

Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (editoras), *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Puebla, Universidad de las Américas-Archivo General de la Nación, 2002, 275 p. ISBN: 968-6254-54-4.

Mujeres, conventos, escritura y espiritualidad, es una combinación siempre interesante pero no muy sorprendente. Lo nuevo es el enfoque de este libro que cede el protagonismo a las mujeres, quienes se presentan a sí mismas con un ideal común pero con perspectivas diversas, a partir de sus propios diarios espirituales, autobiografías y cartas. El estilo, el contenido y la intención son muy diferentes de los estudios conocidos sobre fundadoras de varios conventos, religiosas y beatas reverenciadas por su elevado misticismo o embaucadoras seculares que convirtieron en negocio sus pretendidas visiones; y aun más distante de cuanto se ha dicho acerca de la más ilustre monja del virreinato de la Nueva España, sor Juana Inés de la Cruz.

Una vez desvanecido el tabú que inhibía a los historiadores del estudio de los temas religiosos, hoy conocemos aspectos fundamentales de la iglesia mexicana, y en particular de la vida religiosa en la Nueva España. Las monjas, enclaustradas pero siempre presentes en la sociedad barroca, desempeñaron un papel en la formación de las costumbres, en la difusión de las devociones populares y en el aprecio de determinadas formas de espiritualidad que influyeron decisivamente en las creencias y en las prácticas cotidianas. Muchas religiosas fueron admiradas por sus virtudes y a muchas se les dedicaron textos hagiográficos, escritos por hombres que se basaban en notas o cuadernos escritos por sus propias compañeras y comentarios o rumores elogiosos de quienes las conocieron.¹ Era evidente que el tránsito de la escritura femenina a la interpretación masculina debía distorsionar de algún modo la interpretación personal de la experiencia mística, subjetiva y difícilmente expresable. De ahí la importancia de la publicación de estos textos.

Por otra parte, las visionarias que finalmente fueron procesadas por el Santo Oficio, habían aprendido unos conceptos teológicos

¹ Antonio Rubial se refiere a treinta venerables cuyas vidas se publicaron a lo largo del siglo XVIII. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 198-201.

y unas formas de comportamiento en todo semejantes a los de sus contemporáneas recluidas en los conventos.² La línea divisoria entre las bienaventuradas favorecidas con arrobos espirituales y las ilusas o falsas beatas era tan sutil que se requería un concienzudo estudio en cada caso y la participación de eminentes teólogos para dictaminar las manifestaciones de predilección divina y las de presencia demoníaca. Ambas formas de exponer vivencias cercanas a lo sobrenatural se encuentran expuestas en esta obra, en palabras de las mismas mujeres, en escritos de su mano o dictadas a un amanuense.

La selección de los textos es otro gran acierto, acompañado de la precisión y agudeza de las introducciones que los acompañan. Se reúnen en este libro cinco textos de los cuales tres corresponden a monjas profesas, otro a una beata fundadora del colegio-beaterio de Santa Rosa de Viterbo, en Querétaro, y uno solo, el que ocupa el cuarto lugar, a una joven seglar condenada por ilusa y que falleció en las cárceles de la Inquisición.

La elección no sólo responde a la accesibilidad de los manuscritos sino también a la variedad de las historias de vida que muestran y de sus formas de expresión, en dos autobiografías, dos diarios espirituales y una serie de cartas. Lo que dicen y lo que callan, lo que fue censurado y lo que conservamos, nos permite asomarnos al mundo conventual y a las experiencias femeninas en un mundo en que lo prodigioso era cotidiano y en que la comunicación con personajes celestiales formaba parte de la vida de perfección.

