanecieran en el “juvenato”. Había reglas de carácter general que tenían que cumplirse estrictamente; esto es, que se cumpliera sobre todo con las reglas de clausura y, dentro del convento, con las reglas colectivas e individuales. Con la visita del

del consejo de su magestad, mi señor, hizo en el sagrado combento de San Gerónimo de esta çiudad”, en *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la Ciudad de México (1672-1675)*. Transcripción y estudio introductorio de Leticia Pérez Puente, Gabriela Oropeza Tena y Marcela Saldaña Solís. México: UNAM, 2005 (*Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM*, 15), pp. 101-127. Respecto al convento de San Jerónimo, se ofrecen estos datos: Convento de San Jerónimo, 7 de enero de 1673, 26 de marzo 1675. AGN, BN, vol. 259, exp. 27, fjs. 1-19v.

arzobispo, nos asomamos a las salas comunes: una de ellas, la de labores de costura. La enfermería sólo se abría en caso de estar enferma alguna monja, ya que su uso era muy exclusivo. Nos alejamos de las rejas, nos metemos a la sacristía, al templo, observamos los confesonarios, el comulgatorio, el coro bajo; pasamos por las oficinas, vemos cómo entra por el torno (tornera de por medio) la correspondencia, encargos, compras. Se nos restringe acercarnos a una especie de confesión individual, a escuchar preguntas que “en secreto” se les hace a las monjas. ¿Qué le preguntaría Fray Payo a Sor Juana? ¿Qué contestaría ella?

De los días de la visita arzobispal a San Jerónimo, tenemos el recuento de religiosas que allí vivían. Reproducir esta relación nos da una idea del movimiento monjil. De los *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la Ciudad de México (1672-1675)* copio la relación de nombres de las jerónimas (sólo se ofrece ese dato) y combino la información con los datos del *Libro de profesiones*, publicado por Guillermo Schmidhuber⁴². Después del nombre de cada religiosa, anoto los años que estuvieron en el convento, lo que nos da una idea del promedio de la estancia de cada una de ellas y del número de profesiones anuales. De haber alguna información que considere importante hago algún breve comentario.

Fueron los años setenta un abrir “alas de papel”. En 1676 Diego de Rivera volvió a invitar a Sor Juana para que escribiera, esta vez, en honor de Fray Payo de Ribera, arzobispo y virrey, y ella escribe “Qué importa al Pastor Sacro, que a la llama” (203). Se dice que son “De la nunca bastante alabada, armónica Fénix del indiano Parnaso, la

42 Guillermo Schmidhuber de la Mora, *De Juana de Asuaje a Juana Inés de la Cruz. El Libro de profesiones del Convento de San Jerónimo de México*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 2013.

madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesa del convento de San Jerónimo”⁴³. Desde allí, la figura de Sor Juana Inés de la Cruz empezó a llenar con sus villancicos la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México y, ese mismo año, las imprentas de la Ciudad de México empezaron a publicar sus villancicos.

Todo sucede desde San Jerónimo, en un contexto de sororidad, en una ciudad de mujeres religiosas que coinciden y comparten espacios con Sor Juana Inés de la Cruz. La relación de monjas de 1673 nos acerca al número de monjas clausuradas en ese momento. Reviso la relación de las monjas, que han estado preparando la visita de Fray Payo. ¿Quiénes y cuántas son ellas? Aquí tenemos la “Memoria de las religiosas que ay en este combento de nuestro Padre San Jerónimo” que aparece en *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la Ciudad de México...* Copio los nombres y, con base en el *Libro de profesiones del Convento de San Jerónimo de México*, añado los datos de entrada y de muerte de estas monjas (los asteriscos indican que dicha monja sobrevivió a la muerte de Sor Juana):

1. Nuestra madre priora, Catarina de San Jerónimo, 1622-1677 [el 9 de febrero de 1692, y con la aprobación del arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas, Sor Juana compró su celda]
2. Nuestra madre vicaria, Beatriz de Jesús, 1632-1697* [definidora al ingreso/profesión de Sor Juana]

43 De nuevo su soneto aparece como el primero de (ahora) ocho poemas en el libro *Defectuoso epílogo, diminuto compendio de las heroicas obras que ilustran esta nobilísima Ciudad de México: conseguidas en el feliz gobierno del ilustrísimo y excellentísimo señor maestro don fray Payo Enríquez de Ribera, por el Pbro. Diego de Ribera*. México: Viuda de Bernardo Calderón, 1676.

3. Madre María de la Encarnación, 1617-1688 [con ella comienza (más o menos) un orden cronológico, según la entrada a San Jerónimo]
4. Madre Ana de Cristo, 1617-1675
5. Madre María de San Miguel, 1618-1677 [priora al ingreso/profesión de Sor Juana].
En esta década ingresaron tres monjas a San Jerónimo; las tres conocieron a Sor Juana.
6. Madre Petronila de la Encarnación, 1623-1680 [vicaria al ingreso/profesión de Sor Juana]
7. Madre Juana de San Nicolás, 1624-1678
8. Madre Juana de San Antonio, 1628-1678
9. Madre Gerónima de la Madre de Dios, 1626-1680
10. Madre Beatris de San Yldefonso, 1626-1677 [definidora al ingreso/profesión de Sor Juana]
11. Madre Antonia de Jesús, 1627-1680
12. Madre María de San Antonio, 1628-1678
13. Madre Luisa de San Simón, 1629-1681
14. Madre Ysabel de San Cristóbal, 1629-1673
En esta década ingresaron nueve monjas [más Catarina de San Jerónimo, 1622-1677].
15. Madre Catarina de San Gregorio, 1632-1679
16. Madre Francisca de la Purificación, 1633-1675
17. Madre Melchora de Jesús, 1634-1684
18. Madre María de San Juan, 1634-1682
19. Madre Catarina de San Pedro, 1634-1686
20. Madre Margarita de San Francisco, 1634-1681
21. Madre Ysabel de San Antonio, 1635-1675
22. Madre Juana de San Yldefonso, 1635-1687
23. Madre Ana de Jesús, 1635-1693
24. Madre Andrea de la Encarnación, 1637-1696*
25. Madre Josefa de San Andrés, 1637-1681
26. Madre Josefa de la Trinidad, 1638-1682

27. Madre María Manuel [Emmanuel], 1638-1704* [66 años de monja profesa]
28. Madre Gabriela de San Gerónimo, 1639-1675
29. Madre Beatris de San Francisco [¿de San Antonio?], 1629-1681
En esta década ingresaron 15 monjas más Beatriz de Jesús, 1632-1697*.
30. Madre Gerónima de San Pedro, 1640-1676
31. Madre Ysabel de San Luis, 1640-1680 [definidora al ingreso/profesión de Sor Juana]
32. Madre Ysabel de San Juan, 1641-1684
33. Madre Juana del Santísimo Sacramento, 1641-1704*
34. Madre Juana de Santa Ynés, 1641-1704* [definidora, al ingreso/ profesión de Sor Juana]
35. Madre Clara de San Juan, 1642-1696*
36. Madre María de San Ygnacio [de San Juan Evangelista y San Ignacio], 1643-1697*
37. Madre María de San Joseph, 1643-1699*
38. Madre Marsela de San Onofre, 1643-1691
39. Madre María Bernardina de la Trinidad, 1644-1696*
40. Madre María Magdalena, 1645-1690
41. Madre Gerónima de Lasunción, 1646-1682
42. Madre Agustina de la Madre de Dios, 1646-1696*
43. Madre Teresa de San Joseph, 1646-1683
44. Madre María de San Gregorio, 1646-1691
45. Madre Margarita de San Gerónimo, 1647-1703*
46. Madre Josefa del Sacramento, 1647-1702*
47. Madre Francisca de Jesús, 1647-1675
48. Madre Josefa de San Pedro, 1648-1689
49. Madre Clara de la Encarnasio, 1648-1688
50. Madre Ana de San Joseph, 1648-1694
En esta década ingresaron 21 monjas.

51. Madre María de San Francisco, 1651-1676
52. Madre Casilda de San Martín, 1651-1691
53. Madre Gerónima de Santa Sesilia, 1662-1694
54. Madre María de San Ysidro, 1653-1714*
55. Madre Ynés María de San Nicolás, 1653-1679
56. Madre Catarina de San Cristóbal, 1653-1673
57. Madre Juana de la Natibidad, 1653-1706*
58. Madre María de San Pedro, 1654-1697*
59. Madre Josefa de San Gregorio, 1656-1703*
60. Madre Vrsula de las Birgines, 1657-1694
61. Madre Antonia de San Francisco, 1658-1696*
62. Madre Mariana de San Pedro, 1659-1691

En esta década ingresaron 12 monjas.

63. Madre Ana de San Gerónimo, 1660-1691
 64. Madre Antonia de San Jasinto, 1660-1695 [muere en enero; tres meses antes de SJ]
 65. Madre Gregoria de San Antonio, 1661-1688
 66. Madre Francisca de San Andrés, 1662-1689
 67. Madre María de la Anunciación, 1662-1682
 68. Madre Lugarda [Teresa] de San Francisco, 1664-1692
 69. Madre María de San Diego, 1664-1692
 70. Madre Luisa del Espíritu Santo, 1664-1700*
 71. Madre María de San Gerónimo, 1665-1700*
 72. Madre Margarita de San Lorenzo, 1667-1697*
 73. Madre María de San Simón, 1668-1701*
 74. Madre Micaela de San Ildefonso, 1668-1712*
 75. Madre Juana de San Joseph, 1668-1705*
 76. Madre Agustina del Sacramento, 1669-1695 [profesa poco antes de Sor Juana y muere poco antes que ella]
 77. Madre María de la Concepción, 1669-1713*
 78. Madre Juana de la Crus [Juana Inés de la Cruz], 1669-1695
- En esta década ingresaron 16 monjas más una: Soror María de Cristo, lega, 1667-1701*

Las que sigen son jóbenes

79. Soror Catalina de San Martín [profesó en 1671-1700*]

80. Soror Ana de Santo Domingo [profesó en 1672-1693]

81. Soror Lusía de San Joseph [profesó en 1672-1715*]

82. Soror María de Cristo, lega [velo blanco, 1667; velo negro, 1680-1701*]

Nobisias

83. Soror Mariana de San Antonio [profesó en 1675-1715*]

84. Soror María de Santa Teresa [profesó en marzo de 1673-1713*]

85. Soror Francisca de San Gerónimo [profesó en mayo de 1673-1677*]

– Una esclava llamada Isabel de Savala.

...

[Firmado] Catalina de San Gerónimo, priora

[Firmado] Juana del Santísimo Sacramento, sachristana mayor

En enero de 1673 en el convento de San Jerónimo había un total de 78 monjas profesas, cuatro jóvenes (entre ellas, una lega) y tres novicias. Aparece el nombre de “una esclava” (¿no habría otras?). Llama la atención que en esta relación Sor Juana Inés de la Cruz sea la última de las monjas profesas. Sería un imán para las novicias y las jóvenes, una embajadora para el convento.

Años setenta: entre la pared y la fama

Ese mismo año de 1673, y siendo arzobispo Fray Payo de Rivera, llegó a México Pedro Núñez de Colón de Portugal, quien fue virrey de la Nueva España del 8 al 13 de diciembre, día en que murió. Sor Juana compuso un tríptico funeral de sonetos precisamente “A la muerte del exce-

lentísimo señor duque de Veragua”. Desde su clausura en San Jerónimo, se enteraba de las noticias del siglo y una de estas noticias fue el beneficio que recibió la ciudad de México por parte del brevísimo virreinato respecto a las obras de desagüe y en “dar alguna disposición para abaratar el cacao y maíz y aliviar la suerte de los Indios”⁴⁴. Aunque había renunciado a la publicidad del siglo y su vida se desarrollaba intramuros del convento de San Jerónimo, desde donde conciliaba su vida religiosa, sus estudios y escritura con sus ocupaciones administrativas que iban en aumento, Sor Juana siempre estuvo atenta a los sucesos de afuera y participó muy activamente en muchos de ellos fueran de carácter político, económico, intelectual y también social, sin distanciarse nunca de su familia biológica ni de la religiosa. Siempre estuvo allí

Ya en el convento, muy pronto se multiplicaron sus escritos, en parte porque se los solicitaban (escritos por encargo) y por responder también a situaciones circunstanciales; al mismo tiempo, estudiaba entre el barullo del convento y el (así lo dijo) “sosegado silencio de mis libros”, observaba su colección de objetos, anotaba en los volúmenes de su amplísima y variada biblioteca y dialogaba con quienes llegaban a visitarla a San Jerónimo. Varias (¡muchas!) actividades la tenían muy ocupada y su mente tan poética como matemática le permitía sintetizar, economizar en todo el sentido de la palabra, combinar sus actividades, “echar versos al aire”. Un ejemplo: en esos días entre 1673 y 1674 con un romance “Píde, con discreta piedad, al señor arzobispo de México, el sacramento de la confirmación” (MP: 11): “Sacudidme un bofetón/ de esos

44 Véase nota de Méndez Plancarte en *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, t. I *Lírica personal*, p. 541.

sagrados armiños, / que me resuene en el alma/ la gracia de su sonido. / Dadme por un solo Dios/ el sacramento que os pido, / y si no queréis por solo/ dádmelo por uno y trino”. Méndez Plancarte informa: “El 13 de marzo de 1674 la confirmó (con otras monjas) D. Martín de Espinosa. Su padrino de confirmación fue el Bachiller Miguel de Perea Quintanilla”⁴⁵, como ella, uno de los elogiadores de la *Poética descripción* de 1668. Habían pasado cinco años de la profesión de Sor Juana como monja jerónima y ahora recibía el sacramento de la confirmación.

Mes y medio después de “confirmada”, se sentó a escribir tres sonetos por el fallecimiento de Leonor Carreto, marquesa de Mancera, ex virreina de México quien murió en Tepeaca, Puebla, cuando iba de regreso a España. Uno de esos sonetos fue “Mueran contigo, Laura, pues moriste” (MP: 189). ¿No le había escrito otro soneto en que le hacía saber de una enfermedad vivida en carne propia? Sí, y fue “En la vida que siempre tuya fue” (MP: 186). Pero ese mes de abril de 1674 la ex virreina de México había muerto. Sor Juana empezaba a vivir los duelos en el convento, lugar donde se procesaba la resignación, el dolor y la ausencia. Las exequias de la (ex) virreina fueron el 28 de abril de 1674 en la ciudad de México. En el convento de San Jerónimo, Sor Juana resentiría profundamente esa ausencia, y con los años, vendrían otras: la de su madre, la de una de sus hermanas, y muchas más de sus hermanas religiosas. A su muerte en 1695, cinco monjas la antecedieron y una más murió días después.

Por ahora pasaban los años setenta, una primera época de “alas de papel” sobre todo de carácter religioso. En 1676 Die-

45 Méndez Plancarte de las *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, t. 1 *Lírica personal*, nota de pp. 79-80.

go de Ribera, como hemos visto, la vuelve a invitar a escribir; esta vez, sobre Fray Payo de Ribera, arzobispo y virrey, y ella escribe “Qué importa al Pastor Sacro, que a la llama” (MP: 203). Se dice que son “De la nunca bastamente alabada, armónica Fénix del indiano Parnaso, la madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesa del convento de San Jerónimo”. Con su nombre, el nombre del convento, que era igual a otros pero único por ser el centro de una obra que brillaba más allá de San Jerónimo y que brillaría más allá de México y de su siglo. Ese año de 1676, las imprentas de la Ciudad de México empezaron a publicar sus villancicos. Desde el convento, la figura de Sor Juana Inés de la Cruz llenaba con la letra de éstos (y la música que los acompañaba) la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México. Después, sería la catedral de Puebla y la de Oaxaca.

Primeros años de sus villancicos (creados todos en San Jerónimo)

De 1676 son sus Villancicos a la Asunción, “que se cantaron en la Santa Iglesia Metropolitana de Méjico en honor de María Santísima Madre de Dios, en su Asunción Triunfante, año de 1676, en que se imprimieron”. Sin el nombre de su autora, ese mismo año se publicaron como edición aislada⁴⁶. Cuando “Prosigue la Introducción”, se anuncia que empieza un villancico:

Los Mejicanos alegres
también a su usanza salen,

46 De la edición aislada (Méjico: Viuda de Bdo. Calderón, 1676) pasó a *Inundación Castálida*. Madrid, 1689, p. 259. Alfonso Méndez Plancarte, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, t. II. *Villancicos y letras sacras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

que en quien campa la lealtad
bien es que el aplauso campe;
y con las cláusulas tiernas
del Mejicano lenguaje,
en un tocotín sonoro
dicen con voces süaves... (MP: 217).

Y el villancico completo es en lengua originaria mexicana: en náhuatl, ecos de la infancia de Sor Juana en San Miguel Nepantla, en Panoayan. Del mismo año son los “Villancicos que se cantaron en la S.I. Metropolitana de Méjico en los maitines de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, año de 1676, en que se imprimieron” (MP: 225; también por la viuda de Calderón). De nuevo se publican sin autoría, pero una nota manuscrita anota: “Los compuso la Me. Ju^a. Inés de la Cruz, religa. de S. Gerónimo de Mex^o”. La Concepción de María fue voto permanente en Sor Juana, voto que se formalizó en 1686 en San Jerónimo; a partir de ese juramento colectivo, el voto se integró a los otros con los que las monjas profesaban. Sor Juana lo integró años después en la ratificación de su profesión monjil.

