

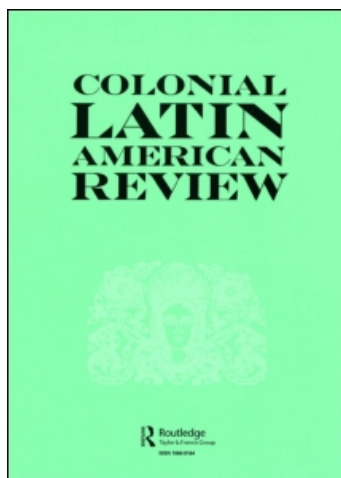
This article was downloaded by: [University of Texas Austin]

On: 22 April 2009

Access details: Access Details: [subscription number 731744396]

Publisher Routledge

Informa Ltd Registered in England and Wales Registered Number: 1072954 Registered office: Mortimer House, 37-41 Mortimer Street, London W1T 3JH, UK



Colonial Latin American Review

Publication details, including instructions for authors and subscription information:

<http://www.informaworld.com/smpp/title-content=t713410828>

Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII

Asunción Lavrin^a

^a University of Arizona, Tempe

Online Publication Date: 01 January 1995

Esta obra está publicada en línea por "Frentes Avanzados de la Historia" <http://www.frentesavanzadosdelahistoria.com/>. Con la autorización de su autora y bajo licencia de Creative Commons. No está permitida su modificación ni el uso comercial de la misma. Si copiar y distribuir, siempre y cuando se cite la autoría y publicación original impresa. Y en los enlaces al pdf se agradece la cita del sitio.

To cite this Article Lavrin, Asunción(1995)'Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII',Colonial Latin American Review,4:2,155 — 180

To link to this Article: DOI: 10.1080/10609169508569867

URL: <http://dx.doi.org/10.1080/10609169508569867>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

Full terms and conditions of use: <http://www.informaworld.com/terms-and-conditions-of-access.pdf>

This article may be used for research, teaching and private study purposes. Any substantial or systematic reproduction, re-distribution, re-selling, loan or sub-licensing, systematic supply or distribution in any form to anyone is expressly forbidden.

The publisher does not give any warranty express or implied or make any representation that the contents will be complete or accurate or up to date. The accuracy of any instructions, formulae and drug doses should be independently verified with primary sources. The publisher shall not be liable for any loss, actions, claims, proceedings, demand or costs or damages whatsoever or howsoever caused arising directly or indirectly in connection with or arising out of the use of this material.

Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII

Asunción Lavrin

University of Arizona at Tempe

Observancia y espiritualidad son dos términos inseparables en el análisis de la vida conventual y de su expresión a través de la escritura. Ambos términos son complementarios: no hay espiritualidad sin observancia o viceversa. Pero cada uno tiene su territorio. Entiendo la observancia como la disciplina que obligaba a la religiosa a ajustarse a las reglas de la orden en la vida diaria, cotidiana o espiritual, así como las formas de expresar la fe a través de acciones canónicamente ortodoxas y asequibles a todos los creyentes. La regla conventual es un elemento estático que se activa con la dinámica de la espiritualidad, que es un elemento estético y eminentemente intelectual. A través de la espiritualidad se establece el diálogo del individuo consigo mismo respecto a su fe y con Dios respecto a la salvación de su alma. La espiritualidad se expresa a través de símbolos compartidos por todos aquellos que viven dentro de la vida religiosa y que forman el imaginario de una época. El mensaje espiritual se puede encontrar en la escritura dedicada a los/las religiosas o en la que emana de sus mismas plumas en forma de autobiografía o devocionario. También se expresa en las artes plásticas y la música. En último extremo, lo buscamos en la teología, cuyos cánones cambian lentamente, pero que se ajustan y asimismo ajustan todas las formas de la espiritualidad.

Aquí me propongo estudiar algunas de las expresiones de espiritualidad y observancia en los conventos novohispanos de monjas a través de algunas de las obras escritas por las religiosas y para las religiosas. El significado de la literatura conventual, clave de la rica y compleja gama de valores que se escondía tras los muros del convento, apenas se ha

comenzado a estudiar. Hubo en el siglo diecisiete una extraordinaria voluntad de crear un canon de espiritualidad tanto para las enclaustradas como para los lectores creyentes, y de cuya tarea se encargaron los cronistas o biógrafos hombres que escribieron vidas, devocionarios, *exempla* de pedagogía moral y formularios de conducta religiosa.

Para acercarnos a estas fuentes es necesario aperecibimos de que en el siglo diecisiete la escritura femenina conventual, con pocas excepciones, fue podada, escondida, subvertida, plagiada y olvidada.¹ La única religiosa que recibió la adulación, los beneficios y las críticas de la fama durante su vida fue Sor Juana Inés de la Cruz. No es hasta el siglo dieciocho que la escritora conventual superó las trabas intelectuales que se les impusieron y a las que se sometieron sus antecesoras, y logró salir a la luz bajo su propio nombre. De ellas, la más notable fue Sor María Anna Agueda de San Ignacio, del convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de Puebla, cuyas obras fueron costeadas por el obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu.² La suerte que corrieron los escritos femeninos no fue óbice para que muchas de las religiosas fueran bien conocidas y veneradas. La piedad y la intelectualidad de las monjas del siglo diecisiete tuvieron su modo propio de circular. La palabra repetida en la oralidad popular fue uno de esos medios. La conversaciones de legos y religiosos en los locutorios de monjas fueron más que simples "relajaciones" del estado. Cumplieron el objetivo de divulgar lo que ocurría adentro y dar cuenta del "siglo" a las enclaustradas reforzando la imagen del convento como centro de espiritualidad. Los sermones fúnebres y de profesión se encargaban de perfilar los valores espirituales de las profesas e impartir lecciones de ejemplaridad a los feligreses. La circulación en forma manuscrita se ampliaba en ocasiones con la circulación de villancicos (como los de Sor Juana) y de devocionarios, como el que Pedro Salmerón dice escribió su biografiada Sor Isabel de la Encarnación, carmelita poblana. Lo describe como un librito de meditaciones sobre la pasión de Jesucristo que otras religiosas releían (1675, 80).

Estos medios de circulación no alteraron el hecho de que la escritura misma sufrió una regulación muy efectiva. Hasta ahora se han descubierto pocos textos íntegros de mano de mujer en el siglo diecisiete. Uno de los más notables son las múltiples autobiografías de la carmelita poblana, Sor María de San José que esperó tres siglos para ser estudiada por Kathleen Myers (1993). Sigüenza y Góngora reproduce íntegramente una autobiografía de Sor Inés de la Cruz en su *Parayso Occidental* (1683, ff. 129-52v). De otro modo, lo más frecuente fue copiar literalmente pasajes de muchas autobiografías de lo que se encargaban los autores de las crónicas de las órdenes, o de las biografías de religiosas ejemplares

publicadas en ese siglo (Sigüenza y Góngora 1683; Lavrin 1993; Muriel 1994).³ La justificación de esa obra de “re-escritura” y reinterpretación de un texto original estuvo en la aceptación de la noción de la superioridad intelectual del hombre frente al producto falto de “erudición” y pulimiento de las mujeres, quienes, en su mayoría, carecían de educación formal y sufrían el correspondiente *diminutio* en autoridad. El que las hubiera perfectamente educadas y escritoras de méritos no cambió en nada la situación aplicable a todas. En algunos casos se pondera el valor de su escritura, pero el elogio casi siempre se le adjudica por ser fuente de información verídica y original de la monja, no como exponente de una expresión estética.

Dada esta situación, el problema de la autoridad de las fuentes como representantes de la visión femenina es espinoso. Al asignarse a los hombres la escritura oficial e impresa, quien se acerque a las fuentes de la espiritualidad en el siglo diecisiete, tiene que aceptar la opacidad de la presencia de la mujer. A pesar de citas extensas, siempre será difícil (aunque no imposible) delinear un perfil adecuado de la mujer como sujeto de sí misma o como intérprete de la espiritualidad mientras no se descubran o publiquen los textos originales. A pesar de este *caveat*, aun las fuentes manejadas por hombres retienen su validez para el estudio del papel de la mujer en la construcción de la espiritualidad, y su relación con los que dominaban ese proceso.

