

El modelo hagiográfico como ejemplo de narración de la infancia: las *Vidas* de dos monjas latinoamericanas de los siglos XVII y XVIII

Mónica Flórez
University of Alabama

Durante los casi dos mil años de existencia de la Iglesia católica, la mujer ha sido relegada siempre a un segundo plano por el poder patriarcal dominante. Esta situación de inferioridad se hace efectiva no sólo en la vida clerical sino también en los diferentes aspectos de la rutina diaria. En el mundo cristiano hispanohablante de los siglos XVII y XVIII seguía existiendo este escenario de subyugación, aunque la presencia femenina alcanzó una posición más relevante dentro de la jerarquía eclesial. Con la creación de los conventos en España y América Latina, se abrió un espacio para la manifestación de las mujeres a través de la carrera religiosa, si bien continuaron estando subordinadas al control de la autoridad masculina. Como dice Gabriela Braccio: “Fue particularmente a partir de Trento que, bajo el velo, tras la reja y delimitadas por un muro, muchas mujeres construyeron un espacio propio, privado y diferenciado en el cual, templadas por los ayunos y las disciplinas, y estimuladas por la literatura y el arte, intentaron transitar el terreno de lo supramundano” (187). Este nuevo terreno sobresalía por sus limitaciones, pero se constituyó para las damas de la época en una oportunidad de realización personal y expresión que les estaba vedadas en los demás ámbitos sociales.

El claustro se convirtió en una alternativa viable para las jóvenes que buscaban acceder a una forma de vida que se les negaba a través del matrimonio. En palabras de Susan Socolow:

In spite of the constraints on their life, nuns could find room for self-expression and self-fulfillment within the convent walls. It is quite possible that life in the nunnery was less confining for elite women than the other socially accepted option, marriage. In spite of being cloistered, nuns were not inactive. Here women read,

wrote, and worked with numbers [...] and wrote poetry and plays. They also wrote and directed religious plays [...] Nuns wrote, directed, and performed sacred music, and played a variety of instruments [...] Nuns also practiced an array of feminine arts including sewing, embroidery, baking, and selling special confections. (102)

La misma autora menciona también la existencia de monjas dedicadas a los negocios, operaciones bancarias, mantenimiento de libros contables y otras actividades relacionadas con el gobierno y la administración de la institución. Una de las labores particulares de la vida eclesiástica femenina de la época, tenía que ver con la escritura de autobiografías o *Vidas* encargadas por los confesores a algunas de sus discípulas. El presente trabajo intenta analizar cómo se acercan o alejan del modelo hagiográfico de Santa Teresa de Jesús las narraciones de la infancia en las *Vidas* de las madres: María de San José (1656-1719) y Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (1671 – 1742), con el fin de probar que estas dos monjas siguen de cerca el estilo y el contenido de la autobiografía de la santa.

Primero, debe aclararse que este ejercicio auto-confesional no era obligatorio para todas las internas, sino para aquellas escogidas por sus guías espirituales en función de distintas posibilidades. Podía requerirse a una reverenda que tomara la pluma como un acto de auto-evaluación espiritual, ya fuera para aclarar algunas

dudas interiores que el confesor hubiera detectado o para dejar constancia de virtudes y cualidades ejemplares que éste consideraba importante resaltar dentro de la comunidad católica. En muchas ocasiones, esta tarea estaba motivada por la necesidad de encausar o castigar a una pupila por la falta de observación de sus votos o virtudes. Igualmente, los sacerdotes usaban estos textos como material para redactar las biografías de las madres que proponían para santificación ante las autoridades religiosas o para publicarlos como material educativo y promocional entre sus feligreses:

Las notas autobiográficas, las cartas y los escritos sobre la experiencia espiritual, al convertirse en biografías en manos del escritor bajo cuyo nombre se publican, quedaron sujetos a los fines que les impuso el confesor como intérprete de su contenido intelectual o espiritual en otra forma de dominio sobre su sujeto. El fin ejemplarizante y didáctico a que fueron destinadas las biografías justificaba la apropiación intelectual y la divulgación de las confidencias intercambiadas en una relación que se suponía directa, personal y secreta. (Lavrin 31)

Es evidente, entonces, que aunque el convento representaba para muchas de sus integrantes una salida de la vida marital y maternal típica de la sociedad colonial, para algunas había también desventajas derivadas de esta elección de vida. Este es el caso de las monjas que tenían que someterse a una escritura impuesta, mortificante y a veces riesgosa, para luego ver sus trabajos

apropiados por sus confesores en beneficio personal o institucional.

Sin embargo, no todos los aspectos relacionados con esta tarea eran desagradables para las escritoras. Muchas de ellas encontraban solaz y refugio en el acto de confesión y meditación a través del papel. Otras encontraban en estos ejercicios narrativos la manera de transmitir su voz y pensamientos fuera de sus celdas: “Thus, although these autobiographies were directed to the confessor, they were also written with the express knowledge that the writings could later be published or at least read by other religious women” (Ibsen 253). Este aspecto público de las *Vidas* era clave, pues determinaba en gran medida el contenido y el tono de los textos de las preladadas y los confesores. Asimismo, las biografías y las autobiografías se caracterizaban por el uso de un lenguaje y la redacción de unos hechos que buscaban imitar los modelos hagiográficos tan populares en la vida católica de la época, lo cual influía también en la forma en que ellas y ellos expresaban los acontecimientos de sus obras.

Estas hagiografías, tan de boga en el Nuevo Mundo barroco, tenían unas características específicas que se convertían, por su importancia y popularidad, en ejemplo a seguir para los preladados y hermanas que deseaban alcanzar reconocimiento, ya fuera espiritual o mundano. Según Margo Glantz:

Las vidas de santos pretenden dejar de lado lo singular y lo específico, para destacar lo ejemplar, la médula del discurso, aquello que es cíclico, tautológico, redundante. La hagiografía católica del siglo XVII [...] se especializa en un tipo de discurso subordinado que no relata propiamente la vida de los santos, sino la de aquellos que al dar pruebas de “humildad profunda, mortificación extremada, pureza angélica”, optan por el camino de la perfección, o son postulados por sus biógrafos para la santificación. (153)

Es por esta característica de discurso subordinado que menciona Glantz que conviene no perder de vista durante la lectura de las *Vidas* la relación siempre latente entre estos diarios, su base en los modelos hagiográficos, su posible transformación en biografía y, finalmente, su instauración como modelo hagiográfico para futuras generaciones.

Es necesario recordar que se ha examinado ampliamente el término “autobiografía”, no sólo dentro del campo de los estudios religiosos, sino también en los referentes al sujeto, el feminismo y la historia. Para esta investigación se debe tener en cuenta que los textos de las religiosas que nos ocupan no siguen un proceso típico de estructuración de las autobiografías, ya que, como se dijo anteriormente, son varios los elementos externos que influyen en su motivación, en el uso del lenguaje, en la inclusión de eventos reales o fabricados y en el

propósito final. Sobre estos particulares dice Ellen Ross:

In seeking to appreciate autobiographies' manner of truth telling, we should consider stories of the self not as objective narrations concerned with historical fact finding (itself a manner of interpretation), but rather as approximating much more closely what is at work, e.g., in Picasso's "Guernica" –that is, a set of carefully chosen images creating a comprehensive way of seeing and conceiving the world. (528)

En el caso de estas preladas, las imágenes que incluían en sus obras, no sólo estaban limitadas por esta intención exhaustiva, sino que se veían afectadas igualmente por el deseo de ajustarlas a las de los ejemplares hagiográficos que les servían de modelo, a la vez que debían considerar los comentarios y sugerencias de sus confesores, evitar las sospechas de la Inquisición, demostrar una vida digna de los hábitos religiosos y contribuir al propósito último de la Iglesia de educar y promocionar la fe cristiana en su congregación.

En cuanto a los ideales hagiográficos usados por las monjas latinoamericanas de los siglos XVII y XVIII para la escritura de sus autobiografías o ejercicios confesionales, dominaba la predilección por el uso del texto de Santa Teresa de Jesús como ejemplo de vida y de redacción. Esta obra es importante para el análisis y comparación que se pretende en este estudio, ya que dictamina en gran parte los contenidos y formas en que las dos reverendas expresan sus vivencias y,

en particular, las de sus infancias. La forma en que Santa Teresa se refiere a los acontecimientos de sus primeros años es clave para las futuras generaciones de religiosas escritoras, pues en sus propias *Vidas* buscarán emular el estilo, el lenguaje y las experiencias narradas por la Santa. Lo que confería un aspecto único a la obra de Santa Teresa para las hermanas de América Latina es en gran medida que, como dice Sarah Elizabeth Owens: "Teresa presents the reader with a varied patchwork of her less than perfect childhood, unlike most hagiographic embroidering" (70). Este poco común estilo hagiográfico es el que prima más tarde como imitación en los diarios del Nuevo Mundo y el que se utilizará para esta investigación.

Tanto en la autobiografía de Santa Teresa como en las de las dos madres latinoamericanas mencionadas anteriormente, las primeras frases de la narración van orientadas a clarificar que el motivo de su escritura no es voluntario sino que es un acto de obediencia a los deseos y órdenes de sus confesores. Se ven frases como: "Quisiera yo que, como me han mandado [...]" (Santa Teresa 1), "[...] aviendo escrito toda la istoria de mi vida, desde mi niñés asta que salí para esta fundación [...] por obediencia i orden de mi confesor [...]" (Madre San José 81) y "[...] empiezo en su nombre a hacer lo que vuestra paternidad me manda [...]" (Madre Castillo 3). Llama la atención que todas estas justificaciones aparecen desde el comienzo del texto. Esto es importante, ya que en la

impresión inicial del lector ante dicha introducción se ve alterado el propósito lógico del ejercicio autobiográfico: la elección voluntaria de satisfacer la necesidad interior y el deseo de hacer un recuento de los hechos más significativos de su propia vida y traspasarlos al papel para compartirlos con un público específico. Por el contrario, se tiene la sensación de que para quien escribe es un esfuerzo o un castigo tener que enfrentarse a la pluma y relatar lo que se va a leer.

No obstante, hay que tener en cuenta que nada sobre el proceso de redacción de estas religiosas puede ser enmarcado dentro del común denominador del género como se clasifica en su sentido más amplio. Es por esto que para el caso que nos ocupa se debe recordar que hay varios elementos que no pueden perderse de vista: la época en que se narran los acontecimientos y las normas religiosas y sociales imperantes; el papel inferior de la mujer a través de la historia de occidente y en vigencia aún en los siglos XVII y XVIII; la idea de la educación y la escritura como un derecho exclusivamente masculino; la constante vigilancia de la Iglesia y la Inquisición hacia cualquier signo de desobediencia o sublevación femenina; el acatamiento por parte de la mujer de los deseos y mandatos del hombre, ya sea sacerdote, padre o marido, entre otros. El carácter marginal de estas obras queda bien explicado en el siguiente comentario de Sidone Smith: “In every case, moreover, she remains marginalized in that she finds

herself resident on the margins of discourse, always removed from the center of power within the culture she inhabits” (51). El hecho de que las *Vidas* de las preladas sean el resultado del deseo masculino, sesga desde el inicio tanto la elaboración como la lectura de las mismas.

Luego de explicar el motivo que lleva a la escritura del texto, se da paso a la presentación de los sucesos de la niñez. Santa Teresa empieza mencionando la excelencia de sus progenitores y su inclinación a la oración y la piedad. Destaca la caridad de su padre hacia los pobres y esclavos, realza la honestidad de su madre hasta el momento de su muerte y admira la virtud de sus dos hermanas y nueve hermanos. En este cuadro familiar idealizado que dibuja la religiosa, llama la atención el siguiente comentario sobre sí misma: “[...] porque yo he lástima cuando me acuerdo las buenas inclinaciones que el Señor me había dado y cuán mal me supe aprovechar de ellas” (2). Este contraste entre ella y el resto de su familia tiene como objetivo autenticar ante la iglesia su pasado fuera del convento en un medio ambiente virtuoso, necesario para una mujer que aspira a la vida espiritual y posible santificación, a la vez que demuestra la modestia necesaria para reconocer que no es merecedora del favor divino de Dios al llamarla a su servicio como una de sus súbditas.

La relación de la niñez de la Madre María de San José es bastante cercana al contenido de la de la Santa española. En ella

se encuentra también el dibujo de una buena familia católica y un ambiente cristiano propicio para una aspirante a monja. Igualmente, la Madre San José se refiere a sí misma en aquellos primeros años como a un animal poco merecedor del amor de Dios y de la Iglesia: “Parésemme que puedo decir que en estos diez o once años que fueron los que gasté en esta vida más de animal que de persona racional, no llegué a tener uso de razón ni luz ninguna para conocer que ofendía a Dios en las cosas malas que hacía” (92). Como se ve con el texto de Santa Teresa, es esencial mostrar un pasado dudoso, para luego dar cabida a un momento específico de cambio en el que se manifiesta el llamado divino y la vida da un giro drástico hacia el camino de la perfección espiritual. El motivo parece constante a lo largo de toda la literatura religiosa y de vidas de santos. Uno de los casos más específicos y notorios es el de San Agustín en sus *Confesiones*.

Este menosprecio de la propia infancia puede ser el resultado verdadero de un examen de conciencia profundo de la propia existencia o puede responder primordialmente a la necesidad de encajar en un modelo establecido por la tradición hagiográfica y los requerimientos del clero. Lo que sí es claro es que durante la lectura de las *Vidas* se sienten siempre: “The complexities of the interrelationship between hagiographical narratives and confessional accounts, and between church practices and individual lives, are vividly

apparent in the midcolonial Mexican nun María de San José’s journals as she describes her life for a confessor” (Myers 5). Esta lucha de influencias, sentimientos y motivaciones se puede ver no sólo en la obra de la Madre San José sino también en la de la Madre Castillo.

En cuanto a esta última, se detecta igualmente la tendencia constante a describir sus años anteriores al claustro como un preámbulo de pecados y superficialidades que la hacen más especial aún ante los ojos de Dios, al tener conmiseración de una descaminada criatura y escogerla entre millones como una de sus favorecidas súbitas. Sobre la importancia de la narración de sus primeros años, dice McKnight:

Madre Castillo’s account of childhood shares with those of many contemporary religious women writers the very early signs of a special relationship to the Divine. Solitude and prayer, confusion, and the consciousness of sin replace children’s games as the very young Francisca echoes those patterns in saints’ lives that Weinstein and Bell designate as the “old child” and the “conscience-ridden child” (1982, 20–29). Every event that Madre Castillo narrates leads her protagonist toward the convent. Every episode carries a weighty spiritual interpretation, though much of the significance of this early life she understands only now, as an older narrator. The spiritual quest she paints is a picture of opportunities ignored. Time and again Francisca is taught how to live a righteous life, and just as often her weak nature fails her in the execution of the lessons. Despite her faults, God sends her

repeated signs of her destiny in his service. (132)

Pero no sólo influía en el estilo y la naturaleza de los hechos narrados el seguimiento de modelos hagiográficos predeterminados o la insinuación de una conexión especial con Dios. También entraban en juego aspectos más mundanos como la demostración de virtudes y cualidades consideradas como aspectos indispensables en una buena religiosa. Más aún si el objetivo detrás de la escritura de la autobiografía era llegar a ser considerada para la santificación o como modelo a seguir dentro de la comunidad católica. La auto-denigración de la infancia se convertía así en una herramienta que demostraba ante los ojos de la Iglesia la humildad necesaria en una mujer de los hábitos.

Los elementos retóricos y estilísticos referentes a la descripción de la vida familiar no se limitan a la pintura de un ambiente hogareño propicio o al auto-demérito para encajar en el perfil ideal establecido. Hay también un aspecto que resalta como factor común en los diarios de las dos madres: las lecturas de las vidas de los santos, la Biblia u otros textos religiosos como parte de su rutina doméstica. La influencia positiva de estas lecturas y su impacto en la vocación religiosa de las monjas se consideraba un factor clave a la hora de demostrar una inclinación hacia la fe basada en buenas prácticas católicas sin transgredir las normas de la época que consideraban impropio de las mujeres tanto leer como escribir.

Nuevamente, se evidencia una constante paradoja entre el ideal colonial y la práctica cotidiana, pues si bien las habilidades de lecto-escritura se consideraban exclusivamente masculinas, la exigencia a las preladadas por parte de sus superiores de realizar ejercicios confesionales y autobiográficos en el papel, subvertía sus propios estándares. Obviando el aspecto contradictorio de la sociedad de entonces, es interesante resaltar la inclinación de las narradoras en sus autobiografías a mencionar como parte significativa de su infancia los momentos diarios en que la familia se reunía a leer las vidas de los santos y otros textos de carácter religioso.

Igualmente, es preciso recordar que para el momento histórico en que vivieron las madres San José y Castillo ya se encontraban en circulación los libros escritos por Santa Teresa. Hasta entonces habían predominado durante la historia del catolicismo las obras elaboradas por hombres del clero: sacerdotes, frailes, apóstoles, santos y demás. Este es el tipo de textos a los que tuvo acceso Teresa de Ávila en su época, con algunas excepciones de trabajos femeninos, y es por esto que su legado literario fue fundamental para las generaciones de mujeres religiosas venideras. En su libro sobre las escritoras de la Edad Media, dice Surtz: “Saint Teresa was able to be a model for later religious women not only because of her personal charisma as a writer, but also because her works were published and available for

future generations” (128). Las nuevas generaciones de siervas de Dios contaron con un ejemplo femenino a seguir, no sólo en términos de estilo y contenido, sino también de perfección espiritual. Este impacto se refleja, como se viene diciendo, en los textos de estas religiosas al hablar de su niñez, su vocación y las tentaciones del diablo. En los tres textos mencionados, se encuentran descripciones bastante positivas sobre las inclinaciones literarias del grupo familiar. En su autobiografía, Santa Teresa dice, refiriéndose a ella y a su hermano: “Tenía uno casi de mi edad, juntámonos entreambos a leer las vidas de los Santos [...]” (3). Por su parte, la Madre María de San José hace varias referencias a la calidad de las lecturas de su padre y su hermano: “Los ratos de tiempo que le quedaban del trabajo que tenía en la hacienda, los gastava en leer vidas de santos. Este mi hermano salió gran lector i mui aficionado a leer libros buenos, con ser de poca edad. Jamás se inclinó a leer en libro que no fuese mui provechoso” (88). La Madre Castillo menciona más concretamente la influencia de las lecturas de Santa Teresa en su vida y su vocación: “Leía mi padre los libros de Santa Teresa de Jesús, y sus *Fundaciones*, y a mí me daba un tan grande deseo de ser como una de aquellas monjas” (5). Estos apartados comprueban hasta que punto la existencia de las reverendas latinoamericanas estaba marcada desde la infancia por unos códigos establecidos a través de la tradición católica literaria.

Otro factor común en estas tres *Vidas* es la repercusión de la figura del ermitaño como paradigma de excelsitud espiritual y ejemplo a imitar. Las tres reverendas, Teresa, María y Francisca, refieren un momento de la infancia en el que deseaban poder vivir como anacoretas, en un aislamiento que les ayudara a lograr el crecimiento interior y la santidad que tanto anhelaban. En esta búsqueda del sacrificio y la virtud, dice Santa Teresa: “De que vi que era imposible ir adonde me matasen por Dios, ordenábamos ser ermitaños; y en una huerta que había en casa procurábamos, como podíamos, hacer ermitas” (3). La Madre Castillo y María de San José narran episodios similares, en los cuales revelan su búsqueda de un retiro físico que les otorgara el recogimiento y soledad necesarios para entregar su cuerpo y mente a la búsqueda de Dios. María de San José dice sobre este aspecto: “Avía oído desir que en este serro avía una cueba o concavidad mui acomodada para haser en ella vida solitaria de ermitaño [...] Dispuse el salir a voca de noche, por no ser vista de nadien, i caminar esta cueba i enserarme en ella a haser vida de ermitañía” (139). Por su parte, la madre del Castillo cuenta: “Yo tenía poca conveniencia de tener oración [...] o en una cuevecita secreta que hallé entre unos altos, cerca de la casa” (12). La capacidad de vivir alejadas del mundo y de la sociedad desde tan temprana edad mostraba su aptitud para la vida del convento, donde renunciaban simbólica y literalmente al

mundo. Al respecto dice Kristine Ibsen: “Moreover, by recontextualizing mundane life experiences such as illness, isolation, and depression into an imitation of Christ, these ordeals were transformed by the serenity of a future resurrection” (71). No se puede perder de vista durante la lectura y el análisis de estos manuscritos el propósito siempre latente de las escritoras de satisfacer las expectativas de sus confesores y de hacerse merecedoras de un lugar dentro de la historia de la Iglesia.

Pero no era suficiente con probar la virtud del retiro y la meditación para cumplir con los estándares establecidos en las hagiografías u otros textos del canon religioso de la época. La lista de sacrificios y penitencias necesarias para demostrar el merecimiento divino era larga y detallada. A Dios y al convento no se llegaba sólo a través del aislamiento o la lectura de las *Vidas* de los santos. Tampoco bastaba con provenir de una familia donde se observaran las virtudes y prácticas cristianas. Para aspirar a la vestidura de los hábitos se hacía necesario sufrir y orar. Castigar el cuerpo en todas las formas inimaginables se convertía en una meta fundamental de estas aspirantes a religiosas. No obstante, la apuesta por la narración de este tipo de prácticas era alta ya que la línea entre lo considerado espiritualmente correcto y lo diabólico era bastante delgada en aquel entonces. Lo que se suponía un signo de santidad en algunos casos, en otros podía ser usado en contra de la monja para

acusarla de herejía y posesión diabólica. Debido al peligro de incurrir en falta grave ante los ojos de sus confesores y del clero en general, y de la necesidad de aprobar el escrutinio constante sobre sus vidas y sus textos, las preladas utilizaban una amplia y variada gama de tormentos auto-impuestos que variaban en su carácter, forma e intensidad. Sin embargo, pueden encontrarse unos que se repiten de manera sobresaliente en la mayoría de las autobiografías y que señalan una predilección por ciertas experiencias en términos literarios y espirituales.

En el modelo hagiográfico establecido por Santa Teresa de Jesús, esta inclinación al auto-castigo desde la infancia es casi inexistente. Sólo aparecen en el recuento de su niñez dos o tres alusiones a un interés en cualquier tipo de privación. Menciona su deseo de ir a morir a tierra de moros en nombre de Dios, sus intentos de orar en soledad y hacer limosna y sus juegos a ser monja y ermitaña. El tono lúdico que se advierte está más de acuerdo con esta etapa infantil de su vida, en oposición a la vehemencia y detalle de las descripciones de María de San José y Josefa del Castillo, quienes enumeran una serie de martirios auto-impuestos ya desde una tierna edad. En los diarios de estas otras dos monjas abundan escenas de ayuno, auto-flagelación, renuncia a las posesiones materiales, silencio, privación del sueño, entre otros. Esto no significa que Santa Teresa no haya llevado a cabo las mismas prácticas, sino que

estas aparecen más tarde en su relato que en el de las madres Castillo y San José. Esta costumbre del *imitatio cristi*, tradicional en la historia de la religión católica, es de gran importancia en este estudio ya que, como dicen Arenal y Schlau: “Saint Teresa of Avila was the most natural model for *imitatio* –for both her life and her texts, barely a century old, legitimated religious innovation and discipleship among women” (303). Aunque las alusiones de la española a sus privaciones y martirios se dan en un momento diferente de la narración, éstas influyen definitivamente en las muestras que aparecen en las *Vidas* de estas dos monjas ya desde los relatos de la infancia.

El caso de la Madre María de San José es el más extremo en cuanto a la intensidad de las experiencias de auto-aflicción que relata. Ya desde temprana edad ella decide imponerse una estricta disciplina, acorde con las historias de los santos escuchadas durante las lecturas familiares y con la fuerte necesidad interior de igualar sus sufrimientos y mortificaciones. En este sentido, empieza con pequeñas renunciadas a las comodidades de la vida diaria, como usar ropa menos fina o dormir en el suelo, hasta el ayuno constante y el castigo físico. Durante la lectura de su diario, relativo sólo a los años de su vida previos al convento, se nota una intensificación en el calibre de sus penitencias hasta el punto en que le causan enfermedad y un serio deterioro físico. Aún así, parece que esto no es suficiente para la

Madre María de San José, ya que como ella misma dice: “Nada desto me paresía mucho; antes deseava haser más i más rigores i penitencias” (116) y luego, refiriéndose al uso de los cilicios, dice: “No se me acuerda fijamente cuánto tiempo lo [f. 34v] tube puesto, sin quitarlo ni de día ni de noche. Sólo se me acuerda que fue por largo tiempo, asta que un día de Pascua de Nasimiento de Nuestro Señor, me allé mui fatigada del mal olor de las llagas que se me avían echo en la sintura” (116). Este tipo de descripciones sobre torturas corporales son una constante en la obra de la monja y demuestran claramente su preocupación por desplegar una excelencia en la observancia de las virtudes y valores requeridos para el merecimiento de su lugar como representante de la Iglesia y esposa de Dios.

Por su parte, la Madre del Castillo hace un recuento sucinto del tipo de acciones que lleva a cabo para emular las de los santos:

Púsome una determinación y ansía de imitar a los santos, que no me parece dejaría cosa por hacer, aunque fuera la más ardua y dificultosa del mundo. Parecíame que todo lo más era lo exterior, y así dejé todas las galas y me vestí una pobre saya. Hacía muchas disciplinas con varios instrumentos, hasta derramar mucha sangre. Andaba cargada de silicios y cadenas de hierro, hasta que sobre algunas crecía la carne. Dormía vestida, o sobre tablas. Tenía muchas horas de oración y procuraba mortificarme en todo. (11)

Esta lista de sacrificios, refleja casi literalmente los descritos por María de San José, aunque ésta los distribuye a lo largo de su narración, mientras que la Madre Castillo los recuenta todos en un mismo párrafo. El objetivo, sin embargo, es el mismo: expiar a través del cuerpo los pecados del alma. Sobre el tema de la utilización del cuerpo como vehículo de castigo, dice Carrette, citando a Foucault: “The formation of stigmata, perforations, cuts, bleeding, even the production of quite a literal alphabetic script across the body can be induced through the adherence to certain beliefs (about religious piety, worship, a sense of worthlessness or supreme value, the notion of the body as a vessel for divine intervention or satanic interference, etc)” (127). Las reverendas probaban entonces su convicción religiosa a través de estas demostraciones, a la vez que se sublevaban al dominio y autoridad patriarcal. Este imperio sobre el cuerpo es tal vez el único control que las mujeres de los siglos XVII y XVIII podían ejercer sobre sus vidas y destinos más allá de los deseos del hombre. No obstante, el poder masculino se inmiscuía muchas veces, incluso en estas instancias privadas, a través de la figura del confesor o guía espiritual. Éste interfería en el poco espacio personal y auto-dominio femenino al ordenarles escribir sus vidas, forzándolas así a renunciar a la última estancia íntima a la que tenían acceso. Al abrirles las puertas de sus más profundos sentimientos y pensamientos a los

confesores y someterse a su dictamen posterior, las mujeres se subyugaban una vez más a la autoridad del hombre.

Otra característica que sobresale en la lectura de la infancia de las tres preladas es el constante auto-demérito verbal. En esta práctica se manifiestan dos actitudes contradictorias: la ostentación del respeto y humildad esperado en toda mujer y, más específicamente, en las llamadas a la vida religiosa; y la implicación subyacente de una revelación a la potestad patriarcal a través de una figura retórica preestablecida para tal efecto. Este fenómeno ejemplifica el permanente conflicto femenino entre la obediencia y la auto-expresión. Paul Smith explica este dilema en términos del sujeto y la agencia y, al respecto, dice:

What’s important here is that this paired subject-and-agent in feminism derives from the “subject’s” obeying the logic of its own oppression. That is, the interpellation of the “subject” into oppressed positions is not complete and monolithic; rather, interpellation also produces contradiction and negativity. The necessary existence of various and different subject-positions in the interpellated “subject” produces resistance to the logic of domination while still being in a sense part of, or a by-product of, that logic. (152)

Por esta constante diatriba, se nota en la redacción de las monjas una doble voz que confunde a veces al lector. Por un lado, estas expresiones denigratorias y de humildad implican una mujer sumisa y con baja autoestima, pero por el otro, el tono y la

magnitud de dichos apelativos son tan negativos y exagerados que parecen más bien cargados de ironía y doble sentido.

Igualmente, a la par de las frases agravantes se encuentran otras que buscan justificar y excusar dichos comportamientos, ya sea por la inexperiencia y desconocimiento de la juventud o por la inclinación natural a la maldad y el pecado. Esta dicotomía textual es apenas la punta del iceberg en la permanente lucha interior de las religiosas. En Santa Teresa, por ejemplo, esta antítesis se ve en cuestión de páginas. En un párrafo, la Santa dice acerca de sus defectos: “Fatígame, Señor, aun decir esto; porque sé que fue mía toda la culpa, porque me parece os quedó a Vos nada por hacer para que desde esta edad no fuera toda vuestra” (4). En la página siguiente, sin embargo, su actitud culpabilizante cambia radicalmente, pues refiriéndose a sus faltas dice: “No tenía mala intención, porque no quisiera yo que nadie ofendiera a Dios por mí” (5). Esta segunda voz, más propia tal vez de los sentimientos e ideologías de la madre, despunta menos veces en la narración que la otra voz, obediente y en concordancia con las normas de la época.

En las autobiografías de las madres San José y Castillo hay también muestras de este desdoblamiento del Yo. La monja mexicana dice: “I como no pudo aver en el mundo otra más ruin ni(n) más inútil, ni más miserable, ni tan para poco como io soi i e sido siempre, i fuera de no ser para

nada bueno, e sido i soi mucho malo, por las muchísimas i gravísimas culpas i desagradados que a este Señor e echo” (121), para después negar en general estas afirmaciones: “Estuve estos veinte i un año a mi parecer sin ofender al Señor gravemente, y artos pocos pecados veniales por Su infinita misericordia que io conociese” (128). El doble diálogo que se establece entre la necesidad de la prelada de mostrar la humildad exigida por la Iglesia y los valores que dicha institución considera esenciales para las mujeres del clero, se soluciona en este ejemplo al adjudicar las virtudes y dones a la gracia divina y no a una característica o cualidad personal. Por su parte, la Madre del Castillo resume en el siguiente párrafo las dos vertientes o voces en contradicción:

En este tiempo padecí otra pena horrible, que fue de parecerme que hacía los más horrorosos pecados del mundo, y tales que ahora veo, que sólo la astucia del enemigo podía, con permisión de Dios, por mis culpas, poner apariencia de tales, y turbar y escurecer la razón; de modo que era como traerme en una rueda de navajas, vendados los ojos, sin que a ningún lado tuviera descanso. (14)

Por medio de esta alusión al enemigo y a Dios como causantes de los posibles pecados y maldades que hubiera podido cometer antes de la toma de los hábitos, la hermana colombiana combina admirablemente los dos elementos esperados de su confesión escrita: el reconocimiento de sí misma como una

pecadora humilde y, al mismo tiempo, una mujer con las virtudes y valores fundamentales para llevar los hábitos de su orden. Este equilibrio narrativo es vital para las monjas, ya que su vida estaba sujeta al escrutinio permanente de la Iglesia, a través de sus confesores y de la Inquisición, en búsqueda de trazas de herejía o pecado. Esta constante observación de la mujer, la explica mejor Stallybrass cuando dice: “We are dealing with an ideological configuration that had real effects. The contraries or ‘inappropriate elements’ were concepts applied to actual women, constituting them as sinners and criminals to be purified or exterminated” (131). Esta perspectiva clarifica la confusión que ocasiona en el lector la aparente contradicción entre la posición subjetiva de las monjas y su revisión de los hechos pasados, ya que comprueba el permanente peligro a que se sometían al poner en papel todos los acontecimientos de sus vidas cuando tenían constantemente sobre sí el ojo vigilante de Dios y sus representantes.

Otro momento de gran importancia durante la niñez de las madres es el de la toma de conciencia de su vocación religiosa y el llamado divino. El caso de Santa Teresa es interesante ya que explícitamente durante su *Vida* ella le pide a Dios que pueda demostrarle su amor y entrega de otra forma que no sea a través del convento o el matrimonio: “me encomendasen a Dios que me diese el estado en que le había de servir; mas todavía deseaba no fuese monja, que

éste no fuese Dios servido de dármele, aunque también temía el casarme” (9). Esta resistencia a la toma de los hábitos va desapareciendo lentamente con la lectura de buenos libros, la sagrada conversación de la reverenda que dormía con las seglares durante su visita al monasterio y el repaso de los acontecimientos de su infancia. Al final, ella acepta su destino y decide informarle a su familia que va a entrar al convento y dedicar su vida a Dios. El proceso vocacional de las otras dos hermanas es muy distinto. En éstas, el anhelo de dedicar sus vidas al Todopoderoso se manifiesta desde una temprana edad y el deseo de responder a este llamado se convierte en la meta principal de sus vidas. El ardor con que se pinta este camino hacia el claustro varía en cuanto a la repetición en la narración y a la viveza del relato.

Con la Madre María de San José es de gran relevancia el tema de su vocación y su deseo de entrar al convento, debido a los obstáculos y oposiciones que debió enfrentar por más de veinte años antes de lograr su sueño. Esta constante lucha y frustración se traslucen de forma permanente durante el texto y dan evidencia de su tenacidad y la autenticidad de su religiosidad. Se destaca la narración del momento exacto en que el Señor la escoge como su sierva: “Yo, como mal habituada, le eché una maldición, i antes de acavar de prununsiar la palabra, permitió Dios que caiese un rayo. I aunque a lo que [f. 17r] paresió fue rayo natural, mas para mí no fue sino rayo de lus que el Señor

tiró a mi corazón” (95). Este momento marca la vida de la joven hasta el punto que parece obsesionada con la idea de vivir una existencia ejemplar para merecer luego llevar los hábitos, de acuerdo con los modelos de los santos y los sufrimientos padecidos por Cristo. Este instante revelador no aparece en la obra de la Madre Castillo de forma tan concreta, aunque ella es consciente de su llamado desde la más temprana edad o, por lo menos, así se trasluce a través de su relato:

Decían que cuando apenas podía andar, me escondía a llorar lágrimas, como pudiera una persona de razón, o como si supiera los males en que había de caer ofendiendo a Nuestro Señor y perdiendo su amistad y gracia. Tuve siempre como una grande y como natural inclinación al retiro y soledad; tanto, que, desde que me puedo acordar, siempre huía la conversación y compañía, aún de mis padres y hermanos; y Nuestro Señor misericordiosamente me daba esta inclinación, porque las veces que faltaba de ella, siempre experimenté graves daños. (4)

Apartes como estos son constantes durante su *Vida*, corroborando a cada instante que siempre había sentido la necesidad interior de seguir al Señor y dedicar su vida a su servicio. En los diarios de las tres monjas, éstas dejan claro que han sido escogidas por el mismísimo Padre Celestial, lo cual las hacía más valiosas a los ojos de la Iglesia y determinaría en gran medida si calificaban para la santificación.

Por último, hay un aspecto que predomina en las tres narraciones y que descuella como una de las constantes más

llamativas de los textos: el misticismo. Este se presenta en dos extremos opuestos: las visiones de la Virgen, los Santos o el Señor mismo; o las apariciones del diablo y otros demonios. Este camino místico era también riesgoso para las preladadas, ya que la línea divisoria entre lo que la Iglesia y la Inquisición consideraban apropiado y lo que reprobaban era bastante frágil. Para muchas de estas monjas, las escrituras confesionales se convertían en un arma de doble filo que podía favorecer su santificación o ser usada luego contra ellas para acusarlas de brujería; en general, era el tratamiento de las visiones el que se consideraba para argüir en cualquiera de los dos casos. En cuanto a las referencias a encuentros y alucinaciones diabólicas en las autobiografías de las monjas, dice McKnight:

The Devil gave *vida*-writing women constant hell, but often that hellish encounter was also a part of the nuns' defense. When a *vida* writer shows herself to be engaged with the Devil in an antagonistic relationship, she incorporates orthodoxy into her text. On one hand, she recognizes the threat posed to the salvation of any soul by the Devil and his primary tools of pride and lust, and on the other she fits her self-portrait into that of a weak woman facing temptation. Her encounter with the Devil can show either a sinful former self, from which the writer distances her present self, or a strength born of virtue in her present triumphs. (44)

Para acentuar esta dualidad entre la tentación y la virtud, las escritoras contraponían a estos episodios demoníacos,

los trances místicos, por medio de los cuales pretendían ratificar la limpieza de su alma y la fuerza espiritual necesaria para vencer las tentaciones y pecados.

En el diario de Santa Teresa de Jesús, sus trances místicos son más bien el resultado de un proceso consciente de oración y meditación, el cual va explorando y perfeccionando a lo largo de su estancia en el claustro, pero que no se manifiestan directamente en la exposición de sus años de infancia, como en el caso de María de San José y la Madre Castillo. Asimismo, sus referencias a la presencia del Diablo en su vida son menos dramáticas que las de las otras dos madres, pues no se revelan en visiones o presencias físicas, sino más bien en las acciones y sensaciones que considera reprochables a la luz de su repaso del pasado. Hay pues el camino místico interior de la Santa y el exterior de las dos hermanas latinoamericanas. Por el contrario, en las narraciones de la niñez de María de San José y la Madre del Castillo existen momentos de contacto directo con seres divinos e infernales. Un ejemplo del texto de la monja mexicana es en el que relata: “I al [f. 17v] pasar por una escalera, encontré con el demonio, que estava sentado en el primer escalón en forma humana, como un mulato desnudo en carnes” (95) y una muestra del mismo calibre de la *Vida* de la prelada colombiana es: “También me dio Nuestro Señor otro aviso, porque retirándome a leer una novela, entró una esclavita, que me acompañaba, dando voces, diciendo: que a

la puerta estava un hombre negro, que yo creí ser el enemigo que a aquello me incitaba [...]” (10). Como se ve en estos dos apartes, las escritoras coinciden en describir a esta presencia maligna como un ser encarnado en un hombre físico de raza negra o mulata y le dan, asimismo, el calificativo de “enemigo”. Estas características llaman la atención por su parecido y por el hecho de considerar lo diabólico como algo terrenal y perteneciente a la esfera masculina. También se hace patente el discurso racial de la época, en el cual el negro se ve como un ente sin alma y proveniente de los infiernos. Por la forma en que se plantea la aparición de la figura maligna en las vidas de las reverendas, se implica que ésta es parte del plan divino para encausarlas a la rectitud y el camino de la perfección, ya que estas presencias sólo son posibles por el deseo y el permiso de Dios.

Los encuentros con la Virgen, el Niño Jesús, Nuestro Señor, o cualquiera de los miembros de la jerarquía celestial tienen gran significación dentro de las autobiografías de las religiosas, ya que confirman el llamado divino y evidencian ante los ojos de sus confesores, y el clero en general, su idónea condición para la vida monástica. En el caso de María de San José, sobresale el episodio en que ésta se desposa directamente con el Señor, con la mediación de la Virgen María, en un trance que antecede a la verdadera ceremonia de ordenación que vendrá años después al recibir los hábitos. Esta visión, resultado de

un raptó místico, es de gran significación en su relato, ya que refuerza ante el lector su permanente deseo de llevar los hábitos y de seguir al Señor. Igualmente, la joven se ve a sí misma, por medio de este acto privado y solitario, como una monja de espíritu, a la cual sólo le falta entrar al convento para ser reconocida como tal por el resto de la sociedad.

En una tónica semejante, la Madre del Castillo recuenta varios momentos de unión espiritual con Dios de los que resultan visiones y manifestaciones sagradas. Sobre el misticismo de la monja de Tunja, dice McKnight:

Many of the signs of the mystic subject that Madre Castillo produces, however, take a form in her texts that does not refer to her body, nor to the mystic process, but to its results. She substantiates her supernatural illuminations by submitting her writing for an examination of the orthodoxy of its content, to prove that the knowledge is God given. [...] All of these signs she submits to her confessors in the writing of her *Vida* [...]. In these instances, the author presents her supernatural blessings not as dangerously inaccessible manifestations of subject hood—as inexpressible experiences that could be either divine or diabolical—but rather as exterior signs that can be verified by others. These signs, as she recounts them, fulfill contemporary expectations of the mystic who is blessed with a virtuous life and union with God (Godínez 1682, 122). By writing the signs of mystic subjectivity into her *Vida*, Madre Castillo provides the materials for *others* to read her as a mystic subject. (155-56)

Las visiones se convierten pues en el símbolo externo de la unión íntima con Dios y representan para la madre el medio de manifestar su valía ante el Señor y el clero. Sin embargo, como se dijo anteriormente, este tipo de experiencias, si no se manejaban con cuidado, podían tener el efecto contrario al deseado por la narradora, poniéndola siempre en riesgo de ser acusada de herejía o falsificación. Como se sabe, muchas mujeres de la época fueron condenadas por la Inquisición después de escribir sus confesiones y de que éstas fueran juzgadas como el resultado de una vida influenciada por el maligno.

Retomando lo que se ha dicho hasta ahora, no se puede olvidar entonces al leer estos textos que: “Often these religious women wrote not out of personal motivation but because they were required to do so by their confessors in order that their experiences could be examined for their orthodoxy” (Surtz 1). El hecho de que este ejercicio confesional tuviera como propósito acceder al espacio más íntimo y privado de las preladadas y ejercer así un control total sobre todos sus actos, pasados, presentes y futuros, produce como resultado unas obras con abundancia de contradicciones que exteriorizan la complejidad de la tarea en mano. Por un lado, contravenir la regla social que negaba a la mujer el acceso a las letras y la escritura a la vez que se ponían bajo el escrutinio constante de la Iglesia y la Inquisición, con los riesgos que esto representaba, y, por el otro, acceder a la

posibilidad de expresar su individualidad y lograr reconocimiento dentro de su comunidad. Esta dualidad interior se revela en el tono de la narración y en la doble voz que se advierte constantemente.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que a pesar de su carácter paradójico, como dice Ellen Ross: “Autobiography offers us women’s voices describing their spiritual lives and ways of experiencing religious belief” (543). Gracias a estos ejercicios confesionales se puede tener acceso hoy en día a la versión de una parte de la sociedad latinoamericana de los siglos XVII y XVIII que no es exclusiva del punto de vista patriarcal. Asimismo, se hace necesario recordar también que las obras de estas monjas no sólo reflejan la dicotomía interior y exterior de su tiempo, sino que representan la tendencia de la época a imitar el estilo y el contenido de textos precedentes, considerados ejemplos a seguir por la comunidad religiosa. En el caso de la Madre de San José y de la Madre Castillo, este modelo hagiográfico es evidentemente la *Vida* de Santa Teresa de Jesús, quien para entonces se había convertido en el patrón de virtud y santidad al que todas las preladas querían emular, a pesar de que, como dice Medwick: “And yet she didn’t exactly fit the mold. Or, more accurately, it took a lot of adjustment to squeeze her into it. Her history is ambiguous. Though she was very devout, especially in girlhood, as a teenager she leaned toward frivolous pursuits like dancing and dressing up” (xii). Lo que sí

lograron las monjas del Nuevo Mundo fue adaptarse al prototipo establecido por la Santa española al replicar su estilo y descripciones.

En conclusión, se puede ver, al leer las autobiografías de la Madre María de San José y la Madre Francisca Josefa de la Concepción Castillo, la marcada influencia que tienen las lecturas de las *Vidas* de los santos en sus escrituras y particularmente la *Vida* de Santa Teresa de Jesús, como lo declaran Arenal y Schlau: “Saint Teresa of Avila’s impact on the lives and writing of Hispanic nuns can scarcely be overestimated. As a symbol of the strong, but submerged women’s tradition in the Catholic Church, she summarizes the lives and works of hundreds of her predecessors” (9). Aunque este influjo puede rastrearse en la totalidad de la narración de sus diarios, se ha realizado este estudio sobre la base sólo de la descripción de sus existencias previamente a la entrada al convento, ya que la *Vida* de la Madre María de San José que se ha publicado no alcanza a cubrir su existencia conventual sino los años previos a ésta. Sin embargo, en el análisis de este período anterior a su ordenación religiosa, se ha comprobado que hay factores comunes en las tres *Vidas*: en términos de las experiencias vividas, los recursos retóricos utilizados y el tono o doble voz siempre presente en los textos. Esta similitud corrobora la hipótesis inicial de que las escrituras religiosas de la época, y en especial las de las monjas católicas en sus

autobiografías y demás obras, siguen el modelo preestablecido del momento por la popularidad de textos como las hagiografías, las *Vidas* de santos, los libros de oraciones y demás publicaciones relacionadas con el catolicismo.

Obras Citadas

Arenal, Electa y Stacey Schlauf. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1989.

Braccio, Gabriela. "Una ventana hacia otro mundo, Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires". *Colonial Latin American Review* 9.2 (2000): 187-212.

Carrette, Jeremy R. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London and New York: Routledge, 1999.

De San José, Madre María. *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Ed. Kathleen Myers. *Hispanic Studies TRAC (Textual Research and Criticism)*. Liverpool: Liverpool U P, 1993.

Del Castillo, madre Francisca Josefa de la Concepción. *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo*. Bogotá: Banco de la República, 1968.

Glantz, Margo. "Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía?" *Revista de estudios hispánicos*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1992.

Ibsen, Kristine. "The Hiding Places of my Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America." *Colonial Latin American Review* 7.2 (1998): 251-77.

Jesús, Santa Teresa de. *Libro de su vida*. New York: Columbia U P, 1961.

Lavrin, Asunción. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review* 2.1-2 (1993): 27-51.

McKnight, Kathryn Joy. *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. Amherst, Mass: U of Massachusetts P, 1997.

Medwick, Cathleen. *Teresa of Avila: The Progress of a Soul*. New York: Alfred A. Knoff, 1999.

Myers, Kathleen. *Neither Saints Nor Sinners: Writing the lives of Women in Spanish America*. Oxford: Oxford U P, 2003.

Owens, Sarah Elizabeth. *Subversive Obedience: Confessional Letters by Eighteenth Century Mexican Colonial Nuns*. Tucson: U of Arizona P, 2000.

Ross, Ellen M. "Spiritual Experience and Women's Autobiography: The Rhetoric of Selfhood in "The Book of Margery Kempe". *Journal of the American Academy of Religion* 59.3 (1991): 527-46.

Smith, Paul. *Discerning the Subject*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1988.

- Smith, Sidone. *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and the Fictions of Self-Representation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana U P, 1987.
- Socolow, Susan Migden. *The Women of Colonial Latin America. New Approaches to the Americas*. Cambridge: Cambridge U P, 2000.
- Stallybrass, Peter. "Patriarchal Territories: The Body Enclosed". *Rewriting the Renaissance: the Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago: U of Chicago P, 1986.
- Surtz, Ronald E. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1995.