A los dos juegos de villancicos —¡dos en un solo año!— le siguieron casi de inmediato sus *Villancicos de San Pedro Nolasco* (MP: 233; 31 de enero de 1677). La autoría se anota con letra manuscrita: “De la M. Juana Inés de la Cruz”; al mismo tiempo, se observan anotaciones y correcciones de su autora. Si la *Poética descripción* pertenece a la Biblioteca Palafoxiana de Puebla, estos villancicos están en la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey (Colección Salvador Ugarte). Con los villancicos de Sor Juana, el convento de San Jerónimo extendía y fortalecía su presencia en la capital de la Nueva España. Su sola presencia en San Jerónimo otorgaba a este convento un espacio de interés especial

y de prestigio. Los villancicos eran para la colectividad y salían de una monja –de La monja– de San Jerónimo. No sabemos de un caso igual, al menos en México.

El despliegue de su genio fue tan colectivo como extraordinario con el majestuoso *Neptuno Alegórico* del 30 de noviembre de 1680, impreso de inmediato en la misma ciudad de México. Hasta ese momento, los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz solamente se habían impreso en casa y sería así hasta 1689 con la publicación en Madrid de *Inundación Castálida*. Lo publicado en México tenía una característica especial: los escritos eran para la colectividad, para un público interesado y partícipe de los acontecimientos del día, sobre todo relacionados con ceremonias religiosas. La vida conventual en San Jerónimo seguía más o menos con el mismo ritmo, mientras Sor Juana iba ampliando su fama y su prestigio de escritora con una recepción cada vez más amplia. Se iba gestando (sin ella proponérselo) la publicación de un “caudal” de poemas humanos que, en combinación con los religiosos, aparecerían en Madrid en 1689. La idea de esta publicación fue de María Luisa Manrique de Lara, esposa de Tomás de la Cerda, marqués de la Laguna, virrey de la Nueva España (1680-1686). Para “divertir sus tristezas”, la virreina visitaba frecuentemente a la jerónima en el convento donde, en medio de sus circunstancias conventuales, Juana Inés cumplía en primer lugar con sus ocupaciones religiosas, sus tareas administrativas; seguía estudiando, leyendo y escribiendo, sosteniendo correspondencia permanente con los de fuera, participando en certámenes, publicaciones colectivas, llevando las cuentas conventuales y las personales también, en contacto con el mundo inmediato y lejano, alerta a los acontecimientos, a su contexto inmediato. Si bien era distinta debido a su genio y notabilidad, su comportamiento entre sus

hermanas fue de igual a igual y se comportó como todas ellas cumpliendo con la regla aun siendo ella la excepción.

Un suceso interno al convento al mismo tiempo que trascendental me interesa destacar aquí: la formalización del *Voto y juramento de la Inmaculada Concepción en el convento de San Jerónimo de la Ciudad de México*. Con un estudio preliminar de Manuel Ramos Medina se publica en 2011⁴⁷. Entre varios documentos, que se transcriben está la “Forma del Voto”:

Que la Sagrada Comunidad de Sras. Religiosas del Convento de Sta. Paula y Expectación de Nuestra Señora del Orden de Nuestro padre San Gerónimo de esta capital, hizo el día 18 de Diciembre del año de 1686.

De creer y defender que **María Santísima** fue concebida sin la culpa original (p.47).

El escrito que se refiere al voto comunitario por el

AVEMARÍA SIN PECADO CONCEBIDA
EL SANTÍSIMO SACRAMENTO,

que concluye con “así lo voto juro y afirmo prometo y ratifico en este Sagrado Coro de dicho convento a diez y ocho de Diciembre del año de mil seiscientos ochenta y seis”, lo firma *Juana del Santísimo Sacramento*. Entre su firma y las de las monjas reunidas en esta ceremonia, se dice:

Estuvo a este acto congregada solemnemente toda nuestra comunidad en el Coro Bajo habiendo este día comulgado y preparándose con oración para alcanzar la gracia del Señor

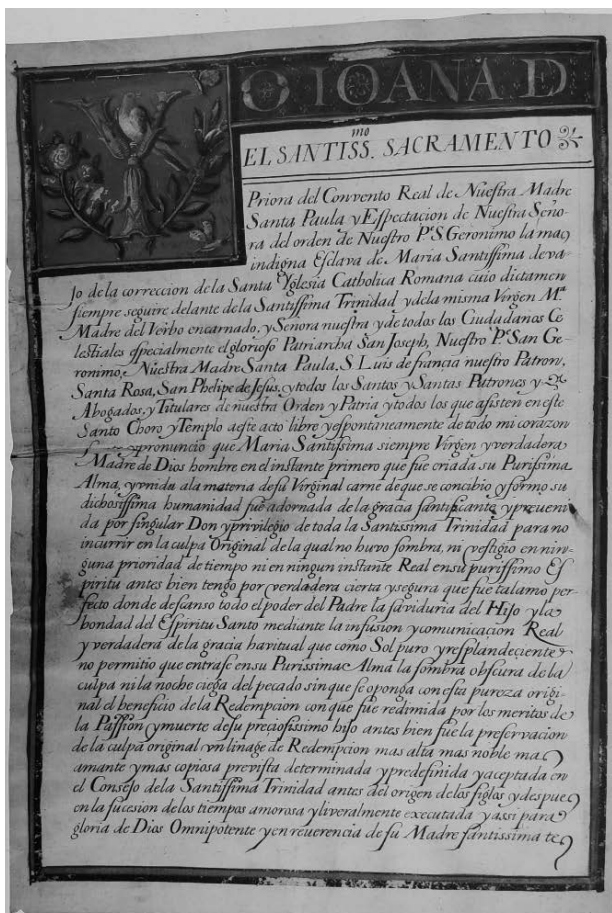
47 México: Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 2011. Transcripción Fondo CXIV-3. Oficios, 12 fojas, Convento de la Orden de San Gerónimo. Voto de las religiosas del convento de San Jerónimo, México.

y beneplácito de su Santísima madre y de rodillas puestas todas las religiosas después que acabó Nuestra Madre Priora haciendo el mismo voto y juramento con las palabras siguientes y lo firmaron todas de su nombre puestas las manos sobre los cuatro evangelios y en manos del sacerdote con licencia del Prelado en la Carátula.

Este mismo voto y juramento hacemos de afirmar defender y sustentar que la Madre de Dios y señora nuestra fue concebida sin mancha de pecado original y juntamente redimida por los méritos de la Pasión y muerte de su Preciosísimo Hijo todas las Religiosas que somos presentes en este Santo Coro el mismo día mes y año de seiscientos ochenta y seis (p. 48).

Ese día todas las monjas están reunidas y al pie del voto aparecen sus firmas. Las rúbricas se anotan en tres columnas. No aparece ya el nombre de la superiora de San Jerónimo, quien ya había firmado arriba: *Juana del Santísimo Sacramento, priora*. En la primera página ponen su rúbrica 17 monjas (van 18 ya con la de la superiora). Al reverso, 69. Un total de 87. La firma de Sor Juana no se destaca especialmente. Su firma es la número 63 y ella, “una monja entre otras”; sin embargo, sus trazos son inconfundibles. Dichas monjas de ese día 18 de diciembre de 1686 son (Véase pp. 152-153):

¿Cuál o cuáles de “sus amadas hermanas” estarían más cerca de Juana Inés de la Cruz? Si Sor Juana tenía una función importante en la escritura de esos documentos, en el voto de ese día, no era notorio que así fuera. Fue discreta, ocupó un lugar en la fila de las monjas y esperó su turno para jurar por la Concepción, figura e imagen presente siempre en ella desde sus villancicos de 1676. Habían pasado diez años de su inicial presencia “virtual” con sus dos juegos de villancicos de aquel año y habían pasado seis de su *Neptuno Alegórico* fuera de la Catedral de la Ciudad de México,



y ahora, respetando autoridades, guardaba su sitio entre 87 monjas que, como ella, comprometían el futuro de su comunidad con un quinto voto, el de su amor a la Concepción de la Virgen. Con este juramento colectivo, formalizado y ava-

Clara de la Encarnación, vicaria	María de San Ignacio	María Ana de San Pedro
María de la Encarnación	Ana de San Jerónimo	Antonia de San Jacinto
Juana de San Ildefonso	Josefa del Sacramento	Juana de Santa Inés
Beatriz de Jesús	Casilda de San Martín	Clara de San Jesús
María Bernarda de la San- tísima Trinidad		Jerónima de Santa Cecilia
Margarita de San Jeróni- mo		Andrea de la Encarnación
María Magdalena		[17]
-----	-----	-----
Ana de Jesús	Paula de San Rafael	Juana Inés de la Cruz
María Manuela	Josefa María de San Juan	Luisa del Espíritu Santo
Manuela de San José	Josefa de la Concepción	Úrsula de las Vírgenes
María de San Pedro	Francisca de Santa Rosa	Isabel María de San José
Juana de la Natividad	Ana de San José	María de la Anunciación
Catalina de San Pedro	Gregoria de San Antonio	Catalina de San José
María Isabel de San Juan	María de San Simón	Margarita de San José
Petra de San José	Catalina de San Agustín	Agustina de la Madre de Dios
Petra de San Ildefonso	Lola del Sacramento	María de Santa Rosa
Juana de San José	Isabel de San Nicolás	Juana de San Joseph
María de San Jerónimo	Catalina de San Jerónimo	María de San Antonio
Teresa de San Juan	Josefa de la Encarnación	María de la Anunciación
María de la Concepción	Josefa de San Pedro	Antonia de San Francisco
Micaela de San Ildefonso	Mariana de San Pedro	María de San Nicolás
Catalina de San Antonio	Lugarda de San Francisco	María de Cristo
María de San Diego	Francisca de Santa Teresa	María de Santa Teresa de Jesús
Agustina del Santísimo	Francisca de San José	María de la Concepción
Lucía de San José	Ángela del Sacramento	María de San Gregorio

Josefa de San Gregorio	Joaquina de la Encarnación	María Clara de San Francisco
María Nicolasa de San Juan	Juana de San Gabriel	Ana de Santo Domingo
Antonia Rosa de San Diego	Francisca de San Andrés	María de Guadalupe
[21]	Isabel de la Encarnación	Margarita Luisa de San Francisco
Juana de San Gerónimo		Josefa Francisca de San Martín
Margarita de San Lorenzo		María Magdalena de Santa Rosa
[24]		[24]

Jerónimo su petición: la de –y lo firman– “el que toda nuestra comunidad con todas las religiosas del presente y porvenir voten y juren solemnemente, su Concepción Inmaculada [la de la reina de los Ángeles] sin mancha de pecado original en el primer instante de su ser y para que este acto sea con toda la debida solemnidad y sean obligadas nuestras sucesoras hacer dicho voto en el día de sus profesiones solemnemente y que esto sea para siempre...” (p. 50). Aparecen las rúbricas de Juana del Santísimo Sacramento, Priora; Clara de la Encarnación, vicaria; María de San Ignacio, Margarita de San Jerónimo, Ana de San Jerónimo, Casilda de San Martín.

La firma de Juana Inés de la Cruz no se destaca particularmente, lo que indica que su actuación en el convento es como las del resto de las religiosas. Por supuesto que no es así, sin embargo, su proceder queda testimoniado de esta manera. La memoria de firmas, después de las de la priora y la vicaria, no muestran una jerarquía específica. Entre las 87 firmas (86 más la de la priora; las dos primeras sí ocupan un lugar debido al cargo de superioridad de funciones), aparece la de Sor Juana, que ocupa la posición número 63 (pon-

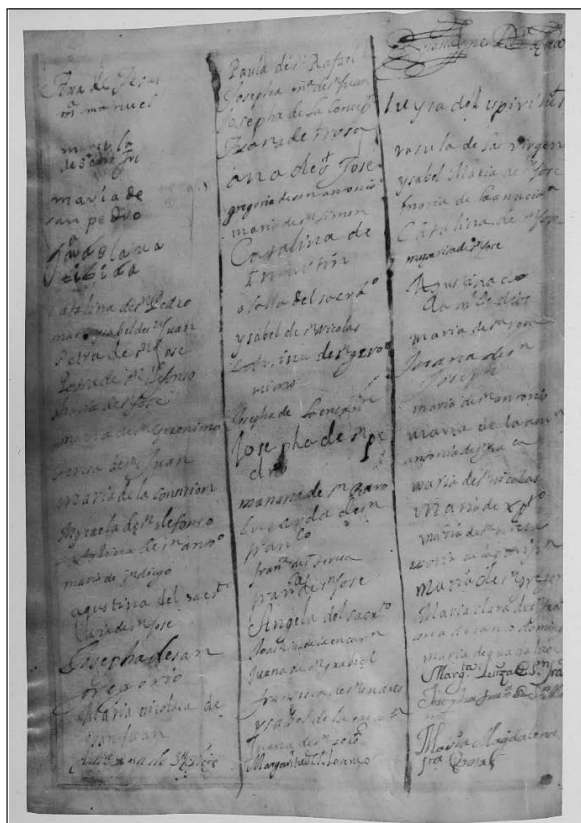
go la numeración). Dice Manuel Ramos Medina: “Llama la atención que la firma de Sor Juana se encuentra sin ninguna distinción entre las rúbricas de las ochenta y seis monjas [87 contando la de la priora]. De ninguna manera tomaba un papel protagónico frente a sus hermanas de comunidad, sino que se mostraba humilde y partidaria de la igualdad, a pesar de la fama que para esos días ya poseía” (pp. 18-19). Sor Juana se comportó siempre de acuerdo con las circunstancias y “naturalmente” asumía la función que correspondía: monja entre las monjas, poeta entre los poetas.

Es emocionante localizar su firma e imaginar que ella está allí presente en una ceremonia de gran importancia donde se hace un juramento que va a cambiar el modo de profesar en San Jerónimo. Años después, Sor Juana ratificará sus votos incorporando el Voto de la Inmaculada Concepción, “en mayor devoción de este Sagrado Misterio de la Concepción. Así lo voto, lo juro, afirmo, prometo y ratifico en diez y siete de febrero de mil seiscientos y noventa y cuatro años. Juana Inés de la Cruz” (MP: 408). Cinco verbos fortalecieron su juramento, a 25 años de su profesión del 24 de febrero de 1669.

Si ese 18 de diciembre de 1686 había 87 monjas profesas, número similar a enero de 1673, ha habido cambios desde aquel domingo 24 de febrero, el día de la profesión de Sor Juana Inés de la Cruz.

Monjas de San Jerónimo (en época de Sor Juana):

Si la memoria de nombres de 1673 nos dio una idea del número de monjas que año con año iban profesando en San Jerónimo y la relación de 1686 nos mantuvo informados de las monjas “en activo” en dicho convento, de la información del *Libro de profesiones* de éste (con las anotaciones de Gui-



llermo Schmidhuber) se puede obtener el número de “altas y de bajas” de cada año. Del índice de muertes se puede comprobar que hubo (aunque pocos) años de muertes “colectivas”. Uno de esos años fue 1695, año de la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz; otro año fue el de 1691, ¿sería por las mismas razones? ¿y cuáles serían éstas? De este libro saco y organizo la relación de nombres de monjas que convivieron

con Sor Juana Inés de la Cruz y compartieron de manera colectiva e individual las circunstancias del convento.

Relación de monjas en la época de Sor Juana, señalando ahora el año de su muerte:

Años [de su profesión a su muerte]:

1667

171. Gertrudis de San José, 1635-1667/69 [fue en 1667; Sor Juana no estaba aún en SJ]

1668

166. Antonia de Jesús María, 1634-1668 [4 de oct/ Sor Juana, novicia en San Jerónimo]

Muere una monja.

1669

220. Antonia de San Pedro, 1651-1669

92. Catalina de San Juan, 1608-1669

Mueren dos monjas. Ese año profesa Sor Juana en San Jerónimo.

1670

141. Antonia de San Jerónimo, 1626-1670

159. Ynés de San José, 1632-1670

176. Tomasa de Jesús, 1638-1670

181. Francisca de San José, 1639-1670

Mueren cuatro monjas.

1671

105. Juana de San Agustín, 1614-25 de enero de 1671

106. Ana de San Agustín, 1614-2 de diciembre de 1671

Mueren dos monjas.

1673

150. Ysabel de San Cristóbal, 1629-1673

226. Catarina de San Cristóbal, 1653-1673

Mueren dos monjas.

1675

212. Francisca de Jesús, 1647-1675

113. Ana de Cristo, 1617-1675
160. Francisca de la Purificación, 1633-1675
168. Ysabel de San Antonio, 1635-1675
180. Gabriela de San Jerónimo, 1639-1675
Mueren cinco monjas.

1676

182. Jerónima de San Pedro, 1640-1676
218. María de San Francisco, 1651-1676
Mueren dos monjas.

1677

256. Francisca de San Jerónimo, 1673-1677
*115. María de San Miguel, 1618-1677 [priora]
*128. Catarina de San Jerónimo, 1622-1677 [celda]
137. Beatriz de San Ildefonso, 1626-1677
Mueren cuatro monjas.