Los géneros que las monjas cultivaron con más frecuencia fueron el de la autobiografía espiritual y el de la biografía. El primero fue casi siempre el producto de la presión del confesor para conocer las interioridades espirituales de sus discípulas y prevenir la heterodoxia. Este fue un género excepcional (escrito a veces en forma de “cartas”). La biografía se escribió como elogio, ejemplo e inspiración, y cuando se escribieron de mano de las religiosas mismas sirvieron de apoyo documental para las biografías escritas por los hombres. Este tipo de escritura no tenía por objeto publicarse, perteneciendo a la privacidad de una cuasi-confesión. Otra forma de expresión fue el teatro religioso o los textos para pequeñas representaciones edificantes dentro del claustro, y la poesía devota.⁴ De nuevo sobresale el hecho de que los textos mejor conocidos son los de Sor Juana Inés de la Cruz, quedando el resto de las autoras muy olvidado. Otro de los géneros que contó con el apoyo de la Iglesia fue el del ejercicio espiritual, escritura de devoción y educación, y uno de los pocos del cual contamos con autoría conocida para el siglo diecisiete.

Ejercicios espirituales

Un elemento clave de la religiosidad colonial barroca, complemento de la oración, fueron los ejercicios espirituales, combinaciones de oración y examen de asuntos de la fe que re-ordenaban la voluntad y el entendimiento del feligrés y creyente hacia la contemplación de Dios. El más notable cultivador de este género en el siglo dieciséis fue San Ignacio de Loyola. Los ejercicios ignacianos son una compleja estructura de visualización de las etapas de la vida de Jesucristo, volición del bien, introspección, oración y reglamentación de la vida (San Ignacio de Loyola 1986). Su formulación sufrió variaciones y adaptaciones a las circunstancias de otras órdenes, pero siempre fue el modelo preferido por quienes escribieron otros ejercicios. En la Nueva España del siglo diecisiete y principios del dieciocho se escribieron varias obras de carácter pedagógico para la instrucción de religiosas, y las mejor conocidas son de mano masculina, siendo las de más relevancia para el estudioso de Sor Juana Inés de la Cruz, las que escribió Antonio Núñez, S.J., su director espiritual, y que se imprimieron después de la muerte del sacerdote (Andrés de Borda 1708; Francisco José La Vega y Mendoza 1726; Martín de Vallarta 1728; Antonio Núñez de Miranda 1708, 1710, 1712). La escritura de ejercicios de devoción no estuvo vedada a la mujer ni antes ni después del Concilio de Trento siempre y cuando fueran estrictamente ortodoxos. Aunque es de suponer que algunas monjas del siglo diecisiete hayan escrito ejercicios espirituales, no creo que se publicara ninguno, excepto los dos asignados a Sor Juana, que primero circularon en forma manuscrita como tantos otros de sus hermanas en religión.

Sor Juana conocía bien el estilo y el propósito de los ejercicios, y lo que desconocemos es si éstos fueron a pedido de alguna otra monja o amiga dentro del convento, o producto de su propia iniciativa. Los "Ejercicios devotos para los nueve días de la Encarnación" y los "Ofrecimientos para el santo Rosario de Quince Misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Nuestra Señora la Virgen María" de acuerdo con lo que dice Sor Juana en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, "se imprimieron con gusto mío por la pública devoción, pero sin mi nombre" (Cruz 1969, 995; Muriel 1994; Sabat de Rivers 1992, 257-82). De hecho para 1691, según la autora, ya sólo le quedaba un ejemplar de los "Ofrecimientos". No hay duda de que estos ejercicios representan modos de devoción y expresiones de espiritualidad reinante en los claustros de su época, y de Sor Juana como monja. Ambas piezas podían ser seguidas por religiosas y laicos, lo que indica que Sor Juana, al igual que otras monjas, asumía un papel pedagógico y religioso que iba más allá de los muros de San Jerónimo. Dado que los "Ejercicios

de la Encarnación” han sido estudiados por Sabat de Rivers y Muriel, no me detendré en ellos. Cabe apuntar, sin embargo, que Sor Juana prescribe una práctica que duraría nueve días comenzando el 16 de marzo. Muriel dice que Sor Juana siguió como modelo a Sor María Agreda de Jesús en su *Mística Ciudad de Dios*, que es una biografía de la Virgen María (Muriel 1994, 223). Cada día se realizaría un “ofrecimiento” o súplica a María, y una meditación. Los ofrecimientos semejan oraciones dirigidas a María exaltando sus virtudes y pidiendo su protección o intercesión. Las meditaciones son de tono pedagógico y explican la relación de María con el universo creado por Dios, su papel dentro del dogma cristiano durante los primeros siete días, y la jerarquía de los ángeles para el octavo y noveno, estableciendo la autoridad de María sobre todos. Los ejercicios consisten en lecturas de salmos, oración, confesión (para el noveno día), y actos de penitencia como ayunos y disciplinas. Para los laicos que no sabían latín, se sustituían lecturas y devociones en romance, más asequibles a su educación.

Sor Juana fue muy devota de la Virgen María, (“que no sé qué se tiene el que en tratando de María Santísima se enciende el corazón más helado” [Cruz 1969, 996]). Estas obras encajan perfectamente dentro de lo que fue su devocionario mariano. La representa en estos ejercicios con una autoridad espiritual que sólo reconocía la superior de Dios, y con las virtudes que tradicionalmente se le han reconocido a María, como las de ser madre y virgen, pero añade otras muy suyas y que encuentran eco en los varios villancicos que dedicó a la Inmaculada Concepción y la Encarnación. María es criadora de quien la crió, recipiente contenedor de lo inmenso, sustentadora de lo que sustenta al universo, y custodiadora de la divinidad. En la oposición de tales virtudes retrata el gusto barroco por la tensión de contrarios y la paradoja iconográfica, pero, al mismo tiempo, expresa una interpretación muy propia, otorgándole a la Virgen una suma de valores emblemáticos de una perfección completa.

El “Ofrecimiento para el Santo Rosario para rezarse el Día de los Dolores” refleja la espiritualidad barroca mejor que los “Ejercicios de la Encarnación”. En las meditaciones sobre quince momentos claves en la pasión de Cristo y su impacto sobre la Virgen hay un paralelismo entre la idea central de cada misterio y la expresión de dolor ante el espectáculo del sufrimiento de su madre. Así, ante la crucifixión se ruega mantener al creyente “clavado a los preceptos de Cristo para obtener la libertad del Cielo en vuestra Compañía” (Cruz 1969, 1017-23). Ante la afrentosa situación de ser elevado en la cruz, se ruega sean levantadas las almas para ser después exaltadas a la gloria. Ante la humillación de la hiel y el vinagre se pide a la Virgen dar a las almas amor para tolerar las amarguras de la vida con “los dulces alimentos de la gracia”.

Cada meditación comienza con una solemne salutación a María y los superlativos de su dolor: "Oh, madre desconsoladísima" o "dolorosísima", "solísima" y "desamparadísima". El dolor de la Virgen se pinta con un pincel cargado de frases como "yerto y desfigurado cuerpo", "delicadísimo y atormentadísimo cuerpo", "indecible dolor y el atrocísimo cuchillo que penetró vuestra angustiada alma . . .", "puñales que han herido y penetrado vuestro corazón en sus afrentas y dolores", "inhumanos verdugos". María es el centro del drama. Cristo, ya muerto, pasa a un segundo plano y deja de ser sujeto y centro de la devoción. María es ahora el blanco de la apostasía y el abuso, lo que hace crecer su figura con el desfiguramiento de la expresión hiperbólica, y la convierten en la mujer fuerte con una infinita capacidad para sufrir y modelo de la humanidad que padece. Como apunta Sabat de Rivers, para Sor Juana, María representa asimismo el género femenino. Como tal, la capacidad femenina de sufrir establece un prototipo para todas las mujeres, especialmente válido para las religiosas cuya indoctrinación durante ese siglo y el siguiente prescribía la aceptación de la vida en el claustro como un sacrificio perenne, representado por la metáfora de la crucifixión.

Para hacer una comparación con otra obra similar hay que avanzar hasta el siglo dieciocho. La *Subida al Monte de Mirra* (1747) de Sor María de Santa Clara se presta bien para este propósito. Unos 54 años separan ambos modelos de devoción. En oposición a la mariología de Sor Juana, *Subida al Monte de Mirra* propone el culto del Corazón de Jesús, una devoción originada en Francia a principios del siglo diecisiete y que se celebraría después de la octava de Corpus Christi. Una de las más importantes de la devoción barroca, la devoción al corazón de Jesús significó una alternativa al popular culto de Cristo crucificado. El corazón se vio siempre como el centro de la vida afectiva, y es hacia el corazón del creyente a donde se dirigen los afectos de Cristo y se experimentan experiencias extraordinarias.