La reproducción de los manuscritos viene acompañada de estudios preliminares de autores que ya han publicado investigaciones sobre temas afines. La información que proporcionan sirve de guía a nuestra propia lectura, en la cual nos planteamos preguntas en relación con la vida cotidiana dentro y fuera de los claustros, con la repercusión de los modelos de espiritualidad sobre la sociedad laica y con la posición de las mujeres, que adquirirían notoriedad a través de su peculiar forma de vivir la religión, una forma de “religiosidad profunda, definitivamente femenina”, según nos dicen las editoras. Vale la pena acompañarlas en la lectura para identificar esa religio-

² Solange Alberro se ha referido a otra de las hermanas Romero, Teresa, que imitó a su hermana con actuaciones impresionantes de convulsiones y trances. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México colonial, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 491-499.

sidad y esa feminidad indudablemente barrocas.

El primero de los textos se dedica a una religiosa que se había mencionado en publicaciones anteriores como compañera y secretaria de la muy conocida carmelita poblana Isabel de la Encarnación.³ El estudio de Rosalva Loreto⁴ subraya las semejanzas y diferencias entre ambas religiosas y la complejidad del texto, en el cual se entremezclan las biografías de una y otra. “Ella” y “yo” se alternan en la escritura, de modo que la compañera encargada de copiar las palabras de la sufriente Isabel se convierte en protagonista del mismo relato. Y, pese a la aparente identificación entre ambas, la forma de ascender en el camino de perfección es diferente. Mientras los padecimientos de una se atribuían a sus luchas con el demonio que la maltrataba físicamente y la dejaba exhausta, la otra fue una eficiente administradora y activa superiora, que contribuyó a la prosperidad del convento. Lo que destacaba en Isabel de la Encarnación eran los tormentos que padeció hasta el final de su vida, mientras que Francisca era apreciada por su encanto personal y por la paz interior que transmitía a quienes estaban en contacto con ella. El jesuita Miguel Godínez fue confesor de ambas y quien incitó a Francisca a escribir la vida de su compañera. Finalmente, se estableció entre ambos una relación más estrecha ya que después de una breve estancia en Puebla el padre Godínez fue trasladado a la ciudad de México, donde fue rector de San Ildefonso y prefecto de estudios del colegio máximo de la Compañía de Jesús.⁵ Durante más de diez años continuaron su relación epistolar en la que Francisca, la intermediaria, era la corresponsal del jesuita.

No fue casualidad que el padre Godínez, nacido en Irlanda, separado tempranamente de su familia y con una declarada tenden-

³ Sobre Isabel de la Encarnación conocemos al menos dos estudios de Manuel Ramos Medina, en *Místicas y descalzas*, México, CONDUMEX, 1997, p. 233-245; y en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coordinadores, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA-INAH-CONDUMEX, primera edición, 1993, 2 v.; en v. I, p. 41-52. Además las referencias proporcionadas por Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, 1982, p. 356-359.

⁴ Entre sus publicaciones sobre el tema destaca *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Angeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.

⁵ Puesto que fue un destacado a la vez que conflictivo jesuita, se conservan abundantes datos de su biografía. Nacido en Irlanda, de apellido Wading, que castellanizó al llegar a España, donde ingresó a la Compañía, profesó ya en México, donde terminó sus estudios y realizó la tercera probación. Francisco Zambrano y José Gutiérrez Casillas, *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 v., México, Editorial Buena Prensa-Justradición, 1961-1975, v. 7, p. 199-206.

cia a la experiencia mística, fuera director espiritual de dos místicas poblanas, carmelita una y concepcionista la otra,⁶ además de influir sobre las respectivas secretarías de ambas. La exaltación espiritual del padre Godínez resultaba en ocasiones excesiva para la disciplina jesuítica, por lo cual no vio impresa en vida su obra *Práctica de la theología mística*, que había inquietado a los inquisidores novohispanos. Y también se explica el desencanto de otro jesuita, Antonio Núñez de Miranda, que algunos años más tarde confesaba a sor Juana Inés de la Cruz sin lograr tales extremos de fervor místico, sino sólo hermosísimos poemas, villancicos, comedias y composiciones más bien cortesanas.

La madre María de San José, elegida para su estudio por Kathleen Myers,⁷ tuvo una vocación temprana que tardó varios años en realizar por circunstancias familiares, lo cual le permitió vivir una doble experiencia, como mística seglar y como monja profesora. Con acierto subraya la autora la influencia de Santa Rosa de Lima, cuyos extremos de mortificación y penitencias le valieron la canonización y el restablecimiento del modelo de santidad medieval, a base de durísimas penitencias, ayunos y mortificaciones. Como tantas otras “elegidas” y como la misma Santa Teresa, modelo de perfección religiosa, padeció dolorosas enfermedades, pruebas que Dios enviaba a sus preferidas. Visiones, revelaciones y profecías, no la aislaron del mundo sino que le permitieron interesarse por los sufrimientos de quienes vivían en él. Para enfrentar los tiempos de “sequedad espiritual” contaba con las visitas de la Virgen y los diálogos con ángeles, que la aconsejaban y consolaban en momentos de tribulación. Los relatos de sentimientos personales y situaciones reales aparecen intercalados en un texto que responde al prototipo de santidad, y precisamente de santidad femenina, sometida a la doble autoridad de Dios y del confesor. La repetición de símbolos y metáforas, de penitencias y consolaciones, responde a un estilo codificado en el que sin duda se esperaba que la vida espiritual se desarrollase dentro de ciertos cánones.

El texto de sor María de Jesús Felipa, el tercero en el libro, pre-

⁶ María de Jesús Tomellín, del convento de la Inmaculada Concepción, cuya biografía fue sor Agustina de Santa Teresa, quien también escribió por órdenes del padre Miguel Godínez. Rubial, *op. cit.*, p. 165-198; Muriel, *op. cit.*, p. 329-335.

⁷ Kathleen Myers, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José, 1650-1719*, Liverpool, Liverpool University Press, 1991.

senta un cambio: de la autobiografía al diario espiritual. Asunción Lavrin⁸ ha rescatado este manuscrito de una religiosa menos conocida que las anteriores, que vivió en la segunda mitad del siglo XVIII. El cuaderno se refiere a casi todo el año 1758 y está dividido por meses. La sumisión al confesor es evidente, incluso en la presencia de numerosas tachaduras en el texto, del que se borraron nombres propios y descripciones que pudieran afectar a otras personas y que la autora de la introducción sugiere que debe interpretarse como censura. Sin embargo, se aprecia la creciente seguridad en sí misma que va adquiriendo sor María de Jesús, quien siente la certeza de estar en el camino de perfección. Asunción Lavrin subraya la importancia de este proceso por el que la escritura se convierte en un medio de autoafianzamiento que le permite desentenderse de rencillas conventuales y alentar su vida espiritual.

Antonio Rubial presenta el cuarto de los textos, el único de una mujer ajena al convento y en la que se descubrió la superchería de sus visiones y arrobos. Josefa Romero o Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios, una de las 45 mujeres procesadas en más de 200 años por la Inquisición novohispana como alumbradas, fue de las pocas que dejaron testimonio escrito de sus experiencias, aunque no de su puño y letra. Reconoce Rubial la singular habilidad de Josefa para fingir raptos y convulsiones semejantes a los de las monjas poseídas aparentemente por el demonio para combatir su virtud, así como la intuición para dar atinados consejos a quienes le consultaban, sin incurrir en errores manifiestos contra la ortodoxia. La perdición de Josefa fue su pasión por el joven clérigo al que dictaba sus pensamientos espirituales y sus visiones celestiales, además de la competencia de sus dos hermanas, Teresa, más joven, y María, su gemela, que decidieron emular sus ficciones. Entre celos y acusaciones de unas y otras terminaron las tres procesadas por la Inquisición, si bien el castigo más duro fue para Josefa, que murió en la cárcel seis años después. Según explica Rubial, la representación de las visiones se acompañaba de verdaderas actuaciones con movimientos, gestos y cambios de

⁸ Más que en libros de su autoría, Asunción Lavrin ha tratado el tema de las monjas en varios importantes artículos y capítulos de libros. Entre ellos: "La religiosa real y la inventada. Diálogo entre dos modelos discursivos", en *Historia y grafía*, México, UIA, v. XIV, mayo 2000, p. 185-206; "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia", *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, IIIH, v. 22 (2000), p. 49-75.

voz. Ante el fenómeno de credulidad colectiva y la ambigüedad de algunos dictámenes, que encontraban junto a las mentiras y fantasías “mucho bueno en ellas, virtud y propósito de enmienda”, Rubial advierte que eran tiempos en que la cultura occidental estaba sufriendo profundos cambios: sin desechar la posibilidad de lo prodigioso divino o diabólico, optaba por explicaciones racionales.

Las cartas de Francisca de los Ángeles, que constituyen la última parte de la antología, van precedidas de una introducción de Ellen Gunnarsdottir. Subraya la autora algo que también se ha apreciado en otros casos: los fenómenos de visiones sobrenaturales y de posesión diabólica se producían por una especie de moda o de contagio en ciertos momentos y lugares, sin duda propiciados por algunos predicadores o confesores que estimulaban la imaginación de sus devotas. Francisca estableció una estrecha relación con los franciscanos de la Santa Cruz, de Querétaro, que la protegieron y ampararon cuando ella, su madre y sus hermanas decidieron abrazar la vida de penitencia y oración.

El atrevimiento de Francisca al relatar sus raptos llamó la atención de los familiares del Santo Oficio. Entusiasmada con los relatos de los misioneros franciscanos del colegio de Propaganda Fide, recientemente establecido en su ciudad, Francisca aseguró que viajó varias veces a Texas, no sólo en espíritu sino en cuerpo y alma, y que allí bautizó a varios miles de infieles. Lo interesante es que muchas personas, incluso clérigos, le creyeron, y sin duda ella también lo creía, o al menos lo creía posible. Que una mujer inteligente y sensata, prudente en su comportamiento cotidiano, llegase a concebir tal prodigio de ubicuidad, es muestra de hasta qué punto la gente común e incluso los frailes podían concebir casi cualquier cosa como prueba de la omnipotencia divina. Francisca contaba con importantes protectores y en su vida privada fue irreprochable, de modo que no sólo salió libre del proceso inquisitorial sino que logró la erección de un beaterio, dedicado a Santa Rosa Viterbo, del que fue rectora y que años más tarde pasaría a convertirse en colegio, bajo la protección del arzobispo de México. Ellen Gunnarsdottir pone de relieve la actitud contradictoria de los mismos franciscanos que la apoyaron y que, sin embargo manifestaron serias dudas sobre la autenticidad de sus visiones.

Aunque muchas preguntas quedan sin respuesta, bien puede aceptarse como colofón de este volumen el argumento del jesuita Miguel Godínez que, al igual que nosotros hoy, buscó una explica-

ción para la sorprendente proliferación de raptos y visiones entre algunas mujeres: “ellas tienen de ordinario un natural blando, apacible y amoroso... y como es tan amigo Dios de honrar a sus amigos, siendo las mujeres incapaces del sacerdocio, predicación apostólica y otros semejantes favores, las suele honrar con estos favores de visiones, raptos y revelaciones”.⁹ Más que un razonamiento teológico se trata de un razonamiento basado en la creencia popular y en la teoría de las compensaciones, comúnmente aceptada por aquellos que veían que las mujeres siempre encontraban la manera de superar la situación de víctimas que la autoridad masculina les asignaba y que muchos historiadores les adjudican, sin advertir lo que este libro nos recuerda: que ellas supieron manejar el discurso religioso del mismo modo que sabían acogerse al amparo de las leyes. No pelearon para demostrar su fortaleza sino que negociaron con su presunta debilidad.

Pilar GONZALBO AIZPURU
Centro de Estudios Históricos. El Colegio de México