1678

130. Juana de San Nicolás, 1624-1678
148. María de San Antonio, 1628-1678
Mueren dos monjas.
[ese año de 1678 entró a San Jerónimo Sor María de la
Asunción (268), hija de Juan Cavallero y de Ysabel Ramírez,
prima de Sor Juana]

1679

157. Catalina de San Gregorio, 1632-1679
225. Ynés de San Nicolás, 1653-1679
Mueren dos monjas.

1680

129. Petronila de la Encarnación, 1623-1680
136. Jerónima de la Madre de Dios, 1626-1680
143. Antonia de Jesús, 1627-1680
183. Ysabel de San Luis, 1640-1680
Mueren cuatro monjas.

1681

165. Margarita de San Francisco, 1634-1681
175. Josefa de San Andrés, 1637-1681
149. Luisa de San Simón, 1629-1681
152. Beatriz de San Francisco, ¿de San Antonio? 1629-1681
Mueren cuatro monjas.

1682

163. María de San Juan, 1634-1682
177. Josefa de la Trinidad, 1638-1682
204. Jerónima de la Asunción, 1646-1682
239. María de la Anunciación, 1662-1682
Mueren cuatro monjas.

1683

206. Teresa de San José, 1646-1683
266. Antonia de San José, 1677-1683
135. Juana de San Antonio, 1625-1683
Mueren tres monjas.

1684

162. Melchora de Jesús, 1634-1684
184. Ysabel de San Juan, 1641-1684
Mueren dos monjas.

1685

264. Juana de los Ángeles, 1677-1685
Muere una monja.

1686

164. Catarina de San Pedro, 1634-1686
Muere una monja.

1687

169. Juana de San Ildefonso, 1635-1687
Muere una monja.

1688

112. María de la Encarnación, 1617-1688
215. Clara de la Encarnación, 1648-1688
236. Gregoria de San Antonio, 1661-1688

Mueren tres monjas

[ese año de 1688 profesó Sor Margarita de San Miguel (292); primera religiosa en profesar con el voto de la Concepción, formalizado en San Jerónimo en 1686]

1689

238. Francisca de San Andrés, 1662-1689

214. Josefa de San Pedro y Santa Águeda, 1648-1689

Mueren dos monjas.

1690

202. María Magdalena, 1645-1690

Muere una monja.

1691

234. Ana de San Jerónimo, 1º de enero de 1660-24 de abril de 1691

270. Ysabel de la Encarnación, 30 de octubre de 1679-2 de mayo de 1691

195. Marcela de San Onofre, 10 de diciembre de 1643-2 de mayo de 1691

219. Casilda de San Martín, 7 de junio de 1651-10 de mayo de 1691

283. Josefa Teresa de la Encarnación, 8 de octubre de 1684-12 de mayo de 1691

207. María de San Gregorio, 11 de junio de 1646-28 de mayo de 1691

233. Mariana de San Pedro, 21 de diciembre de 1659-23 de septiembre de 1691

275. Catarina Manuela de San Jerónimo, 26 de octubre de 1681-16 de diciembre de 1691

¡Mueren ocho monjas! En el mes de abril muere una monja; en mayo, cinco (dos de ellas, el mismo día); en septiembre, una; en diciembre, una).

1692

240. Luarda Teresa de San Francisco, 1664-1692

241. María de San Diego, 1664-1692

Mueren dos monjas.

1693

253. Ana de Santo Domingo, 1672-1693

170. Ana de Jesús, 1635-1693

Mueren dos monjas.

1694

217. Ana de San José, 1648-1694

222. Jerónima de Santa Cecilia, 1662-1694

231. Úrsula de las Vírgenes, 1657-1694

Mueren tres monjas.

1695

235. Antonia de San Jacinto, 25 de agosto de 1660-10 de enero de 1695

249. Agustina Juana del Santísimo Sacramento, 29 de enero de 1669-18 de feb de 1695

314. María Teresa de San Bernardo, 21 de febrero de 1694-19 de febrero de 1695 [1 año]

278. Ángela del Santísimo Sacramento, 8 de julio de 1683-20 de marzo de 1695

263. Josefa de San Juan, 26 de julio de 1677-1º de abril de 1695

251. Juana Ynés de la Cruz, 24 de febrero de 1669-17 de abril de 1695

282. Teresa de la Purificación, 7 de julio de 1684-30 de abril de 1695 [murió 13 días después]

¡Mueren siete monjas! En el mes de enero murieron dos monjas; en febrero, una (a casi un año de su profesión); en marzo murió una monja; en abril, tres monjas. Sor Juana Inés de la Cruz, una de ellas y la penúltima en morir ese año.

Las siguientes monjas conocieron a Sor Juana y murieron después de ella; algunas profesaron antes que ella y otras después.

1696

174. Andrea de la Encarnación, 1637-1696

187. Clara de San Juan, 1642-1696
197. María Bernardina de la Trinidad, 1644-1696
205. Agustina de la Madre de Dios, 1646-1696
232. Antonia de San Francisco, 1658-1696
Murieron cinco monjas.

1697

158. Beatriz de Jesús, 1632-1697
190. María de San Juan Evangelista, 1643-1697
228. María de San Pedro, 1654-1697
245. Margarita de San Lorenzo, 1667-1697
Murieron cuatro monjas.

1699

191. María de San José, 1643-1699
Murió una monja.

1700

242. Luisa del Espíritu, 1664-1700
243. María de San Jerónimo, 1665-1700
Catarina de San Martín, 1671-1700
Murieron dos monjas.

1701

186. Juana de Santa Ynés, 1641-1701
244. María de Cristo, 1667-1701
246. María de Simón, 1668-1701
Murieron tres monjas.

1702

211. Josefa del Santísimo Sacramento, 1647-1702
267. Nicolasa de San Juan, 1677-1702
Murieron dos monjas.

1703

210. Margarita de San Jerónimo, 1647-1703
229. Josefa de San Gregorio, 1656-1703
Murieron dos monjas.

1704

178. María Emmanuel, 1638-1704.
1641. Juana del Santísimo Sacramento, 1641-1704
Murieron dos monjas.
1705
248. Juana de San José, 1668-1705. Profesó antes que Sor Juana.
Murió una monja.
1706
227. Juana de la Natividad, 1653-1706
Murió una monja.
1707
300. Ysabel de San Francisco, 1690-1707
Murió una monja.
1708
308. Rosa de San Jerónimo, 1693-1708
Murió una monja.
1709
261. Teresa Olaya del Sacramento, 1676-1709
269. Francisca de Santa Teresa, 1679-1709
277. María de Guadalupe, 1683-1709
Murieron tres monjas.
1711
284. Juana Manuela de San Gabriel, 1684-1711
Murió una monja.
1712
247. Micaela de San Ildefonso, 1668-1712
Murió una monja.
1713
250. María de la Concepción, 1669-1713. Profesó el mismo año que Sor Juana.
255. María de Santa Teresa, 1673-1713
257. Rosa del Sacramento, 1675-1713
Murieron tres monjas.

1714

224. María de San Isidro, 1653-1714

272. Ysabel María de San Nicolás, 1681-1714

Murieron dos monjas.

1715

254. Lucía de San José, 1672-1715

259. Mariana de San Antonio, 1675-1715

268. María de la Asunción, 1678-1715

312. Juana de San Luis, 1693-1715

Murieron cuatro monjas.

1717

276. Juana de San Jerónimo, 1681-1717

286. María de Santa Paula, 1685-1717

Murieron dos monjas.

1719

258. Josefa María de la Concepción, 1675-1719

260. María Ysabel de San Juan, 1675-1719

285. Petronila de San José, 1685-1719

296. Petronila de San Ildefonso, 1689-1719

Murieron cuatro monjas.

1722

287. Juana de Santa Rosa, 1685-1722

Murió una monja.

292. Margarita de San Miguel, 1688-1722

Murió una monja.

1723

316. Catarina del Sacramento, 1694-1723

Murió una monja.

1724

294. Micaela Rosa de San José, 1688-1724

Murió una monja.

1725

293. Ysabel María de San José, 1688-1725

298. Catarina de Cristo, 1689-1725

Murieron dos monjas.

1727

Mariana de San José, 1687-1727.

Murió una monja.

1728

274. María de San Antonio, 1681-1728

Murió una monja.

1729

271. Clara de San Francisco, 1680-1729

Murió una monja.

1730

290. María de la Encarnación, 1686-1730

309. María Margarita de San José, 1693-1730

Murieron dos monjas.

1731

279. Joaquina de la Encarnación, 1683-1731

Murió una monja.

1734

302. Antonia de San Diego, 1691-1734

Murió una monja.

1735

280. Francisca Antonia de San José, 1684-1735

Murió una monja.

1736

273. Francisca de San Nicolás, 1681-1736.

313. María Teresa de San Ignacio, 1693-1736

Murieron dos monjas.

1737

265. Catarina de San Antonio, 1677-1737

Murió una monja.

1738

295 María Gertrudis de Santa Eustoquio, 1689-1738
Murió una monja.

1739

262. Teresa de San Juan, 1676-1739
301. María Javiera de Jesús, 1690-1739
311. Cayetana de San Diego, 1693-1739
Murieron tres monjas.

1740

281. Nunfia María de San José, 1684-1740
306. María Manuela de San José, 1692-1740
Murieron dos monjas.

1741

299. Sabina Rosa de Jesús, 1690-1741
Murió una monja.

1744

304. Gertrudis de la Encarnación, 1691-1744
Murió una monja.

1745

297. María de San José, 1689-1745
Murió una monja.

1746

303. Teresa de San José, 1691-1746
307. Juana de San Antonio, 1693-1746
310. Teresa de Jesús, 1693-1746
Murieron tres monjas (dos de ellas ingresaron el mismo año).

1748

288. Margarita de San José, 1686-1748
Murió una monja.

1749

289. Catarina de San José, 1686-1749

305. Rosa María de San Nicolás, 1691-1749
Murieron dos monjas.

1760

1694. María Bernabela del Sacramento, 1694-1760.

Murió una monja. Casi 65 años después de haber muerto Sor Juana, aún vivía una monja que la había conocido.

El Libro de profesiones de San Jerónimo contiene una página particular: el acta de profesión de Sor Juana Inés de la Cruz, unos apuntes suyos y una especie de epitafio.

Las religiosas inscritas en el *Libro de profesiones* y que estuvieron en los años comprendidos entre 1669 (incluso 1668, cuando Juana Ramírez se hizo novicia) y 1695 habrán vivido con la experiencia, el recuerdo y la gloria de haber conocido a la poeta de San Jerónimo. Sor Juana se refirió a ellas como “mis amadas hermanas” y ellas fueron testigos de su creación excepcional y de sus tareas cotidianas compartidas entre todas. El convento guarda el aura de Sor Juana Inés, y quienes visitan el lugar preguntan por su celda, se imaginan sus pasos, sus huellas. La mejor de todas: su obra, la de una autora que en vida fue Décima Musa y que sigue viva, que al fin y al cabo es Ave Fénix: Sor Juana Inés de la Cruz, personaje extraordinario de la historia.

Bibliografía citada

Cruz, Salvador, *Juana de Asuaje — o de Asuage. El nombre verdadero de Sor Juana*. Con un facsímil del impreso donde Sor Juana publicó su primer poema. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Biblioteca José María Lafragua, 1995

De la Cruz, Sor Juana Inés. *Invndación Castálida de la vnica poetisa, mvsa décima. Soror Jvana Inés de la Cruz, Reli-*

giosa Professa en el Monasterio de San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México. Que en varios metros, idiomas, y estilos, fertiliza varios assumptos: Con elegantes, sutiles, claros, ingeniosos, vtiles versos: Para enseñanza, recreo, y admiración. Dedícalos a la Excel.ma Señora. Señora D. María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, Condesa de Paredes, Marquesa de la Laguna, Y los saca a la luz D. Jvan Camacho Gayna, Cavallero del Orden de Santiago, Mayordomo, y Cavallerizo que fue de su Excelencia. Governador actual de la Ciudad del Puerto de Santa María. Con privilegio. Madrid: Por Juan García Infanzón, 1689.

De la Cruz, Sor Juana Inés. *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Philotea de la Cruz, en Fama y obras pósthumas del Fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el Convento de San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México.* Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700. Edición facsimilar México: UNAM, 1995.

Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz t.I: Lírica personal, ed. Alfonso Méndez Plancarte, México-Buenos Aires, 1951.

Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz, t. II. Villancicos y letras sacras, ed. Alfonso Méndez Plancarte, México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

De Ribera, Diego. *Defectuoso epílogo, diminuto compendio de las heroicas obras que ilustran esta nobilísima Ciudad de México: conseguidas en el feliz gobierno del ilustrísimo y excellentísimo señor maestro don fray Payo Enríquez de Ribera, por el Pbro. Diego de Ribera.* México: Viuda de Bernardo Calderón, 1676.

De Ribera, Payo. *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la Ciudad de*

- México (1672-1675)*. Transcripción y estudio introductorio de Leticia Pérez Puente, Gabriela Oropeza Tena y Marcela Saldaña Solís. México: UNAM, 2005.
- Reyna, María del Carmen. *El convento de San Jerónimo. Vida conventual y finanzas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.
- Schmidhuber de la Mora, Guillermo. *De Juana de Asuaje a Juana Inés de la Cruz. El Libro de profesiones del Convento de San Jerónimo de México*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 2013.
- Poot Herrera, Sara, “Hay loas que no hacen ruido. La hipotética loa infantil de Sor Juana” en *Nictimene sacrílega. Estudios coloniales en homenaje a Georgina Sabat-Rivers*, Mabel Moraña & Yolanda Martínez-San Miguel (coords). México: Universidad del Claustro de Sor Juana/ Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003, pp. 299-330.
- Zugasti, Miguel, “Loas, encomios, jácaras y otros textos autógrafos de Pérez de la Fuente, en náhuatl y español. (A propósito también de la loa infantil de Sor Juana, que sigue perdida)”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 66.2 (2018): 555-625.

LA ESCRITURA DEL SUEÑO EN UN CUERPO PROPIO: EL
EPISTOLARIO DE SOR JOSEFA DE LOS DOLORES, MONJA DEL
SIGLO XVIII EN EL REINO DE CHILE

Alejandra Araya Espinoza
Universidad de Chile

A Lucía Invernizzi Santa Cruz (1946-2019)

La monja, el convento y el confesor

Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo y Barbosa nació un 25 de marzo de 1739. Profesó el 16 de octubre de 1756 y falleció el 27 de agosto de 1822 a los 84 años con fama de mujer sabia y consejera de hombres importantes cuando Chile ya era una República independiente. El monasterio de Santa Rosa de Lima en Santiago fue el penúltimo convento en fundarse en Chile (1754) y el segundo dedicado a la primera santa americana. Sus padres fueron “don” Alonso de Peña y Lillo y “doña” Ignacia Barbosa, naturales de la Ciudad de Santiago. Era lo que se llamaba una familia de “bien”, que se autodenominaba española para diferenciarse de las castas de mestizos, mulatos,

zambos, negros e indios. Este estatus también se reforzaba con el envío de las hijas de la familia a casas de religión. Sin embargo, para Dolores no hubo dote, así es que fue monja de velo blanco por gracia, debido a sus talentos musicales, arte que aprendió desde los ocho años en el beaterio de Santa Rosa fundado en 1680.

A Dolores se le reservó el uso del “doña” aunque las de velo blanco o legas, de acuerdo con la regla y constituciones de su monasterio, eran recibidas “para oficios corporales, y para con sudor de su rostro coman el pan, no están obligadas al Oficio Divino, sino que les basta oír Missa rezada... ni deben por particulares devociones dexar los oficios corporales en que la obediencia las debe siempre exercitar” (Reglas y constituciones 6). Tampoco necesitaban saber escribir⁴⁸.

Ahora bien, en cuanto a sus cartas, el mundo irrumpe en ellas solo cuando interfiere la relación con su confesor jesuita, Manuel José Álvarez López: el levantamiento indígena de 1766 en la frontera mapuche siendo rector del Colegio y profesor de teología en el seminario de Concepción y la expulsión de la orden en 1767. Este jesuita nació en Castilla el 2 de diciembre de 1701. Entró a la Compañía el 19 de marzo de 1723, año en el que llegó a Chile. Murió en Massa Carrara, Italia, el 19 de abril de 1773. Fue reconocido como autor místico y tuvo una estrecha relación con el padre Ignacio García, patrocinador del monasterio de Sor Josefa, del cual escribió una biografía⁴⁹.

48 Esta distinción de clase fue abolida por el Concilio Vaticano II (1962-1965). En el archivo del monasterio encontramos en 1914 a Manuelita Millán “indiecita” aceptada por “gracia” como monja de velo blanco por sus servicios y humildad. Murió en 1979.

49 Los jesuitas llegaron a Chile en 1593 y los dominicos en 1557. Mantuvieron estrecha relación durante todo el periodo colonial lo que ayuda a comprender los contactos entre monjas dominicas y confesores jesuitas. Cuando fueron expulsados, los dominicos custodiaron buena parte de su

En mi tesis doctoral quedaron en suspenso los sueños relatados por Sor Dolores entre los años 1763 y 1769 a su confesor y director espiritual⁵⁰. Una primera cuestión sería preguntarse por la particularidad de estos sueños dentro de la religiosidad de la época y de las prácticas que se institucionalizaron en el marco del sacramento de la confesión ya en el siglo XVI, antes sacramento de la penitencia (Delumeau 1992). Una segunda cuestión indagaría por el lugar del relato de sueños en la cultura escrita, en específico en el género del relato conventual. Y, por último, sería preguntar qué tipo de experiencia es el sueño y cómo ha sido abordada desde la historiografía luego de que Freud, en la epistemología de Occidente, los legitimara como objeto de ciencia. Fue Rolan-

biblioteca y las monjas Rosas guardaron sus relicarios hasta su cierre en el año 2016.