En *Subida al Monte de Mirra*, Sor María de Santa Clara usa este símbolo de espiritualidad para escribir un devocionario que fijó el culto a la observancia diaria. Prescribió ejercicios diarios que toman en consideración la ocupación y tiempo de los devotos, siguiendo la ruta pedagógica-religiosa de este género. A los muy ocupados, aconseja ofrecer al corazón de Cristo todos los pensamientos, obras y trabajos al comienzo del día. Encomendarse a su protección invocando su presencia es ya de sí un importante acto de piedad y devoción. A las personas muy ocupadas les bastaba ofrecer el quehacer diario al corazón y ejercer control sobre sus flaquezas humanas, rezando el rosario si le era posible. A las personas menos ocupadas se les imponía oír misa, rezar el rosario

y una estación mayor. Aquellas “dichosas que vivían dedicadas al culto y servicio del Señor” podían, con permiso de su confesor, ofrecer todos sus ejercicios espirituales al corazón de Jesús.

Los ejercicios consistían en una hora de oración y una serie de puntos de meditación sobre los sufrimientos del corazón de Jesús por causa de nosotros y nuestra mala correspondencia; sobre los ultrajes recibidos de Judas y otros a quienes había beneficiado; sobre el dolor de Cristo ante la ingratitud tanto de sus amigos y discípulos como la de todos los malos. También se meditaba sobre la pasión de Cristo y los padecimientos de su corazón durante la misma. El dolor es el centro de la devoción. A las religiosas les incumbía más que a nadie los sufrimientos de su Esposo, que iban a llorar e imitar a través de toda su vida en el claustro. A pesar de haber sido escrito a mitad del siglo dieciocho vemos muchos rasgos de la espiritualidad del siglo anterior. Se persigue aun la meditación sobre el sufrimiento de Jesús y la voluntad de imitarlo en su pasión. Lo que está ausente son las disciplinas. La devoción del corazón de Jesús presentada en *Subida al Monte de Mirra* no necesita del derrame de sangre, mientras que los ejercicios de Sor Juana siguen el espíritu de su siglo en cuanto a requerir un mínimo de castigo corporal y de dolor físico como contrapunto de la ofrenda espiritual. Estos dos ejemplos de “Ejercicios Espirituales” son sólo un fragmento de lo que fue un extenso repertorio de temas de devoción espiritual. Veamos algunos de ellos para situarnos dentro de ese rico imaginario barroco que nutrió la espiritualidad que compartió Sor Juana con las religiosas de su tiempo.

El corazón de Jesús

El corazón de Jesús, como objeto de visiones y culto de las religiosas novohispanas comenzó a principios del siglo diecisiete. De Sor Beatriz de los Reyes, carmelita poblana que murió en 1608, cuenta el cronista Fray Agustín de la Madre de Dios, que Dios quiso regalarla con “un regalo muy tierno” y le permitió ver sobre su cabeza “el corazón de Cristo, nuestro bien, vertiendo abundante sangre . . .”. Fray Agustín recordaba a sus lectores que Cristo había prometido la visión de Dios a los corazones castos, y que en un corazón limpio se deposita Dios, según algunos de los Padres de la Iglesia (Madre de Dios 1984, 199, 306). Así, el culto del corazón de Jesús se hizo extensivo a los corazones de los santos y aun da pie para algunas devociones muy especiales, como la que instituyó el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz.

Las carmelitas de Puebla tenían una “reliquia del corazón de esta Virgen [Santa Teresa]” en la cual en 1618 una monja tuvo la visión del rostro de Santa Teresa. La visión se repitió con el resto de la comunidad,

que logró también ver el rostro de Jesucristo ensangrentado y alterado como durante los sufrimientos de su pasión, la Virgen con Dios-Niño, la Virgen de la Concepción, y otras santas de la orden (Madre de Dios 1984, 299-302). Esta reliquia se hizo famosa por ofrecer toda clase de espectáculos a distintas religiosas, meticulosamente descritas por el historiador de la orden con los más vívidos colores y expresiones, y que hacían hincapié en la tridimensionalidad de las visiones. Las visiones no eran meros pinceles, (representaciones planas) sino esculturas de medio bulto en forma de sellos. A través de las visiones, que se describen como "ventanas al cielo", el convento realzó su prestigio como centro de espiritualidad. Si bien en su obra Fray Agustín resalta la piedad y ejemplaridad de varias religiosas escogidas, esta revelación de la reliquia hizo de todo el convento un centro de santidad en el que todos sus miembros participaban del favor divino. No sabemos si el corazón de Jesús tuvo alguna cultivadora en San Jerónimo, pero anotemos que en la portada del libro de fundación del convento de San Jerónimo una de las dos monjas representadas de rodillas ante el emblema de la Eucaristía sostiene en sus manos un corazón en llamas, símbolo del amor divino (Tapia Méndez 1993, 191).

El culto del corazón de Jesús impulsó actos de devoción muy personales y muy emotivos como el que ejecutó el bien conocido obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Aparte de amigo y censor de Sor Juana, Fernández de Santa Cruz fue un prelado al parecer muy enamorado del concepto de la educación y recogimiento de la mujer. Su labor como promotor de colegios de niñas y de las fundación de dos monasterios es bien conocida (Gómez de la Parra 1992, 317, 335, 349-53, 370; AGI, México, Leg. 829, [1696-1724]). El obispo hizo donación de su corazón a las religiosas de Santa Mónica, cuya fundación había promovido, y quienes lo guardaron como reliquia. En un retrato del obispo se le presenta sosteniendo su corazón en la mano izquierda, con una espiral ascendente de palabras entre el corazón y los labios, que representaba su última voluntad: "Hijas, rogad a Dios por quien os dio su corazón". Fernández de Santa Cruz deseaba recibir las oraciones de súplica de las mónicas para ayudarlo a salir del purgatorio. Una de las devociones más arraigadas entre las religiosas coloniales fue la de rogar por las almas del purgatorio, de quienes se erigieron en intercesoras. En recompensa, prometía Fernández de Santa Cruz a las mónicas que, una vez en el Cielo, rogaría él por la "vigorosa observancia de esa casa" (Tapia Méndez 1993, 229). Oración, purgatorio y observancia, tres palabras claves en el discurso religioso del siglo diecisiete se unen al esquema emblemático del corazón, símbolo de la elección de amor que hizo el obispo con "sus" monjas de Santa Mónica.

Los escritos de Santa Teresa y sus experiencias de transverberación, canonizaron el corazón como un lugar privilegiado en la espiritualidad claustral. El culto del corazón de Jesús expande las fronteras de la devoción. De un símbolo de la humillación y sufrimiento de Cristo, la cruz, se pasa a otro que expresa una enorme fuente de vitalidad, capaz de sentir tanto amor como dolor. De hecho, el culto al corazón de Jesús permite que la religiosa experimente en el suyo propio intensos sentimientos religiosos y que además identifique su corazón como objeto del amor de Cristo. En el siglo dieciocho, Sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, contemporánea de Sor María de Santa Clara, experimentó opresiones del corazón ante el sufrimiento de Dios (“me revienta el corazón”), o ensanchamientos del mismo órgano cuando recibía las dádivas del Señor. Sor Sebastiana también tuvo una visión interior de Jesucristo y María en la cual su corazón jugó un papel clave. Escribió que había experimentado una visión de su corazón como “una grande bola toda guarnecida de oro muy fino y resplandeciente que tenía muy ricas piedras, que brillaban con grande hermosura, y luz muy diferente todo a lo de por acá . . .”. Cristo tomó su corazón entre sus manos en un gesto de amor y de gracia, mientras ella pedía se lo diera a su madre (María) para que lo perfeccionara y fuera digno de su Majestad (Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, sin fecha, ff. 59, 95, 169, 225-26, 238, 331). Otras religiosas del siglo diecisiete también experimentaron sensaciones especiales de comunicación con Cristo en su corazón. Como retribución de una vida dedicada a su Esposo, se escribió que la carmelita poblana Sor Isabel de la Encarnación tuvo varios momentos privilegiados en los cuales su corazón sirvió de reclinatorio para Jesús. Antes de su muerte se le permitió experimentar a Cristo “en su corazón en forma de hermosísimo Cordero, que excitaba tal incendio de amor en su pecho, que brotaban a lo exterior las centellas en ferventísimos afectos . . .” (Gómez de la Parra 1992, 455, 471).