50 Formé parte de dos proyectos colectivos e interdisciplinarios dirigidos por la literata Lucía Invernizzi (Fondecyt 1040964 y 1010998) junto a Ximena Azúa (literatura y teoría feminista) y Raissa Kordic (filóloga). Ellos nos permitieron desarrollar los primeros planteamientos analíticos sobre el texto y la investigación histórica. Raissa Kordic localizó las cartas originales por vínculos familiares con una novicia. A estos proyectos no se refiere Kordic en su edición crítica del epistolario publicada en el año 2008 en la Biblioteca Indiana del Centro de Estudios Indianos de la Universidad de Navarra. Una selección de las cartas —junto a un estudio contextual con los primeros resultados de nuestro análisis e hipótesis sobre las características de las cartas de confesión— se publicó en México en el año 2006 derivado del trabajo presentado en el primer coloquio sobre *Escritura y espiritualidad femenina* realizado en Oaxaca entre el 14 y el 16 de mayo del año 2003, organizado por las historiadoras Asunción Lavrin y Rosalva Loreto. Defendí mi tesis doctoral, aún inédita, en el año 2007 en El Colegio de México con el título *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)*. Nos enorgulleció poder construir confianzas con la comunidad del convento y, en particular, con Sor María Soledad Cordero a quien doy infinitas gracias, pues defendió nuestro trabajo ante sus superiores y nos solicitó realizar el libro conmemorativo de los 250 años Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Santiago en el año 2004.

do Mellafe quien me permitió pensar en los sueños como problemas históricos, en especial esta cita:

¿El tiempo en que un hombre —actor de la historia— duerme y sueña, es el mismo que transcurre mientras un mercader embarca trigo a tierras lejanas o un rey firma un decreto? Sin duda que no. El hombre que sueña está realizando un acto histórico de la mayor complejidad e importancia. Por una parte, está quizás, revisando los propios hechos de su vida que lo inquietan o angustian, reconstituyendo los afanes de un acontecer histórico cotidiano. Pero para hacerlo usa un catálogo simbólico que le proporciona su propio tiempo histórico, su sociedad, su cultura, con lo que, en realidad, se está identificando con el pasado de estos últimos. ¿Podríamos imaginar un acto histórico más importante y a la vez más común y repetido? (21)

Las cartas y el cuerpo enfermo

El *Epistolario* se compone de 65 cartas hológrafas, 25 de ellas fechadas entre el 15 de marzo de 1763 y el 7 de marzo de 1769. Lucía Invernizzi las organizó en tres etapas a partir del eje presencia/ausencia del confesor (Invernizzi, “El discurso confesional” 182-183)⁵¹. La primera etapa comprende desde el año 1763 hasta septiembre de 1765, cuando Manuel asumió el rectorado del Colegio de Jesuitas en Concepción. La segunda etapa inicia en septiembre de 1765, cuando el confesor ordena a Sor Dolores escribirle al menos una vez al mes. La terce-

51 Nuestro trabajo inició en el año 2000 con las cartas —unas trescientas carillas regulares y algunos papeles sueltos— en desorden en el Archivo del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago. Estaban sueltas y otras en cuadernillos (20 x10 cms. aprox.). Pasaron al Archivo Dominicano en Santiago al cerrar el monasterio en el año 2016. Hoy reviso los originales para organizarlas de acuerdo con el orden sugerido por estas investigaciones.

ra inicia con la expulsión de los jesuitas, decretada el 27 de febrero de 1767. El padre Manuel estaba enfermo y se marcha después de la última carta fechada el 7 de marzo de 1769.

En los conventos las cartas personales se permitían sólo por razones de perfeccionamiento espiritual junto con otras prácticas de autoconocimiento (oración mental, clausura, celda propia, autobiografías, escritura de sí) que propiciaron una subjetividad e individualidad moderna. En Sor Dolores tal individualidad se presenta por lo menos de tres maneras: en forma de queja en tanto ausencia de resignación y autonomía de pensamiento respecto de cuestiones teológicas expresada también en la tensión de la relación jerárquica con su confesor que la hace tomar el lugar de su consejera (Invernizzi, *El discurso confesional* 183) y la descripción exhaustiva de los padecimientos del cuerpo en su relato rasgo que he denominado discurso sofocado por cuanto aparece en el espacio de la carta privada manuscrita más no en las vidas publicadas (Araya, “El discurso sofocado” 161).

Siguiendo las investigaciones de Caroline Walker Wynum sobre el cuerpo femenino y la práctica religiosa de las mujeres medievales, cuyos modelos heredan las coloniales, podemos plantear que el relato profuso de las penitencias y las enfermedades fueran parte de una experiencia corporal más aceptada para ellas cuyos cuerpos “eran más propensos que los de los hombres a verse expuestos a cambios extraordinarios, cierres, aperturas o exudaciones” o “enfermedad y dolor constante” (Bynum 169). A las enfermedades se les destina apartados en los manuales de confesión del siglo XVIII—en particular aquellos que se especializan en la confesión de mujeres⁵²— y en las reglas y constituciones de los

52 Trabajé especialmente con el de Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad, y clausura, por modo de diálogo* dispuesta por el, R.P.M..F...de la

conventos, en los cuales también aparece el discurso médico. Pero esto no determina que las enfermedades o “quebrantos” del cuerpo tengan el monopolio de la escritura religiosa ni que desde ella se elabore un discurso personal sobre el cuerpo. Conocedora de los límites y los peligros de una escritura que se desborda gráficamente también (al usar la hoja intensivamente por todos sus márgenes⁵³) y consciente de las cláusulas exigidas como monja, Sor Dolores siempre cierra sus párrafos con las fórmulas que le permiten reingresar el discurso en el cauce de la humildad y el modelo de perfecta religiosa:

y así carga su Majestad la mano, que hay noches que no me dejan reposar mis quebrantos, ni estar de ningún modo en la cama ni en parte alguna; mas, es tal mi miseria, que por tan pequeñas causas, no pocas veces mi poco sufrimiento me enternese y hase derramar lágrimas por la violencia y agudesa con que me penetran estos dolores, que hasta el último seno de las entrañas no se reserva de ser atravesadas de tormento: Dios sea glorificado en todas sus obras. (Kordic, Primera etapa carta 16 viernes 5 de octubre de 1764 234)

regular observancia de N.P. San Francisco, doctor en Teología, lector dos veces jubilado por su religión, padre de la Provincia del S. Evangelio Catedrático de Scoto en esta Real Universidad, Dedicada a Cristo crucificado, sale a la luz a solicitud de un discípulo del autor, México, Francisco Ribera Calderón, 1708, 88 folios. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Fondo de Origen.

53 En el mes de junio de 2019 pude ver nuevamente las cartas después de 15 años. Al revisar el papel, se puede constatar que se trata de pliegos recortados y trozos de papel, lo que confirma que este se le entregaba controladamente. De allí también la inclusión de las expresiones sobre la pulcritud de la escritura y su despliegue gráfico, pues estas características no fueron anotadas en la transcripción filológica que hoy circula impresa. Durante la investigación realizada entre 2003 y 2005 en el propio convento, solo pude ver una vez los originales en la caja de galletas donde estas se encontraban y no se me dio posibilidad de abrirlas si no solo observar el conjunto.

Madeline Foisil al estudiar memorias, diarios y *livres de raison* del siglo XVII identificó en ellos la emergencia del cuerpo en dos ámbitos: uno, el del espectáculo (haciendo ejercicio, en público, el cuidado de las apariencias) y el cuerpo íntimo “el cuerpo impúdico, el cuerpo enfermo, que puede revelarse consciente e inconscientemente en el escrito privado, *livre de raison* o diario de salud” (Foisil 356). En estos textos comúnmente la enfermedad es un episodio sin detalles, de igual forma que el “secreto sexual”, pero en “ciertos autores, el *livre de raison* ha podido evolucionar inconscientemente hacia otro modo de expresar los elementos del diario íntimo: la mala salud o la enfermedad crónica pueden llevar a ello” (Foisil 356). Desde esta perspectiva, la escritura religiosa y conventual fue forzada, de algún modo, a transformarse en escritura de la intimidad pues el tópico de la enfermedad debía confesarse. En estas cartas ese cuerpo impúdico, por enfermo, se exploya por estar resguardado por el secreto de confesión pero en el caso del Epistolario de Sor Josefa es tal porque se trata de cartas personales cuyos rasgos son la monotonía temática, el ensimismamiento y autorreferencialidad (Araya, Azúa e Invernizzi 294).

Sor Dolores actualiza la tradición del epistolario espiritual, una práctica frecuente en la vida conventual femenina “extremadamente difíciles de ubicar en los archivos” y “un género en busca de estudios” (Lavrín Loreto 9). Se conocen las cartas de Ana de Jesús, compañera de Santa Teresa de Ávila dirigidas al confesor entre 1590 y 1621 publicadas por Concepción Torres similares a las de Sor Dolores en el lenguaje de la quejumbre y los términos utilizados para referirse a los padecimientos, corroborando lo que Beatriz Ferrús propone como rasgo de la escritura conventual: heredar moldes y patrones, un letra religiosa, letra confesional y “letra inspirada” que “forma parte de un universo ‘ritualizado’, donde la palabra precede a la Palabra” (Ferrús 56).

Los rasgos autorales de Sor Josefa acercan dicho lenguaje al sino existencialista propio del individuo contemporáneo. El conjunto de cartas que conocemos se inicia como una crisis de muerte cuando el cuerpo le hace sentir su “pesadez” en su cumpleaños:

¡Ay, padre mío!, el caso es que no sabemos si este plaso será de 5 años, pues desde diciembre a abril restan 5 meses, y yo voy caminando lentamente y, en sentir de los médicos disen que no viviré, pero que no será tan presto la partida, porque va el hético por sus pasos contados, y así, aunque hay días y ratos que parese ya es la hora deseada, pero luego vuelvo a seguir mi camino, y, aunque para el poder y querer de Dios no hay tiempo reservado para haser su voluntad, pero, como puede ser ahora, también puede dilatarse 5 años o 50, y aónde vamos a dar con esta vejés, cansada con 27, que ajusté el día 25 de marso. (Kordic, Segunda etapa carta 42 4 de abril de 1766, 372)

La similitud de este texto con clásico autores considerados representates de la subjetividad moderna es notable. Por ejemplo, con el de Hugo von Hosmannsthal a inicios del siglo XX: “¿Serán ya los rebasados cuarenta años, y que algo en mí se ha vuelto más pesado y sordo, igual que mi cuerpo, al que nunca sentí mientras estuve en los Distritos y al que ahora —salvo que sea la hipocondría la que me invade— comienzo a sentir?” (Hosmannsthal 12). Y con Kafka: “es totalmente cierto que escribo esto porque estoy desesperado a causa de mi cuerpo y del futuro con este cuerpo” (Kafka 8).

Un archivo de los secretos y el cuerpo como archivo

El cuerpo sufriente —sostengo— se torna individualidad moderna cuando aparece un gesto de apropiación: “no pocas veces mi poco sufrimiento me enternese y hase derramar lágr-

mas por la violencia y agudesa con que me penetran estos dolores” (Kordic, Primera etapa carta 16 234). Este gesto en “La Dolores” —transmutación de la firma de Sor Josefa— se expresa en el desplazamiento de la relación de mortificación al de una relación compasiva con su cuerpo. La visibilidad de este cambio, que subvierte el deber ser de la religiosa, es posible porque la relación confesional se articula desde el secreto, sus contenidos tienen carácter oculto y confidencial. En contenido se emparentan con las “memorias de pecados” sobre las cuales era obligación natural guardar secreto por ser examen de conciencia. Podrían denominarse “cartas de confesión” por su destinatario, pero no tienen carácter sacramental.

Las cartas de Sor Dolores son material en “bruto” respecto de otros relatos conventuales como las hagiografías y vidas editadas, revisadas y, en varios casos, publicadas (Araya, Azúa e Invernizzi, *El Epistolario de Sor Josefa* 275). Fueron dejadas por Manuel Álvarez al Obispo de Santiago cuando fue expulsado, quizás pensando en escribir la vida de Sor Josefa por sus méritos de santidad. Varias tienen “titulillos que el confesor Álvarez agregó de su mano ...indicando el contenido de ellas”, uno de ellos dice “no están vistas” (Kordic 19). Esto refuerza la tesis de la escritura de cartas como método de estudio y examinación por parte del confesor cuando realiza la función de director espiritual (Araya, Azúa e Invernizzi, *El Epistolario de Sor Josefa* 275). El mandato era revelar al confesor todos los detalles del alma religiosa (dudas, visiones, arrobos y sueños) para que él dictaminase si eran origen divino o demoníaco. Dependiendo de la fuente de los males, ya fuera sobrenatural, demoníaca, divina, del propio cuerpo o el sexo, los mismos síntomas eran evaluados de distintas formas.

El cuerpo signado como “de mujer”, parecía reunir todos los obstáculos y peligros: “mujer” será sinónimo de “cuerpo” (Araya, “La pureza y la carne” 82). Pero, al mismo tiempo,

el cuerpo de una mujer monja podría representar la victoria de la epistemología de Occidente en un nuevo espacio como el americano, un testimonio del triunfo de la evangelización expresado en el propio cuerpo domesticado y vaciado para ser vaso comunicante con la divinidad como ha planteado Margo Glantz (“Las monjas como flor” 93). Y siguiendo a la misma autora, el “ejercicio metódico de la santidad” -que tenía por objetivo la comunicación con la divinidad- era una práctica fundamental para domar el cuerpo en tanto “territorio del demonio” (“El cuerpo monacal y sus vestiduras”, 206-207). Por lo tanto, el triunfo de la evangelización requería de mujeres con sus cuerpos en lucha contra el demonio. La búsqueda de los primeros santos y santas americanas culmina con la canonización de Santa Rosa de Lima en 1671 un modelo de santidad cuya característica es la aniquilación del cuerpo —molde del de Santa Catalina de Siena— y su entrega en sacrificio para la conquista de las almas de los indios tal como demuestra José Miguel Glave en *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas*.

A casi un siglo de la constitución de ese modelo de santidad, Sor Josefa nos permite evaluar y observar los usos de los lenguajes heredados y distinguir en ella una escritura que usa el secreto como lugar de enunciación para desplegar su voluntad de decir, no ocultando nada, ni lo interior ni lo exterior. En ese proceso construye un espacio dialógico expresado hermosamente como “archivo de mis secretos”, que se manifiesta cuando la expulsión del confesor es inminente. Este archivo, por medio de las cartas, se convierte en su depósito personal:

Está explicado cuanto me pregunta su reverencia en la suya, y temo no haberme propasado a alguna falta de caridad, mas no es efecto de mi voluntad, que no es otra mi intención,

sino's darle cuenta de todo lo que pasa con claridad según me lo pide, y yo deseo poner mi corasón en sus manos, y todo mi interior y exterior, sin ocultarle cosa alguna, pues es su reverensia el archivo de mis secretos... Deste monasterio, y febrero 4 de 1767 años. De vuestra reverensia, toda suya en el Señor. Dolores" (Kordic, Segunda etapa carta 50 415-419)

Las cartas, sin embargo, no eran privadas. La priora tenía derecho a requisar de las celdas las cosas obtenidas sin licencia, incluyendo las cartas. Esto obliga a mirar la producción de cartas como una práctica de alta sofisticación y conocimiento de las reglas que permiten hablar minimizando los riesgos de la Inquisición o la condena de la comunidad. La escasez de papel y de tiempo, por su condición de monja de velo blanco, exige también que no se desperdicien ambos recursos. Varias de sus visiones y sueños se convierten en un enigma el enigma es ella misma volcada sobre su propia escritura, que se hace incomprensible justamente por diminuta o cifrada.

Arrobada con la visión de su escritura

Las visiones, arrobamientos y éxtasis no debían buscarse ni desearse pues era Dios quien escogía sobre quién obraba. La Inquisición durante los siglos XVII y XVIII temía a la mística y en particular a las mujeres místicas pues, como señala Michel de Certeau, es una experiencia que como ninguna es lugar que se construye desde lo que niegan "los técnicos del saber": "la relación personal, el deseo, las desazones y las sorpresas del amor" y más peligroso aún, ellas "representan el deseo en femenino" (De Certeau 98-99). En el siglo XVIII se agudizó la sospecha sobre las mujeres y se devaluó su saber tildándolas de incapaces para discernir por sí mismas respecto de cuál era el origen de sus experiencias. En el lenguaje

inquisitorial, a la tradicional calificación de iluminada, ilusa, embaucadora o fingidora de santidad, se sumó el de histéricas (Araya, “De espirituales a histéricas” 26). Sobre ellas recayó el peso de la autoridad hegemónica, masculina y patriarcal de los hombres-padres: cura, confesor y director espiritual.

Sor Josefa conoce las historias de la Inquisición por lo cual enuncia su discurso desde la sospecha de sí misma y devaluando sus capacidades: se asume “boba” y confundida. La experiencia de la escritura obligada que caracteriza al relato conventual solicitada por penitencia o método de confesión, en Sor Josefa produce exasperación hasta describirla como “un arte diabólico” (Invernizzi, *Práctica ascética y ‘arte diabólico’* 13). En sus visiones, sin embargo, pone en juego una serie de estrategias de validación de sí misma y de autoridad para escribir. Es prolija en detalles al confesor para que él la ayude a discernir si el mandato de escribir que se le entregó en un “arrebato de sus sentidos” estando en la comunión era verdadero o era engaño del “enemigo”. Desde su “prolija bobería” da muestras de sabiduría, conocimiento y entendimiento transformando al director espiritual en un simple consejero⁵⁴:

Padre mío, aunque siento el escribir con tanta individualidad en puntos tales cuales son los de este camino tan sospechoso en mí, este mismo temor me hase ser prolija, disiendo, sin omitir cosa, todo lo que pasa, para que, leyendo su reverensia con reflexión, me avise la mucha parte que puede tener el Enemigo de falsedad y engaño, que, sin mucha costa suya, puede lograr en mi bobería sus malisiosos intentos, aunque sin voluntad mía; y advierto a su reverensia que, aunque esto segundo que se me mostró en la comunión me

54 En el género del relato conventual, esta inversión de la relación confesor-religiosa ha sido estudiada ampliamente (Lavrin, Loreto, Franco). Para el caso de Sor Josefa véase los trabajos de Invernizzi.

ha pasado otra vez, tiempos ha, pero fue en diverso modo, porque entonses fui arrebatada de mis sentidos a modo de letargo, y fui puesta en un campo muy dilatado y llano, en el cual estaban grabada[s] infinitas letras menudas, y se me dio a entender todo esto se me esperaba que escribir, pero ahora no he tenido lus alguna, y, aunque yo temo mucho las astusias y sutilidad del Enemigo, por esto no le quisiera reservar cosa a su reverensia... Hoy, domingo 27 de mayo, 1764. (Kordic, Etapa 1 Carta 12 218).

El mandato de escritura autorizado por Dios ocupa una segunda visión. El peligroso deseo de una escritura que produce no solo goce, sino también poderío, se confiesa en la carta del 2 de junio de 1765. La imagen de su propia letra que dilata la habitación hasta cubrir toda la tierra, sin dejar espacio en blanco, también se disfruta. No dio aviso inmediato de dicha visión no por ocultar, sino porque quería decirlo sin prisa:

...fui sacada de mis sentidos, de modo que no sé si dormía, ello no sabía, si estaba en mí o qué me susedía; estando así vi, no con los ojos del cuerpo, sino es con otra vista más clara, que estaba en una piesa esparsida y dilatada y que había en ella indesible claridad y lus sobrenatural, y que sobre el has de la tierra habían infinitas letras, de modo que todo aquel campo estaba escrito hasta más allá, aonde no persebía a ver, de modo que no quedaba palmo vasío de aquel lugar que no estuviese todo escrito de letra muy menuda, que, sólo allegándose a ella, se podían distinguir las letras. Reparé que todo lo que allí estaba escrito era un remedo de mi letra, y, fijando la vista a ver su contenido, no pude comprender nada, porque estaba todo de prinsipio a fin en latín; dióseme a entender a este tiempo que no me convenía entender lo que allí estaba apuntado, y que por esto no se me ponía en castellano, y que el ver escrito de mi letra t[o]da aquella redondés,

que no tenía principio ni fin, era darme a entender que era voluntad de el A[l]tísimo que escribiese lo que se me mandaba, porque se me esperaba que escribir todo aquello que veía grabado en aquel lugar aonde estaba; yo me quedé absorta sin saber lo que por mí pasaba, y así perseveré algún tiempo, hasta después de mucho tiempo volví en mí, pero muy diverso mi ánimo de lo que antes estaba; porque, si antes dudaba y estaba temerosa, ahora sentía paz, serenidad, gozo, consuelo y conformidad en mi alma, y dispuesta y prevenido el ánimo para obedecer con prontitud todo lo que se me ordenase; y proseguí escribiendo lo que había dejado comensado, aunque no con poco pasmo y admiración de ver las obras de Dios sumergidas en este instrumento tan vil; este caso no era mi intento callarlo a mi padre Manuel, pero sí no quería tan apriesa desirlo, hasta encomendarlo muy mucho a nuestro Señor, pero no sé qué superior impulso siento días ha, que a todas horas no me deja de pulsar a que lo avisase con instancia, hasta que lo puse por obra, sea lo que se fuese; y quedo con el consuelo de que, si es de Dios o si es engaño del Enemigo, está en manos ya de quien me puede sacar de mis tinieblas y errores, en que puedo estar sumergida por mi suma malicia” (Kordic, Etapa 1 carta 19 249).

Su secreto también es que quiere usar el poder de la interpretación que porta toda escritura, expresado en su visión como la inquietud de su letra en latín cuando ella escribe en “castellano” y con prolijidad. El estudio filológico de sus cartas también permite describir su escritura como pulcra gráficamente, en limpio, clara y sin prisa: “no figuran extensas tachaduras o correcciones; los errores de salto de igual a igual, enmendados, y las correcciones añadidas entre líneas o superpuestas, demuestran que se trata, en la mayor parte de los casos, de copias en limpio, cuyos borradores no se conservan” (Kordic 21).

Los sueños de Dolores dormida

Las visiones, así como las revelaciones, también eran consideradas un tipo de sueño. El término se usa, a veces, de forma indistinta en la literatura mística o hagiográfica (Millones 262). La antropología los consideraría “sueños de pauta cultural” para diferenciarlos del sueño espontáneo o “individual” (Burke siguiendo a Jackson S. Lincoln 43). Josep Campbell propone que, en las sociedades contemporáneas, el sueño es el lugar donde el mito se refugia (12).

En la tradición eclesiástica medieval los sueños siempre fueron un tema complejo justamente porque sucedían en un territorio incierto como el del dormir, muy cercano a la fantasía y a la noche. La creencia en la potencia visionaria de los sueños pasó al terreno de las creencias supersticiosas en el llamado canon *Episcopi* publicado en las Causas Sinodales del abad benedictino de Prüm en Alemania en 906. Estas creencias se entendían no como “una realidad material, sino una fantasía inspirada por el diablo a espíritus incultos y frágiles, en particular los de las mujeres” (Schmitt 54). Bucardo de Worns, al interpretar el canon, acercó los sueños al terreno de la “tontería”: “¿Quién —si no es en sueños y en las pesadillas nocturnas— es sacado de sí mismo y ve mientras duerme lo que jamás había visto despierto? ¿Quién puede ser tan tonto y estúpido para imaginar que tales fantasmas, fruto de la imaginación, se presentan corporalmente?” (Citado por Schmitt 58).

“¿Qué diría la ciencia exacta al saber que queremos intentar descubrir el *sentido* de los sueños?”, se pregunta Freud ante los nuevos inquisidores. Para tranquilizarlos integra los sueños a una vida intra y no extracorpórea: “el primero de todos los caracteres comunes a todos los sueños es el que cuando soñamos nos hallamos dormidos. Es evidente, pues, que los sueños son una manifestación de la vida psíquica durante el

reposo...” (Freud 86-87). El Diccionario de Autoridades, en 1739, ya definía “sueño” (del latín *somnus*) como “el acto de dormir” y luego como “el suceso, o especies, que en sueños se representan en la imaginación”.

Para el historiador Peter Burke el sentido de los sueños es inasible “sin embargo, si los sueños nos indican algo acerca del individuo, los historiadores tienen que prestarles más atención” y, en particular, a su elaboración secundaria o registro escrito que “probablemente revela el carácter y los problemas del individuo que sueña tan claramente como el propio sueño” (Burke 47). Poner atención a la forma en que se separan las visiones de los sueños por medio de una asociación clara con el dormir, pudiera darnos algunas claves de ese complejo proceso de individuación. El uso del término individuo por Sor Josefa es sugerente y aparece en dos momentos. En uno designa claramente a Manuel Álvarez: “Días ha que no sé de su individuo; me tiene con cuidado de su salud. Yo no envió frecuente porque no se puede todo lo que se quiere, pero mi corasón lo tengo allá, y dentro dél a todos mis amadísimos padres. (Kordic, Tercera etapa carta 57 sin fecha 457).

En el segundo, el “individuo” es ella misma:

Díseme su reverensia que sus papeles, antes de morir, los queme: le hago saber que sólo los muy presisos tengo para mi gobierno, y su reverensia hágame la mesma diligensia, si acaso hay alguno en su poder, que le estoy pidiendo a nuestro Señor que, si hay esto, en ser los sepulte, deme el consuelo que le pido; y le suplico que ni en vida ni después de muerta ha de hablar palabra en orden a mi individuo, sino sólo me ha de nombrar en el santo sacrificio de la misa, para pedir a Dios por mi pobre alma, y a lo demás: silencio, que bien es que se sepulten con mi cuerpo todas mis cosas, pues sólo en la tierra están bien premiadas

y holladas, como ellas y yo mereemos por nuestros desaciertos en todo, y así, no hay lisensia para nada sino para lo dicho, a bien que yo allá lo he de ver y saber todo (Kordic, Tercera etapa carta 60 479).

El sueño es una experiencia que construye conciencia de sí pues une un cuerpo específico con un sueño cuyo relato es intransferible (Sor Josefa pide ser sepultada con ellos). Esta fijación sólo es posible si se particulariza el sueño como experiencia del cuerpo dormido y no del trance (suspendido, arrobado, extasiado). La prolijidad de Josefa permite que dos de los sueños que sucedieron “estando durmiendo” sean relatados: “Padre mío, ni los sueños que me pasan quisiera estén ocultos de su reverencia, y por esto canso a su reverencia, para que no quede de parte mía, y no haya algún engaño en este camino tan penoso, que mejor dijera región de infierno” (Kordic, Segunda etapa carta 31 sin fecha 317).

Uno de los sueños inicia con la tentación de la carne representada por un hombre joven de “bella compostura y condición” (317), signo racializado, pues cuando ella resiste a sus caricias se transforma en un “negro” para revelarse como un espantoso demonio que le cercena las manos con sus dientes:

Estando durmiendo, me susedió que, de repente, vi entre sueños un joven de bella compostura y condisión; empesé entre sueños a averiguar entre mí si aquel mansebo era espíritu del Sielo o de el infierno, y como él me hablaba con palabras dulces y me hasía muchos requiebros, inclinándose hasia mí; yo empesé a despresiarle, aunque no daba indisios del veneno que traíya, y, como yo proseguí en resistir a sus halagos, pasó a quererme tocar con las manos: al punto le detuve la axión con las mías, conteniendo el que se llegase a mí; no es desible el mostro tan horrible en que se convirtió y la furiosa rabia con

que se puso en contra mía aquel espantoso demonio; él paresía negro después, y con muchas partes de animal, todo él estaba leproso y con escama, tenía horrible boca y muchas andanas de dientes; y, aunque me dio horror su vista, con todo, no le dejé de mis manos, y indignado más contra mí, me quería reventar con los ojos, por los cuales, ensangrentados, vertían llamas horribles; por último, viendo frustrados sus intentos, que, con la gracia de Dios, ni en mi interior ni en mi cuerpo pudo lograr sus intentos; entonses, como yo perseveré siempre teniéndole sujeto con mis manos, me las abarcó las dos con sus agudos dientes, y me metió las dos en su formidable boca, y descargó sobre ellas todo su furor, que parese me las hasía mil pedasos, según los mordiscones y sonidos de güesos que sentía, a este tiempo desapareció aquella bestia infernal, y desperté dando gracias al Señor de verme libre de aquel dragón y porque me dio su gracia para resistirle, y las manos me las sentía echas pedasos, según el dolor tan vemente, pero, por lo exterior, no había muestra alguna de tal hecho, aunque por muchos días perseveraron los dolores y quebrantos de los güesos, que paresía las tenía descoyuntadas...(Kordic, Segunda etapa carta 31, sin fecha 317).

En el segundo sueño, Sor Josefa incorpora otra categoría de sueños, las pesadillas, caracterizadas por violencia de distintos tipos y, en particular, violencia ejercida por la ira de Dios. Se decide a contarlos porque no se le borra de la memoria. Al igual que en el anterior, ella es castigada por pecadora. En este relato, Josefa interpreta su sueño: es una trampa que descubre sus engaños e hipocresías respecto de lo que sucede estando en oración, lo que puede poner en peligro al confesor. Su “solapada soberbia”, al creerse elegida, se puede interpretar como un pecado social e histórico por su condición de mujer: soberbia por mostrar sabiduría e inteligencia a través de su escritura. Las manos, devoradas por el demonio en el primer sueño, amputan su deseo. María

Carrión señala al respecto de Santa Teresa que en su escritura el cuerpo femenino sería la “grieta en la pared literaria” de la mística (267). En Sor Josefa, dos siglos después, su inteligencia será la grieta en su cuerpo social de mujer enclaustrada:

También me pasó otra cosa estando durmiendo, que me ha sido bien temible, es, a saber, que vi en sueños que de el cielo llovía, con más espesura y violensia que la agua, mucho fuego, y que la justisia divina estaba muy indignada, por lo que daba muestras de que quería asolar todo el mundo, por las ofensas que le hasían los mortales, con lo que le provocábamos a ira; yo, en sueños, empesé a clamar a su Majestad que, si yo era la causa de que padiesiesen los justos, que viniese a mí todo aquel fuego y me deshiciese en senisas a mí, pues yo sólo era acreedora a todo[s] los tormentos, por mis enormes delitos; y que, si alguna alma había en el mundo que le ofendiese más que yo, aunque lo dudaba, pero que, con todo, aunque tan infame, yo me ofresía a paderlo gustosísima, con tal de que ninguna alma se perdiese ni ofendiese más a su bondad; a todo esto que yo le desía a mi Señor, parese se detenía aquel fuego en el aire, pero no sesaba de caer del sielo, pero todo se iba conteniendo en el aire, más inmediato a la tierra que al sielo: no es desible la afligsi3n y desconsuelo que causó en mí esto, que, aunque dormida más que despierta, proseguí pidiendo misericordia para mí y todas las almas; ofresíme a tomar sobre mí el castigo que el Señor quisiese descargar sobre mí, en el modo que fuese agradable a sus divinos ojos, con tal de que justisia se convirtiese en misericordia y nos diese tiempo de penitensia; aquí empesó a desparese por el aire aquel fuego, como que algún viento velós lo aterraba y lo llevaba con violensia, mas no sé a dónde se sumergió. A este tiempo disperté, pero con grande alteras3n en el coras3n y suma descomposisi3n en el cuerpo; di gracias al Señor de que no hubiese sido sierto aquello, porque no di asenso a ello y lo atribuí a pesadilla, pero, con todo, como no se me borra de la memoria, no seso de pedir a nuestro Señor lo que queda apuntado. Después

que pasó esto, me se está ofresiendo que aquello que se me manifestó en sueños no era por pecados ajenos, sino por lo indignado que tengo a nuestro Señor con las mentiras y hipocresías que me pasan en la oración o fuera de ella, y que, dando yo asenso a ellas, he dado cuenta de algunas en las que conosco haber más peligro de engaño, en lo que habrá habido alguna solapada soberbia, para deponer lo que no es para engañar a los confesores; estos ofresimientos me tienen no menos reselosa que apesurada de haber manifestado estas cosas con el fin de no ser engañada, que todos me paresen son artes diabólicos para atr[a]erme a mi eterna sedición. (Kordic, Segunda etapa carta 31, sin fecha 317-318)

Final: “dejáramos de ser monjas y mujeres si nos faltara la intrepidés”

Sor Josefa es un referente del modo en que la emergencia de un relato de sueños da cuenta de la plena conciencia de una individua, de serlo. En el suceso que acontece estando dormida y que ella llama “sueño natural” es siempre ella la protagonista. ¿Antes de escribir estas cartas Josefa tenía experiencia en contar sus sueños oralmente o por escrito? ¿Aprendió a contar sus sueños en la vida religiosa? ¿Se hizo prolija en tales distinciones por miedo?

Lo que pasó, después de lo ya escrito en la otra, fue que, estando yo desvelada, no sé si por mi enfermedad o por debilidad, que deste modo son continuos mis desvelos, pero esta noche pasó a más, y a la media noche, no sé si fue en sueño natural o si fue trasponerme, como en un valle, que más parecía desierto, por su lobregués, que ciudad, el cual estaba rodeado de serros muy peñascosos y encumbrados, el sitio de abajo era muy funesto, que siendo de día parecía de noche, en dicho paraje no se encontraban ni divisaban más que infinitos peligros. (Kordic, Tercera etapa carta 60, sin fecha 479)

Sus sueños forman parte de un “archivo de secretos”. El propio cuerpo es la recámara de las experiencias íntimas. Las cartas las portan como algo dicho al oído, como un relato en clave que se deposita a quien se elige para ello en confianza: una relación/retrato, que etimológicamente proviene de religar, ligar. El guardián de sus secretos, el confesor, es un espacio de repliegue, de cuidado, de protección. El abrazo amoroso de la comunicación que se espera de Dios en la unión mística y que se intenta alcanzar con el arrobamiento, se desplaza al abrazo amoroso del amigo que se espera y que se busca, el abrazo de sí misma con sus propias experiencias, la construcción de un mundo propio que sin embargo pareciera de difícil concreción en su cuerpo despierto.