Devoción de Cristo crucificado

La pasión de Cristo fue uno de los aspectos más importantes del devocionario de la espiritualidad barroca. La crucifixión y la redención de la humanidad a través del sacrificio de Jesucristo fue un tópico de la espiritualidad ya firmemente establecido en la Edad Media, cuando místicas como Juliana de Norwick lo hicieron uno de los temas más importantes de sus meditaciones (Beer 1992, 141-43). Después de la Reforma, la crucifixión se discutió tanto por Lutero como por la iglesia de la Contrarreforma como base de la fe cristiana (Pelikan 1985, 155-67). Las fuentes novohispanas presentan la crucifixión como un símbolo

del verdadero sentido de la vida religiosa. "Abrazarse" a la cruz es el supremo sacrificio de la profesante, quien debe entrar en el claustro con esa visión. Ya los modelos de espiritualidad españoles establecieron esa metáfora. Así, en la vida de Sor María de Jesús de Agreda, se dice que cuando entró en religión llegó un momento de perfección en el cual con el apoyo divino "era todo su exercio [sic] purgar sus culpas, purificar sentidos, y potencias, abrazándose con la Cruz en cuantas asperezas, y penitencias le permitía la obediencia" (Ximénez Samaniego 1755, 47). La crucifixión era símbolo del dolor, la penitencia, el sufrimiento y la aspiración de toda religiosa sería la de recrearla en su propia vida. Para Sor Mariana Leocadia [Guzmán, d. 1729], capuchina de México y Puebla, la vida religiosa era abrazarse a la cruz, "procurando sentir lo que sintió el Esposo, acompañándole en su dolor . . . Se sigue su esposa entregando en la profesión a un continuo martirio, que esto es la religión. Fue mucho la fineza de Cristo ponerse en una cruz por nosotros. Fineza es morir al mundo y fijarse en la Cruz de la Religión, pero mayor es renovar por instantes el martirio . . ." (*Compendios de ejemplares vidas* 1753, 46-47).⁵ Para Antonio Núñez de Miranda "la vida y profesión religiosa es una perpetua cruz". Esta visión concuerda con la pintura que hace Juan de Oviedo, S.J. de la transformación que sufrió Sor Juana durante los dos últimos años de su vida. Oviedo narra cómo se quedó sola con su Esposo y "considerándolo clavado en una cruz por las culpas de los hombres" comenzó a imitarlo "procurando con empeño crucificar sus pasiones y apetitos con . . . fervoroso rigor en la penitencia . . ." (Calleja 1936, 52).

La popularidad de la cruz como símbolo de sufrimiento no aminoró en nada durante el siguiente siglo, permaneciendo como uno de los temas centrales de la espiritualidad novohispana. A mediados del siglo dieciocho, Fray Juan Crisóstomo López de Aguado, predicando en la profesión de Sor Margarita de Santa Teresa en Santa Catalina de Sena, en Valladolid, recomienda a la profesante tener siempre delante de sus ojos la figura sangrienta de Jesús, concepto que debe servir a otras que también tomen el velo (López de Aguado 1743, 48), y a finales de siglo el carmelita Fray Francisco de San Cirilo recomienda a una profesante: "enclávese con su esposo" (San Cirilo 1795, 22). Un grabado de 1805 representa esta simbólica pasión de la religiosa. Una monja sobre la cruz, su hábito remendado, su cuerpo cubriendo casi completamente el cuerpo de Jesucristo, de quien apenas se ven la cabeza y los brazos, es una de las más gráficas y atrevidas representaciones de un cuerpo femenino sobre el de Cristo, aceptable en cuanto representa esa honda y repetidísima fórmula de la crucifixión personal (*Christus Confixus* 1804). A Sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad se la elogia en su sermón

funerario como a “una crucificada paloma”. “Entonces, así crucificada pide con el pico beber las dulzuras del Sacratísimo Costado: tocar con las puntas de las alas las roturas de sus soberanas manos, y alcanzar con los pies a las roturas de sus sagrados pies”. (Saldaña 1758, Aprobación de Fray Juan Miguel de Alcaraz). El cuerpo femenino se pinta como el de una paloma que se extiende sobre el de Cristo. En esa simbólica mimesis de la crucifixión, la religiosa se hace así sujeto protagónico del momento más culminante de la vida de Jesús y queda ella misma implicada en la pasión. Con ese emblema se añade una faceta más a la tríada de esposa, hija y sierva, roles más ortodoxos dentro de la tradición cristiana.⁶

Visiones y sueños

Las visiones y los sueños en los cuales se concede a la religiosa el privilegio de una comprensión especial de la divinidad abundaron en el imaginario barroco. Ambos fueron formas de escapar a un mundo interior donde se vivían las realidades que no eran posibles en el “siglo”. A través de esos medios se ganaba un poder que compensaba lo que se había renunciado en la profesión. La ortodoxia obligaba a reconocerlos no como muestras de poder personal, sino como un favor de Dios por los méritos ganados a través de sacrificios para alcanzar la perfección. La visión y el sueño fueron manifestaciones de esa fuerza inmanente que se suponía existir dentro de cada claustro y que concedían a estos recintos su sacralidad. Usualmente, las visiones fueron el producto de un estado de éxtasis experimentado por una religiosa de virtudes superiores. Sin embargo, en ocasiones las visiones fueron compartidas por la comunidad, como el caso citado arriba de los milagros del corazón de Jesús en el convento de carmelitas de Puebla. Los sueños fueron experiencias que compartieron con el estado de éxtasis la suspensión de las actividades sensoriales, elemento indispensable para recibir la gracia de una comunicación directa con Dios, la Virgen y otros seres celestiales. Una vez removidas las religiosas del mundo físico, por esa abstracción se experimentaba la unión que era sólo posible en espíritu. Mucho había que cuidarse de separar las sensaciones “del alma” de las físicas, ya que las últimas no se debían reclamar sin previa aprobación del Tribunal de Ritos en Roma.

Las visiones y los sueños ratificaban la bienaventuranza de quienes los experimentaban, sirviendo al mismo tiempo para asegurar a otros en la fe. Por ejemplo, el testimonio de la existencia de la vida en el cielo reafirma la fe personal y de la comunidad como sucedió en el caso de la Madre Isabel de la Encarnación, carmelita poblana, que pudo asegurar a sus compañeras de claustro que la fundadora Sor Ana de

Jesús gozaba de la gloria, ya que la había visto en un sueño “en el coro de vírgenes cantando y danzando con el divino Cordero” (Gómez de la Parra 1992, 167). Si bien la comunicación se produjo a través de un individuo, siempre tuvieron la comunidad —sea conventual o social— como audiencia.

Todo era posible en este mundo supra-físico de visiones y sueños: el coloquio con la Virgen, el contacto con Jesucrito, los saludos a los ángeles. En su *Parayso Occidental*, Sigüenza y Góngora recoge varias veces la visión que tuvo del cielo Sor Marina de la Cruz, fundadora del convento de carmelitas de San José y Santa Teresa. En un ejemplo de esa visión tan privilegiada se ve la monja de pronto en el cielo, donde le hicieron arrodillarse “ante un hermosísimo trono de gloria ocupado por la Reyna de los hombres, y de los ángeles, en cuyos brazos se veía en forma de un niño muy agraciado su precioso Hijo. Asistía allí, por una y otra parte innumerables Virgines [sic] vestidas de aquellas galas que en el empyreo se usan . . .”. Llegando al Trono, Sor Marina besa la mano al Niño con “humildad profunda”, y se le concede entonces el favor de saber que su hija estaba ya en el cielo (Sigüenza y Góngora 1683, 92).

La singularidad de Sor Marina se subraya no sólo en estas visiones experimentadas por sí misma, sino por el hecho de que otras religiosas la vieron a ella en el cielo. Su compañera carmelita, Sor Isabel de San Sebastián, tuvo una visión del cielo como “regalo” antes de su propia muerte. En ella, pudo comprobar que Sor Marina habitaba los celajes divinos. La visión se inicia con una música armoniosa “a dos coros”. Curiosamente, estos coros se colocan teatralmente, uno en un lugar donde sólo se le oye; el otro frente al espectador, sin acompañamiento alguno, lo que nos indica que este tipo de ejercicio coral se ejecutaba en la iglesia del convento. En la visión se ve a Sor Marina de la Cruz “vestida de un ropaje amarillo en extremo resplandeciente” y rodeada de una brillante luz (Sigüenza y Góngora 1683, 105v). Sor Marina cambia de traje para dar otro mensaje a otra monja, quien la vio como peregrina, con esclavina y báculo, pero aún arrojando luz, y asegurándole la fundación del convento de carmelitas. Su personificación como peregrina simbolizaba su caminar por el cielo pidiendo la fundación del convento. El resplandor o la luz fue un símbolo frecuente de la gracia (Sigüenza y Góngora 1683, 106).⁷

Si el cielo fue la visión más deseable, la del infierno no podía faltar en el muestrario del imaginario barroco. Fray Agustín de la Madre de Dios nos ha dejado las más vívidas descripciones del infierno. Sus fuentes fueron los confesores de las monjas, quienes le proporcionaron el material para su escritura. En una ocasión muy especial, Sor Isabel de la Encarnación fue regalada con una fiesta celestial por Santa Teresa de Jesús. La primera visión fue la del cielo donde pudo contemplar la

Santísima Trinidad, hablar con la Virgen —como en una visita a palacio— y saludar a los ángeles y santos, así como a todas las almas que habían alcanzado la gloria. Sin embargo, la visión más extraordinaria de esta visita fue la del infierno, que se le permitió ver en su viaje de regreso. Aquí la pintura cobra tintes macabros y el detalle se afina lo suficiente para identificar a una serie de personajes de Puebla que se encontraban en ese desdichado lugar. Dante hubiera palidecido ante estos últimos estertores de la visión medieval que se perpetuó en la herencia pictórica y mental de Nueva España, donde la abundancia de lienzos religiosos cooperaba en cuanto a visualizar tanto el cielo como el infierno (Toussaint 1990, *passim*; *Arte y Mística del Barroco*, 1994, *passim*). Acompañada de su ángel de la guarda Sor Isabel ve demonios volando por regiones oscuras alentándose para atormentar a los condenados, que aullaban y “daban bramidos”; se oían

los gemidos de los hombres y mujeres que lloraban y plañan . . . Salfa de aquel lugar un humo negro, y cetrina, envuelta la hediondez que exhalaba piedra azufre, causaba gran tormento. Víanse allí las almas aherrojadas con grillos y cadenas, y rigurosas prisiones de hierros encendidos, oprimidos, consumidos, desfigurados con espantable fealdad y lamentable aspecto. . . . Allí a los perezosos les punzaban con aguijones agudos, y vio que les metían almorados por las plantas y las sienas, y que con unos tornos devanaban sus entrañas y tripas . . .

La cuestión de autoría en estos casos es crucial. ¿Es la visión una transcripción fiel de la visión de la monja o ha sido retocada por el confesor y el escritor? Este es un asunto difícil de solucionar. La veracidad fue un elemento flexible. Unos trataban de corroborarla citando testigos; otros ignoraban este asunto. Las biografías piadosas eran, sobre todo, asunto de devoción y este hecho daba carta de libertad al escritor para narrar la vida o la historia con su propia visión y sus propias palabras. Por demás, una vez hecha la declaración de que nada de lo que se contaba se debía tener como muestra de santidad sin la explícita aprobación papal, el autor ganaba la libertad de usar todos los “artificios” deseables para estimular la devoción.⁸

Conflicto y combate

En la vida de la religiosa barroca hay innumerables ocasiones de conflicto y combate que le ofrecen la oportunidad de probar su carácter, su vocación, su grado de perfección. La religiosa ideal es una mujer fuerte. En una plática de Adviento en el convento de Santa Inés, un predicador del siglo XVIII compara a la esposa de Cristo con la mujer fuerte salomónica; en el claustro se encuentra la respuesta a la búsqueda de ese modelo bíblico (*Pláticas espirituales* 1778). En la religiosa, su fortaleza se determina en la lucha contra amenazas exteriores e interiores. Las amenazas exteriores eran las tentaciones que ofrecía el siglo contra la observancia de las reglas. Los peligros interiores eran la debilidad ante tentaciones, dudas sobre la vocación y la fe misma, estados de sequedad espiritual sin afectos interiores, o el debilitamiento de las virtudes interiores como la humildad. Aun en la poesía coloquial-amorosa que algunas monjas cultivaron, se toca a veces el tema del combate. Así Sor Josefa de San Lorenzo, profesa en el convento de San Lorenzo en 1666, cuya vida espiritual es altamente elogiada por Julián Gutiérrez Dávila, escribe en un poema (Gutiérrez Dávila 1723, 93):

Mas al ver que dilatas
el desatarme,
temo aquí la esperanza
que se acabe.

Ea ya, dulce Esposo,
de guerra baste,
llevadme a donde pueda
siempre alabarte.

Y entretanto que llega
aquesta dicha,
en tu pecho amoroso
dame acogida.

Mas si quieres que dure
siempre el combate,
haz que en medio del fuego
tus glorias cante.

Otra dimensión del conflicto de la mujer fuerte dentro del claustro fue el de las batallas con el demonio. El arte militar estaba vedado a las mujeres, pero en la espiritualidad barroca se destacan los atributos marciales que hacían a las religiosas diferentes del resto de las mujeres y las igualaban a los varones más aguerridos (Vetancurt 1871, 130). La Madre Isabel de la Encarnación fue una experta en el arte del combate con el diablo, descrito con inimitable estilo por el Padre Madre de Dios, quien también parece se apoya en los escritos del bien conocido jesuita, Miguel Godínez, quien escribió una biografía de Sor Isabel. Desde su noviciado, cuenta Godínez, tuvo la monja batallas con Satanás. "Tenía su alma hecha vasto palenque de peleas". A través de esta continuada lucha, comparada a los golpes del lapidario que cincela la joya del espíritu, Dios sacaba resplandores de estos martirios. La estrategia era siempre

de asaltos físicos que la profesa vencía con la resistencia, más que con ninguna otra táctica de defensa. La victoria le costaba muchos dolores pero al final del encuentro, los demonios se daban por vencidos. Así, dice Fray Agustín, por ejemplo, que en una instancia se juntaron los demonios en cabildo para acometer a la religiosa. Un demonio feroz “subió de los infiernos a embestirla con brío denodado . . . viendo que no la podía divertir de su propósito santo convocó otros enemigos y todos en cuadrilla con suma rabia e ira la volvían a atormentar de nuevo, dábanle muchas vueltas en la cabeza alrededor y hacia las espaldas; volvíanle la boca y los ojos atrás, trabábanle la lengua, apretábanle fuertemente las quijadas, quitándole la respiración de tal suerte que se ahogaba, dábanle vueltas en lo interior con las entrañas y grandísimos golpes con el cuerpo en el suelo, haciéndole crujir los huesos . . .”. En otra parte, dice que “la acosaban leones, tigres, toros, lagartos y cocodrilos, perros rabiosos, sierpes, jabalíes y otras bestias fieras que con dientes, con cuerno y con uñas le daban mil tormentos . . .” (Fray Agustín de la Madre de Dios 1988, 314-15, 317, 328).

¿Son estas batallas físicas o espirituales? Es difícil establecer una línea divisoria entre la fantasía y la realidad, pero es obvio que medían la voluntad de sufrir y demostraban que la religiosa era capaz de vencer cualquier obstáculo que se interpusiera entre ella, su objetivo de perfección y, en último extremo, la salvación de su alma. La narrativa apela a toda clase de excesos verbales usados con la mayor destreza teatral para lograr la empatía del lector. No todos los escritores cultivaron la intervención del demonio con la misma pasión que Fray Agustín, pero es indudable que la presencia de Satanás en constante desafío contra la bondad de Dios es un elemento clave en el imaginario de la espiritualidad del siglo diecisiete (Cervantes 1994). Hay que añadir que la presencia demoníaca se hace con la anuencia de Dios, ya que la personificación del mal no tiene soberanía propia. El propósito de permitir los asedios del demonio es aquilatar el carácter, la fe y la paciencia de la esposa de Cristo. Sin embargo, es de notarse que los escritos espirituales de las religiosas mismas contienen menos referencias al diablo como experiencia personal, lo cual nos alerta hacia la posibilidad de que en el canon de la escritura conventual hubo diferencias de género y que los escritores hombres aceptaban la incorporación de esos elementos imaginativos con propósitos pastorales.