¿Sor Josefa tiene su propio tiempo si su lugar es el de los trabajos corporales que alivianan a las otras, las verdaderas monjas? La desesperación por la partida del confesor pareciera ser la fuga de un tiempo-espacio muy preciado, al punto de tener “deseos violentos de quitarme la vida” (317) si lo pierde. ¿Qué vive cuando no le escribe, cuando no se arroba o sueña? Su cotidiano lo siente como un hostigamiento permanente por parte de las otras monjas:

la[s] persecuciones no sesan, aun de aquellas que, en lo que puedo, les procuro haser bien, pero, lo que me es más sensible, es que me han gritado en público que si yo soy la que me arrobo; otras, que a ónde están las revelaciones; otras, que en qué estado está mi vida; otras, que si con estas falsedades y engaños me atrevo a comulgar; [o]tras, que no disen bien l[a] comunión frecuente co'mi modo de vida: yo les hallo rasón a to[das] para que estén reselosas de mí, y así, las lágrimas que me hasen llorar no son de sentimiento por lo que me disen, que siempre pienso obran sin malisia. (Kordic, Segunda etapa carta 31 sin fecha 317-318)

Sin el “dispositivo del archivo” toda la construcción del deber ser monja se desarma:

llevo modo de vida tan opuesto a religión y al buen ejemplo que debo dar... antes sí todos son escándalos y haserme insufrible a todas, pues ni aun a mi misma me puedo tolerar, un género de ira e indignación con todas, que si me dejara llevar de lo que mi apetito se inclina y pasión desordenada. (Kordic, Tercera etapa, carta 64 497)

Sor Josefa en ausencia del confesor expresa en sus cartas todos sus pensamientos que, en tanto monja, debiera reprimir porque subvierten su deber ser:

lo de menos fuera para mí quitar la vida a mis prójimos y beber su sangre como el licor más sasonado al gusto, pues éste fuera a veces el mayor recreo para mí, y desear y haserles todos los males posibles que el demonio puede indusir a una alma dejada de las manos de Dios; y si reprimo esto para que no salga a lo exterior, me causa un temblor extraño en todo mi cuerpo, que parese me desunen los güesos y miembros de su lugar y me corta sobremanera. Así persevero a toda hora hasta que llega la noche, en que me acuesto sin poderme persinar, ni resar, ni tener un pensamiento bueno; de ahí siguen los sueños en la misma conformidad que el día, indignándome con todas las gentes, pasando en sueños a ejecutar lo que despierta no [he] hecho, ya con palabras, ya con obras; todo esto es así, y, si las fuerzas no me faltara al tiempo que dormida lo quiero haser, toda[s] las noches ejecutara lo que deseo y quiero haser despierta, y no hay más consuelo que de que despierto en alguna alteración destas y conosco ser todo falso, dar gracias a Dios que no es verdá lo que ha pasado y que no he ofendido a Dios ni a mis prójimos. (Kordic, Tercera etapa carta 64 497-498)

Libre entonces, en ese espacio propio de la relación con el confesor, su letra se despliega por todo el papel disponible pulcramente, pero ocupando hasta el más mínimo espacio que la hoja le deja y se expande a sus sueños. El peligro de dicha relación más que en términos afectivos hacia un hombre, lugar común —aunque presente— en el que podríamos caer, es el de la desobediencia y la soberbia como mujer. Y sobre esto ella tiene clara conciencia de sí:

Ya los tengo bien desengañados, y así mesmo a la madre y a las demás, que todas y cada una de por sí todavía me importunan: yo me mantengo sin variación en lo que dije desde el principio. No sé hasta cuándo les dura este quebradero de cabeza en cuidados ajenos; dejáramos de ser monjas y mujeres si nos faltara la intrepidez; aunque no hago tal juicio, sino's que obran con santa intensión, desean en eso mi bien -porque así lo presumirán-, aunque ya las tengo disuadidas, pues les respondo que si me dan otro padre Manuel, las obedeseré. (Kordic, Tercera etapa carta 44, sin fecha 382)

Obras citadas

Araya Espinoza, Alejandra. *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, Colegio de México, 2007.

Araya Espinoza, Alejandra. “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia*, vol. 1, núm. 37, 2004, pp.5-32.

Araya Espinoza, Alejandra. “El discurso sofocado: El *Epistolario* confesional de una monja del siglo XVIII”. *Mapocho*, núm. 53, 2003, pp. 161-192.

Araya Espinoza, Alejandra. “La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colo-

- nial”, *Revista de historia social y de las mentalidades*, vol. 1/2, núm. VIII, 2004, pp. 67-90.
- Araya Espinoza, Alejandra, Ximena Azúa Ríos, y Lucía Invernizzi. “El epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”. *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Editado por Asunción Lavrin, y Rosalva Loreto. Instituto de Ciencias sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pp. 264-299.
- Arenal, Electa y Schlauf Stacy. *Untold sisters. Hispanic nuns in their own works*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.
- Burke, Peter. “La historia cultural de los sueños”. *Formas de historia cultural*, Madrid: Alianza editorial, 2000, pp. 41-64.
- Bynum, Caroline Walker. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Editado por Michel Feher. Madrid, Taurus, 1990, pp. 163-225.
- Carrión, María M. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Madrid, Anthropos, 1994.
- Certeau, Michel de, “Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 3, núm. 9, México, 1982, pp. 97-111.
- Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón*. Madrid, Alianza, 1992.
- Foisil, Madeleine. “La escritura del ámbito privado”. *Historia de la vida privada*. Dirigido por Georges Duby y Philippe Ariès. Madrid, Taurus, 1989, pp. 320-369.
- Franco, Jean. “Escritoras a pesar suyo: las monjas místicas del siglo XVII en México”. *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México (versión actualizada)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 29-51.

- Freud, Sigmund. “Los sueños”. *Introducción al psicoanálisis*. Barcelona, Altaya, 1998, pp. 81-253.
- Glantz, Margo. “Las monjas como flor: un paraíso occidental”. *Memoria del II Congreso Internacional “El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios”*. Editado por Manuel Ramos Medina. México D.F, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1995, pp. 93-101.
- Glantz, Margo. “El cuerpo monacal y sus vestiduras”. *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?* Margo Glantz. México, Grijalbo, 1995, pp. 203-215.
- Glave, Luis Miguel. *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1998.
- Hosmannsthal, Hugo von. *Cartas del que regresa*. Traducción y notas de Carlos Ortega. Madrid, Plaza & Janés editores, 2001.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía. “El discurso confesional en el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)”, *Historia (Santiago)*, vol. 36, 2003, pp. 179-190.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía. “Práctica ascética y ‘arte diabólico’: concepciones de escritura en el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”. *Anales de Literatura Chilena*, núm. 4, 2003, pp. 13-34.
- Kafka, Franz. *Diarios (1910-1923)*. Barcelona, Tusquets editores, 1995.
- Kordic Riquelme, Raïssa. *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*. Madrid, Iberoamericana Editorial, 2008.
- Lavrin, Asunción. “De su puño y letra: epístolas conventuales”. *Memoria del II Congreso Internacional “El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y*

- colegios*". Editado por Manuel Ramos Medina. México D.F., CONDUMEX, 1993, pp. 43-62.
- Lavrín, Asunción. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review*, vol. 2, núm. 1-2, 1995, pp. 27-51.
- Lavrín, Asunción, y Rosalva Loreto (eds.). *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Instituto de Ciencias sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, 2006.
- Lavrín, Asunción. *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México, Archivo General de la Nación, 2002.
- Mellafe, Rolando. "Historia de las mentalidades: una nueva alternativa". *La memoria de América Colonial. Inconsciente colectivo y vida cotidiana*. Editado por Lorena Loyola y Rolando Mellafe. Santiago, Editorial Universitaria, 1994, pp.13-32.
- Millones, Luis. "Los sueños de Santa Rosa de Lima". *Historia (Santiago)*, vol. 24, 1989, pp. 253-266.
- Regla, y constituciones de las religiosas de Santa Rosa María, Expedida por el Papa Clemente XII el 22 de Mayo de 1739 e impresa en México en 1746*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1746 [36], 185p. [1] h. De lám. (8vo). Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Torres, Concepción. *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621) Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1995.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Ahlgren, Gilliam. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Álvarez Santaló, León Carlos. “Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: el ‘Desengaño de religiosos’ de sor María de la Antigua (1614-1617)” en González, Carlos Alberto y Vila, Enriqueta (eds.). *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003: 157-202
- Aranguren, Juan Pablo. “¿Cómo se inscribe el sufrimiento en el cuerpo? Cuerpo, mística y sufrimiento en la Nueva Granada a partir de las historias de vida de Jerónima Nava y Saavedra y Gertrudis de Santa Inés”. *Fronteras de la historia*, 2, 2007: 17-52.
- Aranguren, Juan Pablo. “Subjetividad y sujeción del cuerpo barroco: lo herético, lo erótico y lo ejemplar en la escritura de experiencias de vida espiritual de la monja venerable Jerónima Nava y Saavedra”. *Prohal Monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina*, 1, 2008: 1-32.

- Araya, Alejandra. "El discurso sofocado: el epistolario confesional de una monja del siglo XVIII". *Mapocho*, 53. 2003: 161-192.
- Araya, Alejandra. "De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España". *Historia*, 37, 2004: 5-32.
- Araya, Alejandra. "El cuerpo sufriente en la construcción del individuo moderno: el epistolario confesional de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, monja del siglo XVIII". *Finis Terrea*, 14, 2006: 80-93.
- Araya, Alejandra. *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)* (Tesis doctoral). El Colegio de México, México, 2007.
- Araya, Alejandra. "Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego Convento Espiritual". *Revista chilena de literatura*, (73), 2008: 5-30.
- Arenal, Electa y Schlauf, Stacey. "Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent". *Tulsa Studies in Women's Literature*, 9(1), 1990: 25-42.
- Arenal, Electa y Schlauf, Stacey. "Leyendo yo y escribiendo ella: The Convent as Intellectual Community". *Letras Femeninas*, 32(1), 2006: 129-147.
- Armacanqui Tipacti, Elias. "Sor María Manuela de Santa Ana: A Peruvian Window on the World". *Monographic Review/Revista monográfica*, 9, 1993: 125-139.
- Armacanqui Tipacti, Elias. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.
- Atienza López, Ángela. "En permanente construcción. La recreación de la figura de Santa Teresa en las semblan-

- zas biográficas de sus hijas”. *Hispania Sacra* 67(136), 2015: 575-612.
- Baranda, Nieves y Pina, Carmen (eds.). *Letras en la celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014.
- Barbeito, María Isabel. *Mujeres y literatura del siglo de oro. Espacios profanos y espacios conventuales*. Madrid: SAFEKAT, 2007.
- Barbeito, María Isabel. “Marcela, hija y trinitaria de Lope de Vega”. *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 105-125.
- Bergmann, Emilie. “Fictions of Sor Juana / Fictions of Sappho”. *Confluencia*, 9(2), 1994: 9-15.
- Bieñko de Peralta, Doris. “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII” en Von Wobeser, Gisela y Vila Vilar, Enriqueta (coords.) *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008: 203-222.
- Bokser, Julie. *Rhetorics of Belonging in the Contact Zone: Sor Juana’s Rhetorica plus ultra* (Tesis doctoral) University of Illinois, Chicago, 2000.
- Bokser, Julie. “Sor Juana’s Rhetoric of Silence”. *Rhetoric Review*, 25(1), 2006: 5-21.
- Boyle, Margaret. “Inquisition and Epistolary Negotiation: Examining the Correspondence of Teresa de la Valle y Cerda”. *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 293-309.
- Brescia, Pablo. “El crimen y el castigo: la Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de La Cruz”. *Caravelle*, 70, 1998: 73-96.
- Carrera Marcén, Elena. “Honra, Social Authority, and their Ideological Contradictions: Teresa of Avila’s Views (1565)”. *Hispanic Research Journal*, 8(4), 2007: 307-317.

- Carrera Marcén, Elena. "Pasión and afección in Teresa of Avila and Francisco de Osuna". *Bulletin of Spanish Studies*. 84(2), 2007: 175-191.
- Castro Fernández, Rafael Humberto. *La paloma y el trigo. La Eucaristía y el sujeto, la comunidad y la mujer en los papeles de Jerónima Nava (1669-1727)* (Tesis de maestría). Universidad de los Andes, Bogotá, 2010.
- Cohen, Victoria. *Redes de papel. Epístolas conventuales*. Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2004.
- Contreras Silva, Lilian Albertina. *Tradition, Rhetoric, and Propriety in Sor Juana Inés de la Cruz* (Tesis doctoral) Louisiana State University, Baton Rouge, 2000.
- De la Pascua, María José. "Corps humilié, corps glorieux. Paradoxe d'un langage d'auto-affirmation dans la mystique féminine (xvi ème et xviiième siècles)" en Coloquio de Comunicación *Rapports hommes/femmes dans l'Europe moderne: Figures et paradoxes de l'enfermement*. Montpellier. Université Montpellier III, 2012.
- Díaz, Mónica. "La identidad étnica de las monjas indígenas: Continuidad y ruptura desde el claustro". *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 255-274.
- Díaz, Mónica. *Indigenous Writings from the Convent. Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 2010.
- Dobner, Cristiana. "Cecilia del Nacimiento: 'Mucho más que una mujer'" Monte Carmelo: *Revista de Estudios Carmelitanos*, 119(1), 2011: 55-86.
- Donahue, Darcy. "Writing lives: nuns and confessors and auto/biographers in early modern Spain". *Journal of Hispanic Philology*, 13(3), 1989: 230-239.

- Echenberg, Margo. *On 'Wings of Fragile Paper: Sor Juana Inés de la Cruz and the Fama y obras posthumas (1700)* (Tesis doctoral). Brown University, Providence, 2000.
- Eich, Jennifer. "The Mystic Tradition and Mexico: Sor María Anna Agueda de San Ignacio". *Letras femeninas*, 22(1/2), 1996: 19-32.
- Eich, Jennifer. "A Question of Authority: One Eighteenth-Century Woman's Answer". *Dieciocho* 20(1), 1997: 61-76.
- Eich, Jennifer. "Giving the Devil His Due: A Man's Place in Women's Spiritual Narratives". *Confluencia*, 14(1), 1998: 67-81.
- Eich, Jennifer. *The Other Mexican Muse. Sor María Águeda de San Ignacio (1695-1756)*. New Orleans: University Press of the South, 2004.
- Fernós, Patricia Roana. *A Study of the Love Sonnets of Sor Juana Inés de la Cruz* (Tesis doctoral). University of Texas, Austin, 2001.
- Ferrús, Beatriz. *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia: Tirant lo Blanc, 2007.
- Ferrús, Beatriz y Girona, Nuria (eds.). *Vida de Sor Francisca Josefa del Castillo*. Madrid: Iberoamericana/vervuert, 2009.
- Flórez, Mónica. "El modelo hagiográfico como ejemplo de narración de la infancia: las Vidas de dos monjas latinoamericanas de los siglos XVII y XVIII". *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, 5(2), 2007: 25-43.
- Fonseca Zamora, Inés. *En los bordes de la escritura mística de la Madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (1671-1742)* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2013.

- Fortes, Antonio y Palmero, Restituto (eds.). *Ana de Jesús. Carmelita descalza. Escritos y documentos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1996.
- Franco, Jean. “Escritoras a pesar suyo: las monjas místicas del siglo xvii en México” en Franco, Jean. *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México (versión actualizada)*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1994: 29-51.
- Fraschina, Alicia. “Escribir de sí: una necesidad insoslayable de las monjas dominicas de Buenos Aires: 1768-1912” en Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, Benavides Silva, Fabián Leonardo, Brizuela Molina, Sofía Norma, Escobar Herrera, Andrés Mauricio, Fonseca Ramírez, Cristina del Carmen, Foralosso, Mariano, y López Salamanca, Juan Ubaldo (eds.) *Orden de predicadores, 800 años: Tomo IV. La vida conventual y misionera, siglos XIII-XIX*. Bogotá: U. Santo Tomás, 2018: 247-278.
- Fraschina, Alicia. “La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José, Beata de la Compañía de Jesús, 1730-1799” en Viforcós Marinas, María Isabel y Campos Sánchez-Bordona, María Dolores (coords.) *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino*. León: Universidad de León / Servicio de Publicaciones, 2005: 705-730.
- Frontela, Luis. “Cecilia del Nacimiento, Monja Carmelita Descalza y Escritora”. *Revista de Espiritualidad*, 72, 2013: 159-192.
- Galaz-Vivar Welden, Alicia. “Francisca Josefa de Castillo, una mística del Nuevo Mundo”. *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo*, 45(1), 1990. 149-161.