El combate contra el cuerpo

Otra de las modalidades del combate fue el que llevaron adelante las religiosas consigo mismas. Como se sincopa el estado del cuerpo con el

estado del alma, los remedios que se usan para lograr un fortalecimiento y refinamiento del espíritu utilizan el cuerpo como medio. Así, las disciplinas, los ayunos y la resistencia estoica de las enfermedades son estrategias que mezclan la resistencia personal con la humildad al aceptar lo que Dios envía como una prueba. En todo caso, el propósito es padecer, y en este proceso imitar la pasión de Cristo. Las disciplinas corporales en forma de cilicios, azotes, ingestión de sustancias repugnantes, abstinencia de beber agua, y otras modalidades de mortificación del cuerpo fueron descritas con impasibilidad por el biógrafo o cronista. San Ignacio de Loyola explicó cómo debían hacerse las penitencias para pagar por pecados pasados, cómo someter la sensualidad a la razón, hacer contrición y buscar alguna gracia (San Ignacio de Loyola 1986, 15-16). Loyola no aconsejaba crear enfermedad sino dolor, y aconsejaba saber cuándo se podía hacer la penitencia y a quien le convenía más. La moderación que sugiere fue olvidada por algunas almas exaltadas en la práctica del siglo diecisiete. La religiosidad barroca hizo de la disciplina un ícono del comportamiento santo, apoyando una actitud maniqueísta respecto al cuerpo, que se maltrata para borrar toda impureza y hacer el espíritu más meritorio. En su *Menologio Franciscano* Fray Agustín de Vetancurt nos cuenta de Sor Ana de los Angeles, profesa en San Juan de la Penitencia en 1611, quien usaba cadenas de hierro. Después de muerta hallaron cilicios completamente incorporados a la carne. En la espalda tenía una cruz de hierro que no se le pudo remover. Este tipo de disciplina se elogió como “prenda que enriquecía su vida” (Vetancurt 1871, 71). Gómez de la Parra reconoció que las disciplinas pueden enfermar, pero no condenó la práctica y las hace de rigor en su crónica. Sigüenza y Góngora no se regodea en el asunto. Aún así, no escapa de relatar al lector algún que otro ejemplo edificativo. De Isabel de San José nos dice cómo tomaba disciplinas de manos de una criada, además de practicar ayunos y llevar cilicios (Sigüenza y Góngora 1683, 168v). Pero más que describir disciplinas, Sigüenza deja a una de sus mujeres ejemplares justificar con sus propias palabras la necesidad de las penitencias. Escribió Sor Marina de la Cruz lo siguiente:

Hermanas mías yo os confieso que eso poco que decís que hago me lastima el cuerpo, pero mucho más es . . . lo que me alegra el alma. Hallar a Dios entre deleites y descansos es imposible, y hallarlo entre trabajos, entre mortificaciones, y entre dolores, es cosa fácil . . . ¿Podrán ladearse nuestras penas, nuestras mortificaciones, nuestros ayunos, nuestros azotes con los que de este género pasó nuestro amado Jesús en su delicado cuerpo? Claro está que no. ¡Pues cómo es esto! ¡Qué tibieza es la mía! ¿Cómo no desbarato mi cuerpo a penitencia y rigores hasta rendir el espíritu?⁹

Las carmelitas y capuchinas seguían reglas de disciplina más rigurosas que otras órdenes y no es difícil encontrar ejemplos específicos de cómo se ejercía la disciplina del cuerpo en institutos que se preciaban de su estrechez. Isabel de Santa Gertrudis, profesa en las carmelitas de Puebla, se dice que llevaba “cilicios y cadenillas de alambre, repartidas en muchas partes del cuerpo”, mientras que Sor Juana Jesús María, poblana profesa en 1642, seguía un régimen de levantarse a las dos de la mañana para “castigar el cuerpo con una rigurosa disciplina”, y andaba “cargada de cilicios y abstinencia grande de ayunos [y] cuando sentía en su natural algún movimiento o repugnancia, castigaba su cuerpo con ásperas mortificaciones . . .” (Gómez de la Parra 1992, 248, 256).

Cabe aquí recordar lo que el confesor de Sor Juana sugiere al respecto, considerando que durante los dos últimos años de su vida la Décima Musa se sometió a un régimen de disciplina típico de su época y que Núñez apenas pudo controlar sus excesos.¹⁰ Como otros religiosos de su época, Núñez vio la penitencia del cuerpo como “virtud”, pero sugirió moderación. Según él, la virtud no consistía en extraordinarias “asperezas de ayunos, vigiliias, cilicios u otras extremas peregrinidades y penitencias exteriores . . . después de todos esos peregrinos despedazos, la medida de su santidad no es esta admirable extrañeza sino el intenso amor de Dios y deseo sólido de agradarle . . .” (Núñez 1712, 8-9). Las recomendaciones de Núñez no hallan eco en la vida de algunas religiosas si los testimonios de sus biógrafos retratan la realidad. Fray Ignacio Saldaña cuenta con tono elogioso las disciplinas de Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, quien ya en su noviciado hizo tantas de ellas que la maestra de novicias pidió se le diera un examen médico antes de profesar (Saldaña 1758, 14-15). En sus cartas espirituales a su confesor, Sor Sebastiana menciona disciplinas de sangre los viernes y la abundancia de sangre que la hace desvanecer (Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, Ms. sin fecha, Biblioteca Nacional de México, fol. 95-96).

La sangre corriendo por el virginal cuerpo, en paráfrasis de Francisco Pardo, biógrafo de la concepcionista poblana Sor María de Jesús es en sí una sugestiva antítesis de sangre y virginidad que, en ocasiones, levanta cierta curiosidad morbosa sobre la intimidad de las profesas y sobre la asociación que ellas mismas hacían con el cuerpo virginal de Cristo. Por ejemplo, Sor Sebastiana Josefa refiriéndose a Cristo crucificado en sus cartas espirituales, alcanza un zenit de fervor imaginando la humanidad vejada de Cristo. Dice “que daría lástima . . . ver a un inocente Santísimo, desnudo su virginal cuerpo, faltándole los pedazos de la carne, bañado en su bendita sangre . . .” (Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, fol. 217).

Otra forma de espiritualidad que negaba el cuerpo fue el ayuno. En su *Menologio Mexicano* el cronista Fray Agustín de Ventancurt concede especial atención a las virtudes de ayuno, un tema también bastante común en las biografías y sermones (Ventancurt 1871, 73, 78, 76, 97, 123, 130). A María de la Purificación, de Santa Isabel, se le mandó por obediencia aminorar los ayunos ya que causaron aprensión de “que perdiera por ayunar, la vida”. Mariana de la Encarnación, fundadora de la orden carmelita en Nueva España comenzó a reformar su régimen alimenticio en un anhelo de perfección que su biógrafo presenta como obra de Dios en el proceso de redefinición de su observancia. “Dio en hacer rigurosas penitencias y ayunos extraordinarios con que iba aminorando la salud y enflaqueciendo las fuerzas; porque el amor de Dios luego estimula a hacer guerra a la carne . . .”. Otras se castigaban negándose el agua y tratando de vivir con tan poco líquido como les fuera posible (Madre de Dios 1984, 212, 315). La tesitura de la espiritualidad se medía a través de esa tensión entre opuestos que necesitaba de la negación de uno para la afirmación del otro. Sintetizando la trilogía de negaciones, Gómez de la Parra dice de Sor Melchora de la Asunción, que “desde muy niña ejercitó la penitencia de cilicios, disciplinas y ayunos, y así en la religión, abrazó con fervoroso denuedo las mortificaciones ordinarias y extraordinarias . . .” (Gómez de la Parra 1992, 185).

El sufrimiento paciente de enfermedades fue otra forma de martirologio explicable por la convicción espiritual de que las enfermedades eran pruebas que imponía Dios y que debían ser sufridas con resignación. La enfermedad refinaba la vida espiritual; era “obra sobrenatural”. La Madre Isabel de Santa Ana, religiosa de Santa Clara de Puebla sufrió por doce años una enfermedad dolorosa, pero la “consolaba Dios con visiones intelectuales”. La madre Ana de la Ascensión, profesa en 1612, muere en 1672 tras 60 años de vida claustral. Fue muy paciente “en las enfermedades con que el Señor la regaló por más de 30 años . . .” (Ventancurt 1871, 26, 117). Una de las fundadoras carmelitas se quemó accidentalmente todo el brazo, pero sufría “con apacible serenidad” y paciencia los agudos dolores y dolorosos remedios que se le impusieron (Gómez de la Parra 1992, 165). En el convento de Jesús María, Sor Isabel de San Sebastián, tuvo “en esta vida . . . su purgatorio” en forma de grandes dolores antes de su muerte (Sigüenza y Góngora 1683, 105v). La descripción de las enfermedades en algunas crónicas, como las descripciones del infierno, se recrean en el detalle macabro, que además de crear simpatía por la sufriente subraya su carácter heroico y el sacrificio que experimenta. Fray Agustín de la Madre de Dios dice de las enfermedades de Sor Isabel de la Encarnación “criósele una apostema encima de los riñones por la parte interior de las espaldas que duró toda

la vida con agudos e intolerables dolores”. Ninguna medicina pudo curar esa llaga de la cual “el humor pestilente inficionaba todo lo interior, de tal manera que causaba podre y materia de pestilencial olor y de color verdinegra por la boca y demás partes, apostemando y llagando toda la garganta y pecho, dejando todos los elementos y regiones interiores llagadas y corrompidas . . .”. Además se “conjuraron contra ella los dolores de ijada, de orina, del pulmón, de costado, de corazón, de oídos, de estómago, de quijadas, de dientes, y de muelas, con inflamación del hígado y bazo, padeciendo juntamente dolores en las espaldas, brazos, pies y manos, sin que hubiera coyuntura sin especial verdugo y singular tormento, padeciéndole de ordinario en la frente, ojos, cabeza, con fríos y calenturas interminables, con unos sudores copiosísimos de tan mal humor que inficionaba el convento y vino a quedar tullida y gafa sin poderse menear” (Madre de Dios 1992, 316). La desmesura y el dramatismo del barroco no puede haber encontrado mejor expresión en esta amenazante y realista descripción de la corrupción del cuerpo que mueve a la repulsión y la compasión al mismo tiempo. Precisamente la antítesis emocional que evoca esta visión obviamente exagerada y teatral es lo que busca el cronista (Luiselli 1993, 37-70, 137).

Estos cuadros que llegan a desnudar físicamente a la religiosa ante el lector tienen un último sentido que nos habla de la relación entre el escritor, el sujeto de la narración y el público al que se le presentan. ¿Cuál es el objetivo de estas exposiciones de los detalles más íntimos de un espacio que se supone cerrado, exclusivo de Dios, y desconectado de los intereses humanos? No hubo tal encerramiento o desconexión. El claustro fue sólo un emblema de seclusión cuyas intimidades necesitaban ser reveladas para cumplir su misión apostólica tanto individual como social. La propia religiosa no tuvo espacios propios que no pudieran ser penetrados, inspeccionados y juzgados por el confesor, quien manejaba tanto la creación como la destrucción de la evidencia en su tarea de promover observancia y espiritualidad. El cronista cumplió una misión similar al historiar la vida, pasión y muerte de las profesas. Asumía control de la experiencia y su expresión, y manipulaba, interponía, achicaba o agrandaba, de acuerdo con su propia visión y con el propósito que sirve. ¿Cuál es el papel que le tocaba a la religiosa? Declarar, hablar, confesar, escribir sobre lo que es su espacio interior y sus experiencias espirituales siempre bajo la inquisición masculina porque no hubo confianza o no se creyó apropiado revelar la espiritualidad femenina sin censura previa.¹¹ La religiosa novohispana del siglo diecisiete tuvo que sufrir ese proceso como otra prueba de Dios, parte de esa observancia tan apreciada por los prelados de la Iglesia. Sólo en la medida en que el gusto y mentalidad barrocas dejaron de predominar

en España y Nueva España se llegaría a validar la experiencia religiosa de la mujer y se relajarían un poco las ataduras que la mantuvieron bajo estricta supervisión masculina.

¿Es posible ubicar a Sor Juana dentro de esas corrientes del imaginario y la espiritualidad barrocas?¹² No hay duda de que Sor Juana fue una mujer devota y profundamente católica, pero nunca nos habló con una voz *de profundis* sobre su vida interior como lo hicieron otras religiosas de su época. Tenemos su imaginario de devoción en su propia escritura, y pruebas de su observancia y obediencia en su propia conducta. Las únicas desgarraduras interiores que nos permitió observar fueron las que ella quiso descubrir en su *Respuesta a Sor Filotea*, en su defensa causídica y en aquellos breves pasajes en los cuales vertió la pasión por la Inmaculada Concepción, la Eucaristía, la pasión de Cristo y el juicio final, todos los cuales fueron elementos esenciales de la espiritualidad en que se educó como religiosa y que la rodeó toda su vida dentro del claustro. Algunos de los rasgos de su escritura y de su comportamiento durante el período precedente a su muerte, la hermanan a otras religiosas de su siglo. Por ejemplo, su bien conocida protesta de fe y amor a Dios, y la defensa de la virginidad inmaculada de María rubricada con su sangre, si no similar en su contenido es muy similar en intención y espíritu a otra defensa de Sor Sebastiana de las Vírgenes (1679-1737), religiosa de San José de Gracia, reiterando su fe en la Santísima Trinidad y revocando cualquier desconfianza que pudiera tener sobre la salvación o la fe (Muriel 1994, 415-16). En cuanto a la fórmula de ser “la peor del mundo”, sus variantes fueron usadas por otras monjas (y monjes), pues fue parte del formulario de la época. Así, Leonor de San José, carmelita poblana, redacta un texto antes de morir en el cual pide al obispo se la sepulte “en el lugar más ínfimo del coro bajo” pidiéndole a la comunidad la mirara como “pobrecita huérfana” (Gómez de la Parra 1992, 412), y de Sor Leonor de San Francisco, clarisa de México, dice Vetancurt que se tenía “por la más indigna . . .” (1871, 124). Sor Juana mantuvo su intimidad espiritual bien resguardada de la lanceta del biógrafo escritor. Su carta despidiendo al Padre Núñez, único escrito en que se permitió la explosión de sus emociones, insinúa más que revela el motivo de desafecto mutuo (Méndez Tapia 1993, 31-44).¹³ No se sabe que haya guardado ningún diario espiritual. Su constante deseo de estudiar, ya fueran las letras sagradas como las realidades de este mundo, posiblemente la mantuvo alejada de esa actividad. Si Dios le habló alguna vez directamente al oído o le permitió una visión gloriosa del cielo, jamás lo sabremos.

Notas

¹Véase un ejemplo en el análisis de la escritura de Sigüenza y Góngora por Ross (1993).

²Agueda de San Ignacio (1758). En esta obra se compilan oraciones, devociones, ejercicios y fórmulas de observancia. Los dos objetos de su devocionario fueron Jesucristo y la Virgen María.

³En Muriel (1994), véanse los capítulos sobre crónicas y cronistas, 44-120, y sobre mística y teología, 313-471.

⁴Una visión general de la escritura conventual femenina se encuentra en Muriel (1994).

⁵La vida de Sor Mariana Leocadia, quien profesó en las capuchinas de México y fue fundadora de las de Puebla en 1704, fue escrita por Sor María Teresa, abadesa de las capuchinas de Puebla, pero la escritura oficial fue del obispo Juan Antonio de Lárdizabal y Elorza. Esta biografía fue publicada junto a la del Padre José de Guevara, S.J., escrita por Alonso Calvo S.J. Las biografías fueron aprobadas en 1733.

⁶Véase, en el siguiente ejemplo, una síntesis de emblemas y metáforas. Gómez de la Parra dice de Sor Isabel Francisca de la Natividad, una de las fundadoras de las carmelitas de Guadalajara: “Si así volaba por el camino espiritual, moviendo la derecha de la oración esta cándida paloma, retirada siempre en el pequeño nido de su celda, según quiere que estén sus hijas la seráfica madre santa teresa de Jesús. Con igual fervor batía la otra ala de la mortificación y la penitencia, con que se remontó a la encumbrada cima de la perfección . . .”.

⁷De interés es otra visión atribuida al notable anacoreta Gregorio López. En un sueño vio rasgarse “los cielos para darle puerta a una bien formada procesión de sus cortesanos. Componíase de todas las religiones [órdenes religiosas], a cuyas comunidades presidían sus fundadores; seguían innumerables multitudes de confesores subdivididos en coros según sus gremios, precediendo a estos los Profetas, los Patriarcas, y los Martyres; y terminándose todo con la santísima Virgen, a quien obsequiaba otra indecible multitud de Virgines [sic], y con Christo Nuestro Señor, asistido de sus Apóstoles”. Esta organización jerárquica de dignidades, es semejante a una procesión de día de fiesta en México. Como en la tierra, la procesión iba también acompañada de los cánticos de los ángeles. A la melodía de la música se unen los sentidos del olfato y la vista combinados para hacer de la visión una experiencia completa. “Y como al mismo tiempo percibiese el olfato unos olores, y fragancias como del cielo, y se suspendiese la vista con la variedad admirable de divisas y vestiduras con que cada una de aquellas bienaventuradas almas, y espíritus se adornaba . . .”. Esa “admirable procesión” es un premio que recibe antes de su muerte (Sigüenza y Góngora 1683, 97-97v).

⁸Véase Sánchez Lora 1984, 267-308, 403-54. También, Lavrin 1993, 27-51.

⁹Sigüenza y Góngora 1683, *Parayso occidental*, 108v-109.

¹⁰Calleja 1936, 39-41. "Sólo su director, a quien no fuera posible ni bien esconder los rigores despiadados con que se trataba, los sabía . . .". Preguntado como le iba a la Madre Juana, Núñez respondió: "Es menester mortificarla, para que no se mortifique mucho, yéndole a la mano en sus penitencias, porque no pierda la salud y se inhabilite; porque Juana Inés no corre en la virtud, sino que vuela".

¹¹Hay notables excepciones, desde luego. En España, Santa Teresa de Jesús y Sor María de Jesús de Agreda, casi a un siglo de distancia la una de la otra, son dos ejemplos preeminentes de religiosas que sí tuvieron la libertad de expresión. Aun en el caso de Santa Teresa, sin embargo, ella se precavió de no expresar ningún concepto heterodoxo.

¹²Bénassy-Berling (1995) y Luiselli (1993) han argumentado, en modos diferentes, sobre las características estilísticas y espirituales de Sor Juana, notando matices y diferencias en la conceptualización estilística de Sor Juana y otros escritores del siglo diecisiete, apuntando sus características *sui generis*.

¹³La traducción al inglés se debe a Nina M. Scott.

Bibliografía

- Agueda de San Ignacio, Sor María Anna. 1758. *Maravillas del Amor Divino selladas con el sello de la verdad*. En *Devociones. Impresas por orden y a expensas del Illmo. Sr. D. Domingo Pantaleón Alvarez de Abreu*. México: Imp. de la Biblioteca Mexicana.
- Beer, Frances. 1992. *Women and mystical experience in the Middle Ages*. Rochester, N.Y.: Boydell and Brewer.
- Bénassy-Berling, Marie Cécile. 1995. Inédito. Sor Juana y el demonio en Nueva España. Toluca: Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano.
- Bell, Rudolph M. 1985. *Holy anorexia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Borda, Andrés de. 1708. *Práctica de confesores de monjas*. México.
- Calleja, Padre Diego, S.J. 1936. *Vida de Sor Juana*. México: Antigua Librería Robredo.
- Cervantes, Fernando. 1994. *The devil in the New World: The impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press.
- Christus Confixus . . . 1804. *Archivo General de la Nación, Historia*, Vol. 77, exp. 2, fol. 19.

- Compendios de ejemplares vidas del P. José de Guevara, de la Cía. de Jesús y de su tía la Sra. Da. Leocadia González Arizmendi, naturales de la Imperial Ciudad de México.* 1753. México: Porrúa.
- Cruz, Juana Inés de la. 1969. *Obras Completas.* México: Porrúa.
- Gómez de la Parra, José. 1992. *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de Sr. S. Joseph de Religiosas Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla de los Angeles [1604-1704].* Introducción de Manuel Ramos Medina. México: Universidad Iberoamericana-Comisión Puebla, V Centenario.
- Gutiérrez Dávila, Fray Julián. 1723. *Memorias históricas de la Congregación de el Oratorio de la Ciudad de México . . . de San Felipe de Neri.* México: María de Ribera.
- Jesús, Santa Teresa de. 1979. *Las Moradas. Libro de su vida.* México: Porrúa.
- La Vega y Mendoza, Francisco José. 1726. *Manual de ejercicios y meditaciones para los desagavios de Cristo Señor nuestro.* México.
- Lavrin, Asunción. 1993. La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial. *Colonial Latin American Review* 2 (1-2): 27-51.
- López de Aguado, Fray Juan Crisóstomo. 1743. *Hojas del árbol de la vida.* México: Viuda de Joseph del Hegal.
- Loyola, San Ignacio de. 1986. *Ejercicios espirituales.* Santander: Sal Terrae.
- Luiselli, Alessandra. 1993. *El sueño manierista de Sor Juana Inés de la Cruz.* México: Universidad Nacional del Estado de México.
- Madre de Dios, Fray Agustín de la. 1984. *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano.* México: Probusa y Universidad Iberoamericana.
- Muriel, Josefina. [1982] 1994. *Cultura femenina novohispana.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Myers, Kathleen. 1993. *Word from New Spain: The spiritual autobiography of Madre María de San José (1656-1719).* Liverpool: University of Liverpool Press.
- Núñez de Miranda, Antonio, S.J. 1708. *Cartilla de la doctrina religiosa.* México: Por la viuda de Miguel de Ribera.
- . 1710. *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día para . . . el estado de las señoras religiosas.* México: Viuda de Miguel Ribera Calderón.
- . 1712. *Plática doctrinal . . . en la profesión de una señora religiosa del convento de San Lorenzo.* México.
- Pardo, Francisco. 1676. *Vida y virtudes heroycas de la Madre María de Jesús, religiosa profesada en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora, de la ciudad de Puebla.* México: Viuda de Bernardo de Calderón.

- Pelikan, Jaroslav Jan. 1985. *Reformation of church and dogma (1300-1700)*. Vol. 4 of *The Christian tradition: A history of the development of doctrine*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pláticas espirituales*. 1778. Ms., Universidad Iberoamericana, Sala Francisco Javier Alegre.
- Quiroga, Domingo de, S.J. 1729. *Compendio breve de la vida y virtudes de la venerable Francisca de S. Joseph*. México.
- Robledo, Angela Inés, ed. 1994. *Autobiografía de una monja venerable: Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*. Cali: Universidad del Valle.
- Ross, Kathleen. 1993. *The baroque narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora: A New World paradise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabat de Rivers, Georgina. 1992. Ejercicios de la Encarnación: sobre la imagen de María y la decisión final de Sor Juana. En *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*, 257-82. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Saldaña, Fray Ignacio. 1758. *La penitente paloma o gemebunda maya. Sermón fúnebre en las exequias de . . . la venerable madre Sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad*. México: Imprenta de la Biblioteca.
- Salmerón, Pedro. 1675. *Vida de la venerable Madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la ciudad de Los Angeles*. México: Francisco Rodríguez Lupercio.
- San Cirilo, Fray Francisco de. 1795. *Una virgen crucificada al mundo y que crucifica al mundo: sermon que en la profesion que hizo en el observantísimo convento antiguo de Señoras Carmelitas Descalzas de Mexico, hizo la M.R.M. Maria del Carmen del Espiritu Santo*. México: Zúñiga y Ontiveros.
- Sánchez Lora, José L. 1984. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Santa Clara, Sor María de. 1747. *Subida al Monte de Mirra*. México.
- Santísima Trinidad, Sor Sebastiana Josepha de la. s.f. *Cartas espirituales*. Ms., Biblioteca Nacional, México.
- Scott, Nina M. 1988. "If you are not pleased to favor me, put me out of your mind . . ." Gender and authority in Sor Juana Inés de la Cruz. *Women's Studies International Forum* 11 (5): 429-38.
- Sermón al Ssmo. Rosario predicado en el convento de San Lorenzo el día 7 de Octubre del año 1770*. México: Universidad Iberoamericana, Sala Francisco Javier Alegre.
- Siena, Catherine of. 1980. *The Dialogue*. New York: Paulist Press.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. 1683. *Parayso occidental*. México: Juan de Ribera.
- Tapia Méndez, Aureliano. 1993. *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa espiritual*. Monterrey: Producciones Al Voleo, El Troquel.

- Toussaint, Manuel. 1990. *Pintura colonial en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vallarta, Martín de. 1728. *Camino de la verdad e instrucción de religiosas*. Ms., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Varios. 1994. *Arte y mística del Barroco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Vetancurt, Fray Agustín de. 1871. *Menologio Mexicano*. México: Porrúa.
- Warner, Marina. 1976. *Alone of all her sex: The myth and the cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books.
- Ximénez Samaniego, Fray José. 1755. *Relación de la vida de la venerable madre Sor María de Jesús*. Madrid: Imprenta de la Causa de la Venerable Madre.



Sor Juana Inés de la Cruz. Lithograph from *Poetisas mexicanas*, (Mexico, 1893).