- García-Múnera, Daniela. *Dolor, escritura y autofiguración en la Madre Castillo (1671-1742)* (Trabajo de fin de máster). Universidad de Valencia, Valencia, 2016.
- Garí, Blanca. “Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la autobiografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo”. *Medievalia*, 22, 2001: 679-696.
- Glantz, Margo. “Sor Juana y otras monjas: La conquista de la escritura”. *Debate Feminista*, 5, 1992: 223-239.
- Glantz, Margo. *Sor Juana Inés de la Cruz ¿hagiografía o autobiografía?* México: Grijalbo, 1995.
- Goldmark, Matthew. “Reading Habits: Catalina de Erauso and the Subjects of Early Modern Spanish Gender and Sexuality”. *Colonial Latin American Review*, 24(2), 2015: 215-235.
- Gómez, Antonio Castillo. “Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma”. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, (13), 2014: 141-168.
- Grossi, Verónica. “Apuntes para una lectura intertextual del “Primero Sueño” de Sor Juana y las “Soledades” de Góngora”. *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 127-148.
- Gunnarsdottir, Ellen. *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Ángeles, 1674-1744*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.
- Haliczer, Stephen. “Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain”. Oxford / New York: Oxford University Press, 2002.
- Hancock-Parmer, Teresa. *Embodying the bride: Performances of the Song of Songs in early modern and colonial Hispanic convent writing* (Tesis doctoral). Indiana University, Bloomington, 2014.

- Hancock-Parmer, Teresa. "The Spanish 'Shulamite Brides': The Song of Songs in Teresa of Ávila, Mariana de San Joseph and María de Jesús de Ágreda." *Bulletin of Spanish Studies*, 95(1), 2018: 27-54.
- Hernández Torres, Ivette. "Escritura y misticismo en los *Afectos Espirituales* de la Madre Castillo". *Revista Iberoamericana*, 69(204), 2003: 653-665.
- Holler, Jacqueline. "The Spiritual and Physical Ecstasies of a Sixteenth— Century, Beata: Marina de San Miguel Confesses Before the Mexican Inquisition (México, 1598)" en Boyer, Richard y Spurling, Geoffry (eds.) *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550-1850*. New York: Oxford University Press. 2000: 77-100.
- Howe, Elizabeth Teresa. *The visionary life of Madre Ana de San Agustin*. Suffolk: Tamesis, 2004.
- Howe, Elizabeth Teresa. *Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women*. London/New York: Routledge, 2016.
- Ibsen, Kristine. "The Hiding Places of My Power: Sebastiana Josefa de la Santisima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America". *Colonial Latin American Review* 7(2), 1998: 251-270.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía. "El discurso confesional en el Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)". *Historia*, 36, 2002: 179-190.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía. "La "Bodega del amor" y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII". *Revista chilena de literatura*, (68), 2006: 5-32.
- Iturburu, Fernando. *(Auto) biografía y misticismo en la Colonia: la relación escrita por madre Josefa de la Providencia*

- sobre madre Antonia Lucía Mandonado. New Orleans: University Press of the South, 2001.
- Janiga-Perkins, Constance. "The Materiality of Meaning: Identity and multiple-authorship in Sor María Manuela de Santana's Spiritual Letters". *Textual Cultures*, 10(2), 2016 28-50.
- Jaramillo, Yajaira, Perdomo, Aalide y Salinas, Paula. "Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara. Literatura de una mística religiosa de la época colonial". *Reflexiones Teológicas*, 13, 2014: 137-160.
- Johnson, Julie Greer. "Engendered Theatrical Space and the Colonial Woman in Sor Juana's Los empeños de una casa". *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura*, (5), 2002: 12.
- Juárez-Almendros, Encarnación. "Hallucinations, Persecutions and Self-Defense: The Autobiography of Teresa of Ávila". *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 17, 2013: 177-192.
- Kirk, Stephanie. "Illicit Passions: "Mala Amistad" in the Eighteenth Century Mexican Convent". *Latin American Literary Review*, 33(66), 2005: 5-30.
- Knuth, Elizabeth. "The Gift of Tears in Teresa of Ávila". *Mystics Quarterly*, 20(4), 1994: 131-142.
- Kordic, Raissa. *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*. Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana Vervuert, 2008.
- Lagos, María Inés. "Confessing to the Father: Marks of Gender and Class in Ursula Suárez's Relación". *MLN* 110(2), 1995: 353-384.
- Lavrín, Asunción. "Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico" en Merrim, Stephanie (ed.) *Feminist Perspectives on Sor Juana*

- Ines de la Cruz*. Detroit: Wayne State University Press, 1991: 61-85.
- Lavrin, Asunción. “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”. *Colonial Latin American Review*, 2 (1-2), 1993: 27-51.
- Lavrin, Asunción. “De su puño y letra: epístolas conventuales.” En Ramos Medina, Manuel (ed.) *El monacato femenino en el imperio español*. Ciudad de México: Servicios Condumex, 1995: 43-61.
- Lavrin, Asunción. “La celda y el siglo: epístolas conventuales” en Moraña, Mabel (comp.) *Mujer y Cultura en la Colonia Hispanoamericana*. Pittsburgh: Biblioteca de América. 1996: 139-159.
- Lavrin, Asunción. “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”. *Estudios de Historia Novohispana*, 22, 2000: 49-75.
- Lavrin, Asunción y Loreto López, Rosalva (2002). *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*. Universidad de las Américas-Puebla.
- Lavrin, Asunción. “La madre María Magdalena Lorravaquío y su mundo visionario”. *Signos Históricos*, 13, 2005: 22-41.
- Lavrin, Asunción y Loreto López, Rosalva (eds.). *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma, 2006.
- Lavrin, Asunción. *Las esposas de Cristo: la vida conventual en la Nueva España*, México: FCE, 2017.
- Leavitt-Alcántara, Brianna. “Holy Women and Hagiography in Colonial Spanish America”. *History Compass* 12(9), 2014: 717-728.

- Lewandowska, Julia. *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los siglos de oro*, Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2019.
- Loreto López, Rosalva. “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII” en Ramos Medina, Manuel (coord.) *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beateríos, recogimientos y colegios*. México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995: 541-556.
- Loreto López, Rosalva. “The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents”. *The Americas*, 59(2), 2002: 181-199.
- Loreto López, Rosalva. “Las formas de la escritura femenina, un aporte a la espiritualidad barroca novohispana” en Ramos Medina, Manuel (coord.) *Camino a la Santidad, siglos XVI-XX*. México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex. 2003: 69-82.
- Loreto López, Rosalva. “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”. *Estudios humanísticos. Historia*, 5, 2006: 93-119.
- Luciani, Frederick. “Anecdotal self invention in Sor Juana’s Respuesta a Sor Filotea”. *Colonial Latin American Review*, 4(2), 1995: 73-83.
- Luna, Lola. “Sor Valentina Pinelo intérprete de las Escrituras”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 464, 1989: 91-103.
- MacLean, Katie. “María de Agreda, Spanish Mysticism and the Work of Spiritual Conquest”. *Colonial Latin American Review*, 17(1), 2008: 29-48.
- Manero Sorolla, María del Pilar. “Visionarias reales en la España áurea” en Redondo, Agustín (coord.) *Images de la femme en Espagne aux XVI e et XVII e siècles*. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994: 305-318.

- Manero Sorolla, María del Pilar. "Ana de Jesús y las biografías del Carmen Descalzo" en *Actas XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Tomo IV*. Madrid: Castalia, 2000: 145-153.
- Martínez, Patricia. "Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas". *Revista complutense de Historia de América*, 26, 2000: 27-56.
- Martínez San-Miguel, Yolanda. "Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana". *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, 20(40), 1994: 259-280.
- McDonald, Robert. "An Incredible Graph: Sor Juana's Response". *Revista Canadiense De Estudios Hispánicos*, 17(2), 1993. 297-318.
- McGlynn, Michael. "Saints Who Make Themselves Sick: A Note on Teresa de Jesús and the So-Called Placebo Effect". *Bulletin of Spanish Studies*, 88(3), 2011: 341-347.
- McInnis, Judy. "Martyrs for Love: The Reflections of Sor Juana Inés de la Cruz in/on Lucretia, Julia, Portia, and Thisbe". *Hispania*, 80(4), 1997: 764-774.
- McKenna, Susan. "Rational Thought and Female Poetics in Sor Juana's *Primero sueño*: The Circumvention of Two Traditions". *Hispanic Review* 68, 2000: 37-52.
- McKnight, Kathryn Joy. *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1997.
- Medwick, Cathleen. *Teresa of Ávila: The progress of a soul*. New York: Alfred A. Knoff, 1999.
- Meléndez, Mariselle. "¡Si tal era el dedo, cuál sería el cuerpo!: The Archival Project of Sor María Josefa de la Santísima Trinidad (1783)". *Hispanic Review*, 74(3), 2006: 251-277.

- Mendíbil, Aránzazu Borrachero. "Catalina Clara Ramírez de Guzmán y la construcción literaria de la subjetividad barroca". *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 85-104.
- Merrim, Stephanie (ed.). *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- Merrim, Stephanie (ed.). "Catalina de Erauso: From Anomaly to Icon" en Cevallos Candau, Francisco Javier, Cole, Jeffrey, Scott, Nina y Suarez Araúz Nicomedes (eds.) *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*. Amherst: Massachusetts University Press, 1994: 177-205.
- Merrim, Stephanie (ed.). *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.
- Millar Carvacho, René. "Diálogos con la Reina de los Cielos. Visiones y locuciones de una monja chilena del siglo XVIII". *Hispania Sacra* 67(135), 2015: 247-275.
- Moraña, Mabel. "Orden dogmático y marginalidad en la Carta de Monterrey de Sor Juana Inés de la Cruz". *Hispanic Review*, 58(2), 1990: 205-225.
- Moriones, Ildelfonso. *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?* Roma: Teresianum, 1968.
- Muñoz Fernández, Ángela. "Madre y maestra, autora de doctrina. Isabel de la Cruz y el alumbradismo Toldano del primer tercio del siglo XVI" en Segura Graiño, Cristina (ed.) *De leer a escribir I: La educación de las mujeres: libertad o subordinación?*. Madrid: Al-Mudayna, 1996: 99-122.
- Muñoz Pérez, Laura. *Inquisición, poder y escritura femenina en tiempos del conde-duque de Olivares (1621-1643): el caso de Teresa Valle de la Cerda*. Suffolk: Boydell & Brewer Ltd, 2015.

- Myers, Kathleen. "Sor Juana's respuesta: Rewriting the vitae". *Revista Canadiense De Estudios Hispánicos*, 14(3), 1990: 459-471.
- Myers, Kathleen. "The Addressee Determines the Discourse: The Role of the Confessor in the Spiritual Autobiography of Madre María de San Joseph (1656-1719)". *Bulletin of Hispanic Studies*, 69, 1992: 39-47.
- Myers, Kathleen (ed.). *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- Myers, Kathleen. "Miraba las cosas que desia: Convent Writing, Picaresque Tales, and the Relación autobiográfica by Ursula Suárez (1666-1749)". *Romance Quarterly* 40(3), 1993. 156-72.
- Myers, Kathleen. "A Glimpse of Family Life in Colonial Mexico: A Nun's Account". *Latin American Research Review*, 28(2), 1993: 63-87.
- Myers, Kathleen. "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America". *Colonial Latin American Review*, 9, 2000: 151-165.
- Myers, Kathleen y Powell, Amanda. *A Wild Country out in the Garden: The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Myers, Kathleen. *Neither saints nor sinners: Writing the lives of women in Spanish America*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Nanfito, Jacqueline Clare. *'El sueño': Cartographies of Knowledge and the Self*. New York: Peter Lang, 2000.
- Ochoa, Marcia. "Becoming a Man in Yndias: The Mediations of Catalina de Erauso, The Lieutenant Nun" en Mirabal, Nancy Raquel y Laó-Montes, Agustín (eds.)

- Technofuturos: Critical Interventions in Latina/o Studies*. Lanham: Lexington, 2007. 53-76.
- Olivares, Julián. "In Her Image: Christ and the Female Body in Women's Religious Poetry of the Golden Age2. *Caliope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 1(1), 1995. 111-133.
- Osorio, Betty. "La escritura religiosa de Jerónima Nava y Saavedra: juego entre afirmación y obediencia". *Cuadernos de Literatura*, 6(12), 2000: 71-80.
- Osorio, María Eugenia. "Escritura mística y discurso amoroso en sor Francisca Josefa de Castillo" en *Entre cielos e infiernos: memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, 2010: 345-350.
- Owens, Sarah. *Subversive obedience: Confessional letters by eighteenth century Mexican colonial nuns* (Tesis doctoral). University of Arizona, Tucson, 2000.
- Owens, Sarah. "Travel, natural disasters, and the texts of cloistered nuns: a case from colonial Chile". *Chasqui*, 42(2), 2013: 165-175.
- Paddock, John. "The Imagery of Fire, Water and Marriage in Saint Teresa of Ávila". *Bulletin of Spanish Studies*, 92(8-10), 2015: 91-124.
- Parello, Vincent. "Hagiographie et autobiographie spirituelle: la carmélite déchaussée Ana de San Agustín, 1555-1624" en Vitse, Marc (ed.) *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana, 2005: 951-966.
- Perelmuter, Rosa. "Female Voices in the Poetry of Sor Juana Inés de la Cruz" en Charnon-Deutsch, Lou (ed.) *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivers*. Madrid: Castalia, 1992: 246-253.

- Pérez-Romero, Antonio. "Bypassing asceticism: the song of songs and the spirit of "reformed" christianity in sixteenth-century Spain". *Mystics Quarterly*, 23(1), 1997: 18-32.
- Poot-Herrera, Sara. "'Romances de amiga' Finezas poéticas de Sor Juana" en Sabat-Rivers, Georgina (ed.) *Ésta, de nuestra América pupila: estudios de poesía colonial*. Houston: Society for Renaissance Baroque Hispanic Poetry, 1999: 189-207.
- Poot-Herrera, Sara (ed.). *Y diversa de mi misma entre vuestras plumas ando*, México: El Colegio de México, 1993.
- Poutrin, Isabelle. *Le Voile et la Plume. Autobiographie et Sainteté Feminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- Powell, Amanda. "Revisiting the "Querelle" in María de San José Salazar and Juana Inés de la Cruz: Inciting Disturbances of Patriarchy". *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 211-232.
- Powell, Lisa. "Sor Juana's Critique of Theological Arrogance". *Journal of Feminist Studies in Religion*, 27(2), 2011: 11-30.
- Prendergast, Ryan. "Constructing an Icon: The Self-Referentiality and Framing of Sor Juana Inés de la Cruz". *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 7(2), 2007: 28-56.
- Ramos Medina, Manuel. "Isabel de la Encarnación, moja posesora del siglo XVII" en García Ayluardo, Clara y Ramos Medina, Manuel (coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Espiritualidad barroca colonial: Santos y demonios en América*. México: Universidad Iberoamericana, 1993: 167-178.
- Read, Malcolm. "Further thoughts on the history of the unconscious: Sor Juana Inés de la Cruz". *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 19(2), 2013. 159-184.

- Rivero, Eliana. "Ambigüedades genéricas: Sor Juana y las fronteras de la crítica". *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 191-209.
- Robledo, Ángela Inés. "Género y discurso místico autobiográfico en las obras de Francisca Josefa del Castillo y Francisco Castillo". *Texto crítico*, 40-41, 1989: 103-121.
- Robledo, Ángela Inés. "La pluralidad discursiva como mecanismo de afirmación personal en Su Vida de la Madre Castillo" en Jaramillo, María Mercedes, Robledo, Ángela Inés y Rodríguez-Arenas, Flor María (eds.) *¿Y las mujeres? Ensayos sobre literatura colombiana*. Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia, 1991. 65-73.
- Robledo, Ángela Inés. "La Madre Castillo: Autobiografía mística y discurso marginal". *Letras femeninas*, 18(1/2), 1992: 55-63.
- Robledo, Ángela Inés. *Jerónima Nava Y Saavedra (1669-1727). Autobiografía De Una Monja Venerable*. Cali: Centro Editorial Universidad del Valle, 1994.
- Robledo, Ángela Inés. "La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: amor y escritura mística en el ámbito conventual neogranadino" en Ramos Medina, Manuel (coord.) *Actas del II Congreso Internacional-El Monacato Femenino en el Imperio Español*. México: CONDUMEX, 1995. 557-564.
- Robledo, Ángela Inés. "La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: historia de un yo fragmentado". *Cuadernos de Literatura*, 6(12), 2000: 81-89.
- Robledo, Ángela Inés. "Autobiografía espiritual de Jerónima Nava y Saavedra" en Campuzano, Luisa y Vallejo, Catharina (eds.) *Yo Con Mi Viveza. Textos De Conquistadores, Monjas, Brujas, Poetas Y Otras Mujeres De La Colonia*. La Habana: Casa de las Américas, 2003: 113-120.

- Robledo, Ángela Inés. (ed.) *Su vida-Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo; edición y prólogo de Ángela Inés Robledo*. Caracas: Editorial Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Rodríguez Garrido, José Antonio. "Escritura femenina y representación del poder en Amor es más laberinto de Sor Juana Inés de la Cruz (loa y comedia)" en Ballón Aguirre, Enrique y Rivera Rodas, Oscar (eds.) *De palabras, imágenes y símbolos: Homenaje a José Pascual Buxó*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000: 615-634.
- Rossi de Fiori, Iride, Caramella de Gamarra, Rosanna, Martínez, Soledad y Fiori, Helena. *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial*. Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta, 2008.
- Sabat-Rivers, Georgina. "El sueño de sor Juana: Apuntes a tres versos". *Anuario de Letras: Lingüística y filología*, 28, 1990: 299-306.
- Sabat-Rivers, Georgina. "Sor Juana Inés de la Cruz: Barroco de Indias, feminismo y lenguaje transgresor". *Salina: revista de lletres*, 6, 1991: 41-46.
- Sabat-Rivers, Georgina. "Apología de América y del mundo azteca en tres loas de Sor Juana". *Revista de estudios hispánicos*, 19, 1992: 267-292.
- Sabat-Rivers, Georgina. "Sor Juana: feminismo y americanismo en su romance a la duquesa de Aveiro" en Walthaus, Rina (coord.) *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, 1993: 101-109.
- Sabat-Rivers, Georgina. "Love in some of Sor Juana's Sonnets". *Colonial Latin American Review*, 4(2), 1995:101-124.
- Sabat-Rivers, Georgina y Arenal, Electa (eds.). *Literatura conventual femenina: sor Marcela de San Félix, hija de*

- Lope de Vega. Obra completa.* Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988.
- Sabat-Rivers, Georgina. "Literatura manuscrita de convento: teatro y poesía de la hija de Lope en el Madrid del XVII". *Anuario de Letras: Lingüística y filología*, 39, 2001: 435-450.
- Sabat-Rivers, Georgina. "Compañía para Sor Marcela de San Félix y Sor Juana Inés de la Cruz, escritoras de allá y de acá" en Morant Deusa, Isabel (coord.) *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Vol. 2. 2005: 695-726.
- Sabat-Rivers, Georgina. "Sor Juana Inés de la Cruz: auto-defensa intelectual". *Voz y letra: Revista de literatura*, 17(2), 2006: 51-59.
- Sánchez Ortega, María Helena. *Escritoras religiosas españolas. Trance y literatura (siglos xv-xix)*. Sunny Isles Beach: El Cid Editor, 2010.
- Schlau, Stacey. "Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority". *MLN*, 117(2), 2002: 286-309.
- Simerka, Barbara. "Feminist Epistemology and Premodern Patriarchy, East and West: "The Kagero Diary" by Michitsuna's Mother and the Novellas of María de Zayas. *Letras Femeninas*, 35(1), 2009: 149-167.
- Slade, Carole. *Saint Teresa of Ávila: Author of a Heroic Life*. Berkeley: California University Press, 1995.
- Steffanell, Alexander. "Sor Francisca Josefa de Castillo (1671-1742): una 'rara avis' en el canon de la literatura colombiana fundacional". *Cuadernos de literatura*, 14(28), 2010: 100-129.
- Stinnett, Jason Michael. *Confessing Nuns: Gender, Hierarchy, and Institutionalized Power in Early Modern*

- Hispanic Literature* (Tesis doctoral). University of Tennessee, Knoxville, 2015.
- Stolley, Karen. "Llegando a la primera mujer: Catalina de Jesús Herrera y la invención de una genealogía femenina en el Quito del Siglo XVIII". *Colonial Latin American Review*, 9(2), 2000: 167-185.
- Stolley, Karen. "Las pesadillas criollas en "Secretos entre el alma y Dios" (c. 1760) de Catalina de Jesús Herrera". *Guaragua*, 15(36), 2011: 15-33.
- Surtz, Ronald. "The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)". Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- Surtz, Ronald. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Ávila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Swietlicki, Catherine. "Writing "Femystic" space: in the margins of Saint Teresa's Castillo interior". *Journal of Hispanic Philology*, 13(3), 1989: 273-293.
- Thomas, George. "'Yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad": Subversion and Resistance in Sor Juana's Occasional Poetry". *South Atlantic Review*, 71(1), 2006: 1-19.
- Thomas, George. "La Décima Musa and the Classical Tradition: Sor Juana Inés and the Poetry of Empire". *Letras Femeninas*, 35(2), 2009: 255-270.
- Torres Sánchez, Concepción (ed.). *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- Urkiza, Julián (ed.). *Ana de San Bartolomé. Discípula y heredera de Santa Teresa. Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998.

- Urrejola, Bernarda. "Carísimo padre mío y toda mi estimación en Nuestro Señor: Obstinación y afecto por el confesor en el epistolario de Josefa de los Dolores Peña y Lillo" (Chile, s. xviii). *Atenea*, 494, 2006: 67-82.
- Valdés, Adriana. "Espacio literario de la mujer en la colonia" en Grau, Olga (ed.) *Ver desde la mujer*. Santiago de Chile: Ediciones La Morada / Editorial Cuarto Propio, 1990: 83-105.
- Valdés, Adriana. "Escritura de monjas durante la colonia: el caso de Úrsula Suárez en Chile". *Revista Mapocho*, (31), 1992: 149-166.
- Valencia Villamizar, David. "Escritura, identidad y mística en la Madre del Castillo, Las tres gracias". *Hallazgos*, 3(5), 2006: 207-229.
- Van Deusen, Nancy. *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.
- Velasco, Sherry. "Scatological Narratives in the Kitchen of Sor María de la Antigua (1566-1617)". *Letras Femeninas*, 21(1/2), 1995: 125-137.
- Velasco, Sherry. *Demons, Nausea, and Resistance in the Autobiography of Isabel de Jesús (1611-1682)*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Velasco, Sherry. *Lieutenant Nun: Transgenderism, Lesbian Desire, and Catalina de Erauso*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- Velasco, Sherry. "Visualizing Gender on the Page in Convent Literature" en Vicente, Marta y Corteguera, Luis (eds.) *Women, Texts, and Authority in the Early Modern Spanish World*. Burlington: Ashgate, 2003 127-148.

- Vera Tudela, Elisa Sampson. *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- Viforcós Marinas, María Isabel. “Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos: algunas respuestas heterodoxas” en Viforcós Marinas, María Isabel y Loreto López, Rosalva (eds.) *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León, 2007: 229-258.
- Villarreal, Eugenio Pacelli. *La escritura epistolar de Sor Juana Inés de la Cruz* (Tesis doctoral). State University of New York, Albany, 2001.
- Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rethoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Zanelli, Carmela. “Cultura indígena e impronta femenina en dos loas de Sor Juana Inés de la Cruz” en Ballón Aguirre, Enrique y Rivera Rodas, Oscar (eds.) *De palabras, imágenes y símbolos: Homenaje a José Pascual Buxó*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002: 577-598.

CUADERNOS PUBLICADOS

1. OSORIO TEJEDA, Nelson, *Las letras hispanoamericanas en el siglo XIX*, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 1, Alicante, Universidad de Alicante / Editorial Universidad de Santiago, 2000.
2. HACHIM LARA, Luis, *Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana*, prólogo de Nelson Osorio, Cuadernos de América sin nombre, nº 2, Alicante, Universidad de Alicante / Editorial Universidad de Santiago, 2000.
3. MATAIX AZUAR, Remedios, *Para una teoría de la cultura: la expresión americana de José Lezama Lima*, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 3, Alicante, Universidad de Alicante, 2000.
4. MENDIOLA OÑATE, Pedro, *Buenos Aires entre dos calles. Breve panorama de la vanguardia poética argentina*, prólogo de Remedios Mataix, Cuadernos de América sin nombre, nº 4, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.
5. GARCÍA IRLES, Mónica, *Recuperación mítica y mestizaje cultural en la obra de Gioconda Belli*, prólogo de

- Carmen Alemany, Cuadernos de América sin nombre, nº 5, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.
6. PASTOR, Brígida, *El discurso de Gertrudis Gómez de Avellaneda: identidad femenina y otredad*, prólogo de Nara Araújo, Cuadernos de América sin nombre, nº 6, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.
 7. VV.AA., *Desafíos de la ficción*, prólogo de Eduardo Becerra, Cuadernos de América sin nombre, nº 7, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.
 8. VALERO JUAN, Eva M^a, *Rafael Altamira y la «reconquista espiritual» de América*, prólogo de M^a Ángeles Ayala, Cuadernos de América sin nombre, nº 8, Alicante, Universidad de Alicante, 2003.
 9. ARACIL VARÓN, M^a Beatriz, *Abel Posse: de la crónica al mito de América*, prólogo de Carmen Alemany Bay, Cuadernos de América sin nombre, nº 9, Alicante, Universidad de Alicante, 2004.
 10. PIZARRO, Ana, *El sur y los trópicos*, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 10, Alicante, Universidad de Alicante, 2004.
 11. PELOSI, Hebe Carmen, *Rafael Altamira y la Argentina*, prólogo de Miguel Ángel de Marco, Cuadernos de América sin nombre, nº 11, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.
 12. CABALLERO WANGÜEMERT, María, *Memoria, escritura, identidad nacional: Eugenio María de Hostos*, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 12, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.
 13. ALEMANY BAY, Carmen, *Residencia en la poesía: poetas latinoamericanos del siglo XX*, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 13, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
 14. AYALA, María de los Ángeles, *Cartas inéditas de Rafael Altamira a Domingo Amunátegui Solar*, prólogo de

- Eva M^a Valero Juan, Cuadernos de América sin nombre, nº 14, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
15. VV.AA., *Un diálogo americano: Modernismo brasileño y vanguardia uruguaya (1924—1932)*, prólogo de Pablo Rocca, Cuadernos de América sin nombre, nº 15, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
 16. CAMACHO DELGADO, José Manuel, *Magia y desencanto en la narrativa colombiana*, prólogo de Trinidad Barrera, Cuadernos de América sin nombre, nº 16, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
 17. LÓPEZ ALFONSO, Francisco José, «*Hablo, señores, de la libertad para todos*». *López Albújar y el indigenismo en el Perú*, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 17, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
 18. PELLÚS PÉREZ, Elena, *Sobre las bazañas de Hernán Cortés: estudio y traducción*, prólogo de José Antonio Mazzotti, Cuadernos de América sin nombre, nº 18, Alicante, Universidad de Alicante, 2007.
 19. GARCÍA PABÓN, Leonardo, *De Incas, Chaskañawis, Yanakunas y Chullas. Estudios sobre la novela mestiza en los Andes*, prólogo de Virginia Gil Amate, Cuadernos de América sin nombre, nº 19, Alicante, Universidad de Alicante, 2007.
 20. ORTIZ GULLÉ GOYRI, Alejandro, *Cultura y política en el drama mexicano posrevolucionario (1920—1940)*, prólogo de Óscar Armando García Gutiérrez, Cuadernos de América sin nombre, nº 20, Alicante, Universidad de Alicante, 2007.
 21. GNUTZMANN, Rita, *Novela y cuento del siglo XX en el Perú*, prólogo de José Morales Saravia, Cuadernos de América sin nombre, nº 21, Alicante, Universidad de Alicante, 2007.

22. SAN JOSÉ VÁZQUEZ, Eduardo, *Las luces del siglo. Ilustración y modernidad en el Caribe: la novela histórica hispanoamericana del siglo XX*, prólogo de Teodosio Fernández, Cuadernos de América sin nombre, nº 22, Alicante, Universidad de Alicante, 2008.
23. GONZÁLEZ—BARRERA, Julián, *Un viaje de ida y vuelta: América en las comedias del primer Lope*, prólogo de Giuseppe Bellini, Cuadernos de América sin nombre, nº 23, Alicante, Universidad de Alicante, 2008.
24. LÓPEZ ALFONSO, Francisco José, *Sombras de la libertad. Una aproximación a la literatura brasileña*, prólogo de Eduardo Berra, Cuadernos de América sin nombre, nº 24, Alicante, Universidad de Alicante, 2008.
25. SÁNCHEZ, Pablo, *La emancipación engañosa, una crónica transatlántica del boom (1963—1972)*, prólogo de Joaquín Marco, Cuadernos de América sin nombre, nº 25, Alicante, Universidad de Alicante, 2009.
26. BONILLA CERESO, Rafael, *Dos gauchos retrucadores. Nueva lectura del Fausto de Estandislaio del Campo*, prólogo de Teodosio Fernández, Cuadernos de América sin nombre, nº 26, Alicante, Universidad de Alicante, 2010.
27. GRILLO, Rosa María, *Escribir la historia: descubrimiento y conquista en la novela histórica de los siglos XIX y XX*, Prólogo de Beatriz Aracil Varón, Cuadernos de América sin nombre, nº 27, Alicante, Universidad de Alicante, 2010.
28. CANO PÉREZ, Mercedes, *Imágenes del mito. La construcción del personaje histórico en Abel Posse*, prólogo de Beatriz Aracil Varón, Cuadernos de América sin nombre, nº 28, Alicante, Universidad de Alicante, 2010.
29. MILLARES, Selena, *De Vallejo a Gelman: un siglo de poetas para Hispanoamérica*, prólogo de J. Rodríguez Padrón, Cuadernos de América sin nombre, nº 29, Alicante, Universidad de Alicante, 2011.

30. GIL AMATE, Virginia, *Sueños de Unidad Hispánica en el Siglo XVIII. Un estudio de «Tardes Americanas»* de José Joaquín Granados y Gálvez, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 30, Alicante, Universidad de Alicante, 2012.
31. CASTANY PRADO, Bernat, *Que nada se sabe: el escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges*, prólogo de Fernando Iwasaki, Cuadernos de América sin nombre, nº 31, Alicante, Universidad de Alicante, 2012.
32. CHANG—RODRÍGUEZ, Raquel, *Cartografía garcilastista*, prólogo de Carmen Ruiz Barrionuevo, Cuadernos de América sin nombre, nº 32, Alicante, Universidad de Alicante, 2013.
33. EUDAVE, Cecilia, ORTIZ, Alberto y ROVIRA, José Carlos (eds.), *Mujeres novohispanas en la narrativa mexicana contemporánea*, prólogo de Cecilia Eudave, Alberto Ortiz y José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 33, Alicante, Universidad de Alicante, 2014.
34. EUDAVE, Cecilia, ORTIZ, Alberto y ROVIRA, José Carlos (eds.), *Personajes históricos y controversias en la narrativa mexicana contemporánea*, prólogo de Cecilia Eudave, Alberto Ortiz y José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 34, Alicante, Universidad de Alicante, 2014.
35. EUDAVE, Cecilia, *Diferencias, alteridades e identidad (Narrativa mexicana de la primera mitad del siglo XX)*, prólogo de Carmen Alemany Bay, Cuadernos de América sin nombre, nº 35, Alicante, Universidad de Alicante, 2015.
36. BARRERA, Trinidad (ed.). *Dos obras singulares de la prosa novohispana*, prólogo de Trinidad Barrera, Cuadernos de América sin nombre, nº 36, Alicante, Universidad de Alicante, 2015.
37. LÓPEZ ALFONSO, Francisco José, *Mario Bellatin el cuadernillo de las cosas difíciles de explicar*, prólogo de Wilfrido

- H. Corral, Cuadernos de América sin nombre, nº 37, Alicante, Universidad de Alicante, 2015.
38. PEÑA NÚÑEZ, Beatriz Carolina, *Fray Diego de Ocaña: olvido, mentira y memoria*, prólogo de Elena Altuna, Cuadernos de América sin nombre, nº 38, Alicante, Universidad de Alicante, 2016.
39. PIAZZA DE LA LUZ, Ivonne, *El ciclo serrano de Mario Vargas Llosa: Historia de Mayta y Lituma en los Andes*, prólogo de Mercedes López-Baralt, Cuadernos de América sin nombre, nº 39, Alicante, Universidad de Alicante, 2017.
40. SAINZ BARIÁIN, Isabel, Poder, fasto y teatro: la *Comedia de san Francisco de Borja* (1640), de Matías de Bocanegra, en su contexto festivo, prólogo de Miguel Zugasti, Cuadernos de América sin nombre, nº 40, Alicante, Universidad de Alicante, 2017.
41. CORTÉS ORTS, Carles, *La huella del exilio en la narrativa de Xavier Benguerel (Francia 1939, Chile 1940-1952)*, prólogo de Manuel Aznar Soler, Cuadernos de América sin nombre, nº 41, Alicante, Universidad de Alicante, 2018.
42. GUERRERO ALMAGRO, Berta, *Certezas de una ilusión. Hamlet y Don Quijote en la poesía en prosa de José Antonio Ramos Sucre*, prólogo de Vicente Cervera Salinas, Cuadernos de América sin nombre, nº 42, Alicante, Universidad de Alicante, 2019.

Cuadernos de América sin Nombre

Durante los siglos XVII y XVIII los claustros femeninos crearon su propia cultura y su propia literatura, pese a su aparente aislamiento estuvieron en el centro de la vida. Las cartas, las vidas de monjas y beatas, los relatos en primera persona, escritos por las mismas religiosas, muestran no sólo los diarios acontecimientos y las búsquedas de Dios de esas mujeres, sino que son el resultado de la interacción entre ellas, los monasterios y las instancias de poder, el testimonio de su lucha por ganar el espacio público, por ser dueñas de la palabra.

Este libro reúne cinco ensayos con acercamientos actuales tanto a la investigación del enorme corpus de obras escritas por mujeres religiosas en la etapa virreinal, como al análisis de dicha producción. Sor María de Jesús de Ágreda, la beata Antonia de Cabañas, Sor Juana Inés de la Cruz y Sor Josefa de los Dolores son las autoras estudiadas, también se incluye un estudio teórico que analiza los vínculos entre vida y hagiografía, géneros de gran importancia en el marco de la literatura conventual.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante