

## PADECER O MORIR: ENFERMEDAD, EJEMPLARIDAD Y ESCRITURA EN EL CONVENTO NOVOHISPANO

Stephanie Kirk

Washington University, St. Louis

skirk@wustl.edu

*Padecer o morir*  
Teresa de Ávila

*Padecer y no morir*  
Magdalena de Pazzi

El cuerpo de la monja en el convento colonial novohispano existía en un espacio liminal entre interpretaciones dialécticamente opuestas, donde se encontraba vulnerable a la apropiación y al control de una poderosa red discursiva masculina. La enfermedad ofrecía tal vez el tropo que más valoraban las autoridades eclesiásticas, ya que prometía la posibilidad de fraguar una santidad femenina en el Nuevo Mundo. A pesar de la importancia que la clerecía asignaba al cuerpo femenino, éste quedaba abierto a otras interpretaciones y manipulaciones que las mismas monjas aprovechaban en su búsqueda de una expresión de subjetividad espiritual y corporal. La idea del cuerpo mortificado y enfermo como fuente de agencia femenina es un tema que ha ocupado a los críticos de los estudios conventuales hispanos de la época pre-moderna<sup>1</sup>. Para Kathryn McKnight (1997), la producción del cuerpo enfermo a través de actos de auto-mortificación funcionaba como una res-

En este artículo analizo los distintos discursos asociados con el cuerpo y la enfermedad femenina en el convento mexicano de la época colonial. Me centro en la enfermedad como el cuidadoso producto de un estricto régimen de auto-mortificación, y analizo la conexión entre la representación del cuerpo enfermo como ejemplar y el control del mismo por parte de las autoridades eclesiásticas. La representación de la enfermedad en la vida y obra de tres monjas mexicanas me permite desarrollar este planteamiento. Marina de la Cruz —en la representación que de ella incluye Sigüenza y Góngora en *Paraíso Occidental* (1684)— niega su cuerpo con el fin de promover el espíritu dentro del marco de la obediencia femenina que exigían las autoridades eclesiásticas; Sor Juana Inés de la Cruz, en cambio, rechaza la yuxtaposición entre la santa ignorancia y la enfermedad femenina, conectando, por medio de su obra, la enfermedad y la actividad intelectual femenina —algo que iba en contra de la representación

Recibido: 12 de octubre de 2009

Aceptado: 06 de noviembre de 2009

puesta subversiva al control masculino, ya que era uno de los pocos espacios libres dentro de los límites que les imponía la Iglesia. Aunque en gran parte estoy de acuerdo con McKnight<sup>2</sup>, creo que la agencia de la mujer en los actos de mortificación se encuentra situada en un terreno más ambiguo. El cuerpo femenino —siempre operando dentro de un espacio precario entre la santidad y el pecado— no cabe fácilmente en una categoría u otra y nos remite a la cuestión de la representación e interpretación que se atribuyen a los actos en juego y, por ende, a la conexión entre la escritura y la enfermedad en el convento —entre texto y cuerpo<sup>3</sup>—.

En este trabajo propongo examinar la producción del cuerpo enfermo femenino como manifestación de la ejemplaridad en la vida espiritual de las monjas de la Nueva España del siglo XVII y principios del siglo XVIII, investigando la ambigüedad que le otorga el terreno movedizo en el que se sitúa. Analizaré tres casos que nos permitirán ver las diferencias entre el valor que las autoridades eclesiásticas le daban al cuerpo enfermo femenino y las diferentes reacciones de las monjas a este modelo de comportamiento idealizado. Mi investigación abarcará, por necesidad, una exploración de la relación entre la escritura conventual y la enfermedad, y la relación precaria que tenían tanto el texto como el cuerpo femenino con la obediencia y la ejemplaridad. La escritura ocupaba el mismo terreno precario que las enfermedades y martirios que le daban su materia, ya que dependía de la previa aprobación y vigilancia constante del confesor. En los tres casos que aquí analizo, veremos una variedad de respuestas femeninas al control clerical, respuestas que se caracterizan por

del cuerpo según la prescripción de la literatura. Finalmente, la Madre María de San José logra representar su cuerpo enfermo y mortificado como una indicación de su íntima —y excepcional— relación con Dios; así elude el control de una poderosa red de confesores, y promueve la conexión entre la singularidad femenina —tan detestada y temida por las autoridades eclesiásticas— y la ejemplaridad. El ensayo problematiza también la representación textual del cuerpo enfermo femenino así como la relación entre cuerpo y texto dentro del espacio conventual.

*Palabras clave:* Cuerpo femenino, espiritualidad, México colonial, enfermedad, ascetismo, subjetividad femenina.

*Suffer or Die: Illness, Exemplarity and Writing in the Colonial Mexican Convent*

In this article I analyze the different discourses associated with illness and the female body in the colonial Mexican convent. I focus on the issue of illness as the careful product of a strict regimen of self-mortification —and analyze its connection to the masculine ecclesiastical authorities' desire to control and contain the female body through the rhetoric of exemplarity—. The representation of illness in the life and writings of three Mexican

una búsqueda de la ejemplaridad según los estándares masculinos como única vía hacia la perfección religiosa, el replanteamiento del significado acordado tanto de la enfermedad como de la escritura y, finalmente, una subversión textual clandestina de estos modelos. Es mi intención con este trabajo, además, repensar la conexión que se ha hecho entre mística y saber femenino<sup>4</sup>. La representación de la experiencia mística que se conecta a las enfermedades y castigos corporales, en mi opinión, se opone al concepto de un saber femenino que ha sido identificado por la crítica. En los tres casos que analizo aquí, el discurso místico se manifiesta como impedimento al saber, aunque puede funcionar también, en forma de estrategia de poder (1997: 100).

La mortificación, la enfermedad y el dolor—al igual que las experiencias místicas y visionarias que muchas veces formaban parte integral de la experiencia—, prometían tanto la posibilidad de riquezas espirituales profundas, como una censura igualmente intensa por cuestiones de singularidad. En su libro *La santidad controvertida* (1999) Antonio Rubial yuxtapone dos casos de mujeres visionarias del siglo XVII, una celebrada por su lucha contra los ataques demoníacos y la otra también asediada de visiones supernaturales, condenada a trabajos forzados por su “fingimiento místico.” Con estos ejemplos el autor muestra la peligrosa “línea divisoria entre ortodoxia y heterodoxia” (165). Claro que este terreno movedizo entre la santidad y la perversión presentaba aun más trampas para la mujer, dado que la época se caracterizaba por lo que Rubial ha denominado “un prejuicio misógino” que la condenaba a una

nuns allows me to develop my argument. Marina de la Cruz, as represented by Carlos Sigüenza y Góngora in *Paraíso Occidental* (1684) denies the body to promote the spirit within a framework of the obedience the clerical authorities demanded; Sor Juana Inés de la Cruz rejects the juxtaposition of holy ignorance and female illness. She instead plots, through her work, a careful connection between illness and female intellectual activity in complete contradiction to the Church's proscriptive literature. Finally, Madre María de San José succeeds in positioning her ill and mortified body as an exceptional indication of her intimate relation with God, circumventing the control of a powerful network of confessors and promoting a connection between singularity—so detested and feared by the ecclesiastical authorities—and exemplarity. In this essay I also address the issue of writing the ill body and look at the complex relationship between text and body in the convent space.

*Key words:* Female Body, Spirituality, Colonial Mexico, Illness, Asceticism, Female Subjectivity.

identidad dominada por una confusa corporeidad que exigía su pureza, mientras que la creía capaz de una lujuria desbordante (165). Los casos de mortificación interpretados como ejemplares sólo podían ser clasificados así gracias al respaldo y constante vigilancia del confesor, quien también esperaba sacar provecho de la dolorosa ejemplaridad de su hija espiritual. A pesar de la calidad tramposa de la celebridad visionaria o mística<sup>5</sup>, no cabe duda de que ésta constituía la manera más segura para la mujer novohispana de “destacarse en un medio donde imperaba el dominio masculino” (Rubial: 166). La monja, cuyas prácticas ascéticas desembocaban en la producción de un cuerpo mortificado y espectacularmente enfermo, podía llegar al umbral de la santidad, transformándose con resignación en la vivencia del calvario y, por ende, logrando una íntima conexión con Jesús, mediada y vigilada por los oficios del confesor.

Las autoridades eclesiásticas que regían el espacio conventual novohispano hacían múltiples esfuerzos para evitar lo que llamaban la “singularidad femenina”. A través de una red discursiva de textos prescriptivos, los confesores y otros clérigos trataban de efectuar la producción de cuerpos dóciles<sup>6</sup>. El cuerpo dócil ejemplar —contenido y controlado— de la monja funcionaba como chivo expiatorio para “ayudar a borrar los pecados del mundo” (Glantz, 1996: 178). Muchas veces, este discurso de control y contención acabó en una retórica funérea ya que la monja entraba al convento donde vivía “muerta al mundo” hasta ser reunida finalmente con su divino esposo. La otra cara de la moneda del control masculino del espacio conventual presentaba una alternativa también asociada con la muerte, pero que se manifestaba de una manera mucho más espectacular. Se trata de la promoción de una ejemplaridad femenina ostentada mediante la producción de un cuerpo extravagantemente enfermo. Esto llegó a ser posible a través de aparatosos actos de auto-mortificación que tenían como meta principal la aniquilación del yo. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas no iban a permitir que los conventos se transformaran en centros de mortificación desenfrenada y, en consecuencia, se dedicaron a la producción de un discurso prescriptivo que funcionaba para vigilar y controlar las acciones del cuerpo monjil. En su *Distribución de las obras ordinarias, y extraordinarias del día, para hazerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas: instruida con doze máximas substanciales, para la vida Regular, y Espiritual, que deben seguir.* (1712), uno de sus muchos textos didácticos dirigidos a las religiosas, el famoso Jesuita Antonio Núñez de Miranda,

quien fue confesor de Sor Juana Inés de la Cruz, opina que es importante que la monja se dedique a obras ordinarias de devoción religiosa “hechas con extra perfección” (“Tercera máxima”). Su propósito era el de establecer rígidas categorías de uniformidad que se combinarían para producir un cuerpo anónimo y, así, se evitaría el peligro de la singularidad a la que invitaban “las extraordinarias asperezas de ayunos, cilicios, u otras extremadas peregrinadas y penitencias exteriores” (“Tercera máxima”). Sólo el confesor podía categorizar este tipo de piedad como ejemplar, ya que, según Núñez, “[n]o todos tienen cabeza para caminar por tan arriscado cuchillo o volar por tan peligrada maroma” (“Tercera máxima”). El espectáculo del cuerpo femenino cuya enfermedad era ocasionada por actos de mortificación ofrecía la materia prima para los textos edificantes que producían los clérigos mexicanos y que estaban destinados a un público ávido de relatos de devoción extraordinaria.

#### *La seducción del martirio: Marina de la Cruz*

*Paraíso Occidental* (1684) de Sigüenza y Góngora cuenta la fundación del convento concepcionista de Jesús María en la ciudad de México; la subsiguiente fundación del Convento carmelita de San José por unas monjas que buscaban una vida más rigurosa, y las vidas de algunas de las habitantes más santas de los dos lugares. Sigüenza y Góngora, contemporáneo de Sor Juana, matemático, astrónomo, historiador y anticuario, aparentemente no vio la ironía en la yuxtaposición de las dos ideologías —una científica y racional y la otra supersticiosa y misógina— que emergen de sus múltiples obras<sup>7</sup>. Según Marie-Cécile Bénassy-Berling (2005), los detalles que ofrece Sigüenza acerca de Marina, y que analizaré en el presente trabajo, sólo tratan de una “vida perfectamente edificante” (51). Tan arraigado estaba dicho modelo religioso en la sociedad novohispana que, para el autor, no había presentado ninguna contradicción: “ante este tipo de realidades, este gran genio hubiera reaccionado como cualquiera lo habría hecho” (51). Como veremos, hay una falta de consistencia en la posición intelectual de un hombre que se quejaba de la inferioridad intelectual que los peninsulares atribuían a los criollos, pero que, al mismo tiempo, estaba dispuesto a contar una historia tan imbuida por una religiosidad morbosa y supersticiosa<sup>8</sup>. Sigüenza y Góngora ofrece así un ejemplo de la coexistencia paradójica y limitante de la religión y la ciencia en la época barroca mexicana.

La insistencia en una religiosidad ferviente remite, entre otras cosas, al deseo criollo de promover la piedad católica específicamente novohispana. Además —y de acuerdo con las investigaciones de John Elliott (2006)—, en el siglo XVII emergió un alto nivel de competencia por la hegemonía espiritual entre las diferentes órdenes del clero regular. Los Franciscanos, queriendo recuperar la posición de primacía que tuvieron en el siglo XVI, promovían la reforma ascética. Según Elliott, esta campaña, que tenía como reto la intensificación del nivel de religiosidad y moralidad, produjo en los fieles una sensación de insuficiencia espiritual. Era inevitable, entonces, que las mujeres, con sus tradicionales limitaciones espirituales y corpóreas, se convirtieran en las más dedicadas a las prácticas de la mortificación, y el cuerpo doliente femenino se volvió el vehículo idóneo para la transmisión de este ascetismo regenerado. La enfermedad que resultaba del maltrato corporal se transformó en el tropo central de las vidas “escritas” por las monjas, cuyos confesores les habían designado como ejemplares. En constante búsqueda de una santa en potencia que reflejara gloria a las autoridades eclesiásticas novohispanas, los confesores y otros religiosos se dedicaban a la producción de hagiografías de monjas y beatas ejemplares. Se realizaba así lo que Jean Franco (1989) muy adecuadamente denomina una división sexual del trabajo (4): al igual que en el aspecto económico el Nuevo Mundo proporcionaba al Viejo sus materias primas, el cuerpo enfermo femenino constituye un paralelo de este hábito, ya que las prácticas de mortificaciones causantes del sufrimiento y sus subsiguientes visiones se convirtieron en “materia prima” para los textos que escribían los hombres (3). El tropo de la enfermedad y su relación con las visiones y la experiencia mística era uno de los aspectos centrales en las vidas que produjeron los miembros del clero sobre las mujeres ejemplares, presentando también la visión del cuerpo femenino enfermo y escarmentado como el camino a la perfección religiosa.

La transcripción de la “Vida de Marina de la Cruz” que incorpora Sigüenza y Góngora dentro del “Libro segundo” de *Paraíso Occidental* constituye una de las partes más intensas de la promoción de ejemplaridad a través del cuerpo enfermo y doliente de su historia conventual<sup>9</sup>. El autor representa el cuerpo de Marina como perfecto — una perfección edificada en la privación y auto-castigo que resultan en la glorificación textual de la enfermedad: “añadir cilicios a los cilicios, continuar los ayunos meses enteros y a desbaratar muchísimas

disciplinas en su extenuado cuerpo” (153). Con su siempre sugerente análisis del ámbito conventual, Margo Glantz (1996) muestra cómo estas prácticas de la mortificación y las visiones que muchas veces producían, formaban “un teatro portátil de la mente” cuyo origen se localizaba en la fuente sumamente masculina de “un repertorio preestablecido, dominado por la poderosa figura del fundador de la Compañía de Jesús y de sus seguidores, los sacerdotes y padres espirituales de estas monjas” (177)<sup>10</sup>. Sigüenza y Góngora presenta esta información dentro del paradigma de la obediencia femenina a la jerarquía masculina eclesiástica mostrando que, mientras Marina disfruta de la aprobación de sus confesores<sup>11</sup>, las mismas acciones provocan celos en las otras monjas, quienes la atormentan por su búsqueda de la perfección. Más aguan- table era el sufrimiento que le ocasionaba la enfermedad (“hinchado el cuerpo y atormentado de pies a cabeza con indecibles dolores”) que “las feísimas palabras con que [las otras monjas] la ultrajaban” (155). Sigüenza y Góngora hace hincapié en la extrema obediencia de Marina al poder jerárquico eclesiástico que le permite dedicarse a actos “singulares”, ya que opera claramente bajo la vigilancia clerical<sup>12</sup>. Dice el autor: “Todo esto que tenía de llaneza y de humildad con los confesores se convertía en entereza y mesura con las mujeres” (168) y sigue, demarcando nítidamente las políticas de género de la vida religiosa:

ni les pidió consejo [a las otras monjas] en lo que concernía a la dirección de su espíritu; diciendo no servir esto sino de exponerse al engaño, confundiendo las jerarquías de la militante Iglesia donde la tenían muy separada de las otras aquellos a quienes la sabiduría divina había escogido para maestros de otros y padres de almas (168).

Por otra parte, Marina tiene el poder de dar o quitar las enfermedades a otras. Aquí vemos la función polivalente de la enfermedad dentro de una ideología masculina que se reserva a sí misma el derecho de clasificar la enfermedad femenina dentro de una economía del bien y del mal. No es suficiente que la misma Marina sufra innumerables horrores físicos, sino que ella también debe funcionar como el ángel de la muerte, provocando enfermedades virulentas en otros cuerpos en su entorno para hacer destacar más su ejemplaridad y enfatizar la inconformidad de las otras. El caso más llamativo

de esta índole que presenta Sigüenza y Góngora es el que trata de Juana, la hija de Marina, una niña de unos doce o trece años, que había entrado al convento al mismo tiempo que su madre. El autor relata los encantos físicos de la muchacha

Habíase esmerado la naturaleza en la organización de la rapaza con admirables primores, depositando en solo ella cuantas perfecciones distribuye entre el resto de las mujeres que se presumen hermosas (142).

[...]

Tan fuerte es el amor que tenía la madre por su bella hija que, en vez de dedicarle la vida enteramente al divino esposo, se le consumía la hermosura de su progenie, adornándola con alhajas, disfrutando los elogios de las demás, y con esta desatención a sus responsabilidades dejándose ir por el camino de la “ruina muy dolorosa (142).

[...]

Dios no puede permitir que Marina preste una atención tan cuidadosa al cuerpo de su hija y, “misericordiosamente” se vuelve “sobre sí su descuidada madre” (143).

Dios logra esto a través de la destrucción de Juana, al transformar su cuerpo físicamente perfecto en un cuerpo enfermo y abyecto:

Hallábase esta [Marina] en cierta ocasión componiéndola con singular complacencia cuando, demudándosele a aquella [Juana] las facciones y atronado todo el convento con desentonadísimos alaridos, comenzó a desbaratarse a bocados las tiernas carnes y a herirse con las uñas su hermoso rostro; quebráronsele los ojos, conveliéronse los nervios, faltáronle los sentidos y padeciendo los más fieros síntomas que jamás vieron los mortales, en breves instantes, sin podersele administrar sacramento alguno, entre espumarajos y borbozadas de sangre le faltó el alma (143).

Marina busca consuelo en una nueva relación íntima con una novicia ejemplar llamada Inés de la Cruz; esta relación se basaba en un aprecio de “la hermosura del alma” de la novicia y así la amistad fue “voluntad” de Dios (145-6). En este caso, la enfermedad de Juana funciona no para glorificar a



Dios, sino para no estorbar su alabanza. La obsesión con el cuerpo no produce la santidad en potencia, como en el caso de Marina a través de la negación de los placeres corporales, sino que sirve para hacer hincapié en la debilidad de la mujer. La enfermedad no es dádiva de Dios, sino su mayor castigo; ella es una muestra de la desaprobación que las autoridades eclesiásticas otorgaban a la enfermedad conventual no ejemplar.

La historia de una monja que se negaba a hacer caso de la perfección religiosa que Marina ejemplificaba, es otra instancia en el texto que exhibe la belleza escarmentada y la producción nada halagadora del cuerpo enfermo, como destaca Sigüenza y Góngora. El autor relata una de sus “pláticas” en la que exhorta a las monjas a que se dediquen al “padecer y procurar de imitarlo [al esposo] en algo” (156). Una de las que ignoró sus consejos y amonestaciones y a quien sólo le interesaba pasar el día en el locutorio recibiendo a sus devotos, era una monja “en extremo hermosa”<sup>13</sup>. Igual que el caso de la hija de Marina, Dios castiga su vanidad enviándole “un mortal achaque”. Marina, para el lector moderno ya ineludiblemente parecida al ángel de la muerte, la visita para exigirle que reconozca el peligro en que se encuentra y que se dedique a enmendarse. Gracias a los esfuerzos de su hermana en religión, la bella monja le pide perdón a su “agraviado esposo” (160), recobra su salud, pero, una vez apartada de la vigilancia de Marina, enseguida vuelve a su vida pecaminosa, comunicándose por carta con sus admiradores. La ira de Dios es implacable y la muerte de la monja se produce instantáneamente (“sin que acabase de escribir el primer renglón”). En este caso, la enfermedad y subsiguiente muerte es el resultado de un Dios vengativo, y funciona para resaltar aun más la importancia de la aprobación clerical en la interpretación de la enfermedad y el sufrimiento en términos de la santidad.

Contraria a estas mujeres, Sigüenza y Góngora presenta a Marina como el vehículo ideal de la enfermedad y el escarnio. Relata asimismo el caso de la prelada de Jesús María que se contagia de la plaga que en esta época afectaba a muchas de las habitantes. Marina, viendo que la mujer había llegado a “los últimos términos de la vida”, ofrece a Dios su vida por la de la prelada. Tan fuerte es el amor que Dios le tiene, y tan ejemplar el caso de Marina que Sigüenza y Góngora quiere comunicar a sus lectores, que traslada la enfermedad de la prelada (una mujer de “singular prudencia” pero no tan ejemplar como Marina, quien es más merecedora del sufrimiento) a Marina: “Desde

este punto se sintió herida en el costado con un dolor vehementísimamente agudo y se le comenzó a abrasar el cuerpo con ardiente físico” (188).

La culminación de la materia que ofrece es la escena de su muerte en que el autor recuenta las agonías del cuerpo enfermo, maltratado, con un nivel de detalle malsano. Marina fue “con indecible gusto” a la enfermería sabiendo que ya estaba a punto de “terminarse la unión estrechísima de cuerpo y alma”, pero quería prolongar hasta el último momento posible el sufrimiento de este cuerpo “tan trabajado”:

Nimias fueron las persuasiones con que recabaron de ella se quitase el hábito, para que tuviese algún alivio en la cama tan trabajado cuerpo, y muchas más nimias las súplicas para que rindiese las armas de los asperísimos cilicios que la abrumaban. Halláronla entonces no sólo ceñida desde la cintura al pecho con una cadena en extremo gruesa, sino lastimadas las piernas, los muslos y los brazos con coracinas de hierro y punzantes rалlos, cuyas correas fue necesario se cortasen con tijeras y con cuchillos por estar ya cubiertas de carne las ligaduras. Creo el que más sentía su espíritu le quitasen del cuerpo aquellos instrumentos de merecer, que aun el mismo cuerpo, siendo así que le arrancaban pedazos suyos entre los rалlos y cadenas con vehemente dolor (189).

Sigüenza y Góngora narra los detalles de la muerte de Marina de una forma igual de dramática y con un lenguaje similar al que utiliza para describir la muerte de la monja bella. Aun en la muerte, se usa el cuerpo de Marina para establecer la posición inferior de la mujer, y se resalta su intensa humildad y obediencia. Un grupo de hombres importantes<sup>14</sup> presencia los momentos finales de Marina, enfatizando la constante vigilancia a que se sometía su sufrimiento y la autorización que le habían otorgado las autoridades para continuar con sus penitencias, penitencias que en manos de una monja menos obediente podría haber provocado la existencia de una singularidad peligrosa.

El tema de la escritura y su relación con la autoridad domina y se convierte en una verdadera obsesión para Sigüenza y Góngora en *Paraíso Occidental*, como analiza Kathleen Ross (1993) en el tercer capítulo de su libro dedicado a este texto. Marina, forzosamente, tiene que contar sus experiencias de manera oral, ya que era analfabeta (107). Su historia ya ha pasado por un filtro

masculino —el de su confesor, Pedro de la Mota, quien escribió su vida— antes de llegar a Sigüenza y Góngora, quien también manipula el texto en el mismo gesto de control y autoridad. Se demuestra así que para los hombres la calidad de la escritura femenina era maleable, ya que supuestamente se ofrecía a una multiplicidad de modificaciones. Marina encaja perfectamente dentro del modelo idealizado barroco de la “santa ignorancia”, en donde la mujer sólo tenía suficiente educación para poder llevar a cabo las oraciones y meditaciones más básicas (Francomano, 2008: 106)<sup>15</sup>. La santidad de Marina está claramente vinculada a su cuerpo doliente, muy alejado de las prácticas intelectuales a que se dedicaban los hombres. Para enfatizar esta corporeidad Sigüenza y Góngora se refiere a momentos de transformación mística que sufre la monja y que le provocan una insólita producción “de versos suavísimos y elegantísimos” (169). Sin embargo, Marina rechaza estos momentos de elevación de su intelecto y de la producción del saber, recordando a la comunidad que ella no era digna de tan elevado entendimiento: “¿Quién a mí me ha hecho poeta? ¿Quién es quien me ilustra mi entendimiento rudo y le sugiere semejantes palabras a mi torpe lengua? (169). Más cómoda se encuentra Marina con el ofrecimiento de su cuerpo enfermo como materia prima de los textos escritos por otros.

### *Sor Juana Inés de la Cruz: la ejemplaridad como enfermedad*

La muerte de Sor Juana, contemporánea y amiga de Sigüenza y Góngora, fue también una muerte ejemplar<sup>16</sup>. Su biógrafo, Diego de Calleja (1996), relata los detalles de sus últimos años, años que estuvieron dedicados a un programa de mortificación tan asiduo que hasta su confesor—por tantos años tan disgustado con su poca conformidad al modelo de la ejemplaridad religiosa—le pidió que redujera la intensidad de sus prácticas, diciendo que era “menester mortificarla para que no se mortifique mucho” (160). En adición a este escarmiento físico, se sacrificó por sus hermanas en religión, cuidándolas durante una epidemia de plaga, una acción que resultó en su propia muerte: “Era (imal pecado!) mui contagiosa la enfermedad; la madre Juana de natural muy compasiva, y charitativa de celo, con que asistía a todas sin fatigarse de la continuidad ni recelarse de la cercanía” (161)<sup>17</sup>. Como bien se sabe, esta imagen de una Sor Juana mortificada y abnegada no corresponde con la imagen que

tenemos de su vida anterior: la de una monja intelectual que rechazaba el modelo femenino de una espiritualidad vaciada de todo tipo de reflexión racional, reemplazándolo con los estudios que, según ella, la llevaban más cerca de Dios. Estas reflexiones la aproximaron peligrosamente al modelo espiritual e intelectual exclusivamente masculino de los Jesuitas, el grupo eclesiástico más poderoso en el ámbito de Sor Juana, lo que provocó el conflicto directo con uno de sus miembros más influyentes, su confesor Antonio Núñez de Miranda, conocido como “la biblioteca viva” de la Compañía.

Desde el principio de la carrera religiosa de Sor Juana, Núñez de Miranda se empeñó en acercar a su hija espiritual al tipo de monja ejemplar que había fabricado en sus múltiples textos de comportamiento conventual. Núñez de Miranda ideaba el convento como un espacio silencioso y sacrificial en donde la monja esperaba en un rincón su muerte y eventual unión con el santo esposo<sup>18</sup>. Emerge de algunos de estos escritos la visión del claustro como una tumba, la antesala de la muerte<sup>19</sup>. Siguiendo sus consejos de tomar el velo, Sor Juana había entrado al convento de las Carmelitas Descalzas de San José en la ciudad de México<sup>20</sup>. Según Manuel Ramos Medina (1980), la vida conventual de las Carmelitas era la más austera y rigurosa en la colonia (xii). A Sor Juana no le interesó seguir un régimen tan severo y, como es bien conocido, salió de esta institución, para entrar en un lugar más relajado en términos disciplinares: el convento de San Jerónimo<sup>21</sup>.

Núñez de Miranda nunca ofreció por escrito una opinión directa sobre la partida de Sor Juana del convento de las Carmelitas Descalzas ni, por cierto, sobre otras acciones de su hija rebelde que le iban a atormentar por muchos años. Sin embargo, en uno de sus textos preceptivos sobre la vida conventual se encuentra un reproche indirecto acerca de la falta del rigor espiritual y físico que veía en la decisión de Sor Juana de abandonar un espacio austero por otro más lujoso, en vez de abrazar con entusiasmo las enfermedades causadas por la severidad de la vida del primero. En su *Distribución* (¿1694?), escrita después de la *Autodefensa* (1681)<sup>22</sup> en que Sor Juana le despide como su confesor, habla de cómo Dios determina el nivel de rigor espiritual de cada una de sus siervas:

No es buen siervo, dice San Agustín, el que no sabe o no quiere servir bien, no se acomoda, sino solo en lo que el le place, aunque ello sea muy bueno

y muy bien hecho; sino el que no quiere o que ni gusta, de más que lo que su amo: aun en las cosas de virtud, se entra sin sentir ambicioso el amor propio, alzándose con la elección. Parece mortificación, y es apetito, piensan, que es amor de lo mejor, o que ellos lo piensan. No siempre es lo mejor para nosotros lo que si es mejor, sino lo que Dios quiere de nosotros, y esto es siempre lo mejor para nosotros; si Dios quisiera, que vosotras le sirvierades en otra Religión, o convento más austero, como Descalzas, o Capuchinas, o hubiera llevado, y facilitado la entrada allá, pues no le faltan medios, y le sobra infinita sabiduría para disponerlos, y a aplicarlos con irrefragable y suave eficacia (Sexta Máxima: 12).

Con esta declaración, Núñez de Miranda intenta quitar a Sor Juana toda agencia y voluntad a su decisión. Recién abatido por las palabras de la monja en su *Autodefensa*, quiere explicar que su partida de las Carmelitas Descalzas se atribuye sólo al deseo de Dios.

Sor Juana, por su parte, muestra desdén por el paradigma ejemplar del cuerpo enfermo en que se aniquila al yo femenino por medio de la escritura, satirizando en varios momentos la conexión entre ejemplaridad y sufrimiento que promovían las autoridades eclesiásticas. Ella rechaza el modelo de “escritora por obediencia” que dichas autoridades impusieron sobre las monjas a las que se les permitía escribir. No sólo desafía este modelo con la multiplicidad de géneros literarios que produjo, sino que, a veces, hasta se burlaba del estereotipo de la retórica de la enfermedad en sus escritos. En su *Respuesta a Sor Filotea* —un texto que mantiene, o tal vez no, un delicado equilibrio entre la ironía y la obediencia—, Sor Juana pide perdón a Sor Filotea por haber demorado en contestarle “su doctísima, discretísima, santísima y amorosísima Carta”, atribuyendo la tardanza no a una falta de voluntad, sino a “mi poca salud y mi justo temor” (1951: 440) y así, con estas tres categorías —inferioridad intelectual, ejemplaridad física y obediencia— se coloca dentro del paradigma de la santa ignorancia<sup>23</sup>.

En su más enfáticamente polémica *Autodefensa espiritual*, Sor Juana rechaza de manera más patente la ejemplaridad del cuerpo enfermo mortificado. Al preguntarle a su confesor por qué se siente autorizado a corregir su comportamiento —“¿Por alguna razón de obligación, de parentesco, crianza, prelación, o tal que cosa?” (49)—, ella insiste en que no estará dispuesta a seguir

el patrón que a él le entusiasma tanto: “el exasperarme, no es buen modo de reducirme, ni yo tengo tan servil natural que haga por amenazas lo que no me persuade la razón, ni por respetos humanos, lo que no hago por Dios, que el privarme yo de todo aquello que me puede dar gusto, aunque sea muy lícito, es bueno que yo lo haga por mortificarme, cuando yo quiera hacer penitencia” (50). Para Sor Juana, la aproximación a Dios no viene a través de la negación del cuerpo mediante actos de mortificación —la única vía abierta a las mujeres con la previa aprobación del confesor— sino por un enfoque del intelecto que elimina la obsesión con lo corpóreo. Según ella, el cuerpo enfermo deja de existir cuando las prácticas intelectuales pasan al primer plano:

y en una ocasión que, por un grave accidente de estómago, me prohibieron los médicos el estudio, pasé así algunos días, y luego les propuse que era menos dañoso el concedérmelos, porque eran tan fuertes y vehementes mis cogitaciones, que consumían más espíritus en un cuarto de hora que el estudio de los libros en cuatro días (1951, Tomo IV: 451).

Aquí rechaza claramente el concepto de la enfermedad como dádiva divina vinculada a la santa ignorancia.

En su “Romance 2”, Sor Juana elabora el conflicto interior que le provoca su estatus de mujer intelectual, y produce lo que Stephanie Merrim (1999) ha llamado su “poema más importante de auto-revelación” (164). Me gustaría usar la lectura de Merrim como punto de partida para mostrar que el poema también se dirige a un conflicto más exterior —el que representa el deseo que tenían las autoridades eclesiásticas de imponer un modelo restrictivo de comportamiento monjil. Este modelo sojuzgaba el intelecto al cuerpo, con lo cual la mujer tenía más oportunidad de acercarse a Dios a través de una enfermedad hiperbólica, que con los logros intelectuales. A lo largo del poema, Sor Juana hace alusiones a la representación de la enfermedad ejemplar. El título del romance plantea la conexión entre el intelecto y la enfermedad: “Acusa [la poeta] la hidropesía de mucha ciencia, que teme inútil aun para saber y nociva para vivir” (1951, Tomo I). Aquí, Sor Juana desarrolla una conexión entre la enfermedad de la hidropesía, causada por los esfuerzos intelectuales, y una vida desagradable, llena de sufrimiento. En la tercera estrofa, suplicándole a su inteligencia que le dé tregua, indica que sólo le escarmienta y que no le da

placer “Sírrame el entendimiento/ alguna vez de descanso,/ y no siempre esté el ingenio/ con el provecho encontrado” (v. 9-12). Es difícil saber si aquí Sor Juana crea este vínculo entre la inteligencia y el sufrimiento como parodia o si quiere catalogar los tormentos físicos que le ocasionan sus ejercicios intelectuales, es decir, sus mortificaciones mentales. De todas formas, crea una conexión entre la inteligencia y el sufrimiento, que se opone a la conexión entre la obediencia ciega a la autoridad masculina y el sufrimiento corpóreo<sup>24</sup>. En otras dos estrofas desarrolla la relación entre la sabiduría y el sufrimiento, incorporando el tema de la santa ignorancia dentro de su campo de representación: “¡Qué feliz es la ignorancia/ del que, indoctamente sabio,/ halla de lo que padece, en lo que ignora, sagrado!” (v. 81-4). Aquí la santa ignorancia no se vincula al modelo del cuerpo enfermo sino que, por el contrario, el que la posee vive feliz y sin dolor. A su vez, la autora insinúa que el (o, mejor dicho, la) que sabe es el/la que sufre, y por ende, el/la que se acerca más a la experiencia de lo divino.

¿Cómo entender, entonces, la escena de la muerte de Sor Juana que representa Calleja?, ¿cómo compaginar la representación de la muerte ejemplar de un cuerpo ya debilitado por las mortificaciones implacables con las palabras de la intelectual que rechaza el cuerpo enfermo —el producto de las mismas mortificaciones— como la única vía femenina aceptable a la ejemplaridad? Un texto que descubrió en 1992 Guillermo Schmidhuber (1993) tal vez nos ayude a comprender el final paradójico de la vida de la monja mexicana. El texto, *Protesta de la fe y renovación de los votos religiosos que hizo y dejó escrita con su sangre la M. Juana Inés de la Cruz, monja profesa en S. Jerónimo de México*, ofrece el ejemplo más excesivo de las varias declaraciones de auto-abyección que hizo Sor Juana en los últimos años de su vida<sup>25</sup>. En el texto que encontró Schmidhuber, Sor Juana emplea una retórica aún más violenta para afirmar su obediencia y búsqueda de la ejemplaridad, ella dice estar dispuesta a “dar mil vidas que tuviera y a derramar toda la sangre que hay en las venas” (Schmidhuber, 1993: 189). Schmidhuber propone que el texto constituye un acto de sobrevivencia que no “conllevó a su destrucción interior”, y que para Sor Juana, éste tuvo la misma función clandestina que desempeñó el *Sueño* con que disfrazó su búsqueda impertinente en su poema más famoso en el que, según Schmidhuber, “parece someterse al soñar como medio del descubrimiento interior” (194). Si vamos un poco más allá de la teoría algo imprecisa

de Schmidhuber, podemos deducir que el entusiasmo con que Sor Juana se dedicó a las prácticas ascéticas tan favorecidas por las autoridades eclesiásticas, tal vez le ofrecía una manera de seguir planteando una conexión entre el cuerpo enfermo y la actividad intelectual. Trabajando forzosamente dentro del paradigma estrecho que le permitía la hiper-vigilancia eclesiástica, toma la oportunidad de plantear un itinerario alternativo a la sabiduría en que el cuerpo enfermo o mortificado funciona como repositorio intelectual. Siguiendo este itinerario, podemos recodificar el cuerpo mortificado que supuestamente emerge en los últimos años de la vida de Sor Juana. Tal vez esto le permitió reconfigurar el significado de su sufrimiento y, aun más importante, inscribirlo textualmente, aunque fuera con su propia sangre: “Y en señal de cuánto deseo derramar la sangre en defensa de estas verdades, lo firmo con ella, en cinco de marzo del año mil seiscientos y noventa y cuatro” (1951, Tomo IV: 519).

#### *María de San José: la encarnación de la ambivalencia*

Hay varios puntos de contacto sugerentes entre la vida de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) y la de la Madre María de San José (1656-1719)<sup>26</sup>. Ambas mujeres siguieron una ruta no completamente directa al convento, y ambas sufrieron a manos del mudable Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. En su producción textual, y a pesar de las diferencias del género de su producción literaria (María sólo fue autora de múltiples cuadernos autobiográficos), las dos mujeres comparten el uso de estrategias subversivas para resistir las normas impuestas por la sociedad eclesiástica. Sin embargo, hay profundas diferencias en la concepción que tenía cada una de los parámetros de la existencia conventual<sup>27</sup>. Mientras que Sor Juana buscaba a Dios a través del ejercicio de su intelecto, la Madre María —superficialmente escritora por obediencia— manifestaba una piedad corpórea ejemplar. Pero a diferencia del caso de Marina, la Madre María llevaba a cabo sus prácticas ejemplares de una forma muy subversiva lo que revelaba claramente el deseo de alejarse de la manipulación de los modelos ejemplares masculinos.

María tuvo que esperar muchos años para realizar su sueño de entrar al convento como monja. No era inusual que las mujeres tuvieran que esperar por largo tiempo, ya que el convento ocupaba un lugar central en la sociedad



novohispana y representaba una opción viable ante el matrimonio o, en algunos casos, la única opción en un mundo donde las oportunidades para las mujeres simplemente no existían. Muchas veces, los clérigos usaban su influencia sobre las prácticas y políticas de admisión al convento para perpetrar aun más control sobre las mujeres. El caso de María ofrece una expresión extrema de esta situación: por veinte años el poderoso Obispo de Puebla obstaculizó su camino al estado religioso. María cuenta en detalle un encuentro violento con Manuel Fernández de Santa Cruz en la catedral de Puebla, donde había ido a pedirle nuevamente que le permitiera entrar al convento. Ante esta petición, el Obispo contesta iracundo: “A que viene aquí?” Díglele a lo que iba, que era a pedirle lugar [...]. Apenas avía prununsiado estas palabras quando me echó de sus pies, diciéndome ‘Quítese de aquí, ii no me canse! No le ge dicho que no ai lugar” (Myers, 2003: 182)<sup>28</sup>. Tan fuerte es la turbación en que le ponen las palabras del Obispo que María se levanta de donde estaba a sus pies, “tan aturdida que no savia ni vía donde ponía los pies, i como bajando los escalones del altar, salve un escalón o grada [...] Fui a caer a las faldas de una de mis hermanas que avía ido conmigo” (182).

Frustrado su deseo de llevar una vida ejemplar enclaustrada, María tuvo que —por veintiún años—recrear el ascetismo conventual que buscaba dentro del espacio doméstico de la finca rural familiar<sup>29</sup>, sin comunidad femenina y, significativamente, sin supervisión masculina. Relata cómo armó una vida de ascetismo y penitencia extrema, alejada de toda su familia, atendida sólo por unas sirvientas indígenas, y desamparada del consuelo y consejo de un confesor. Era problemático que una mujer se dedicara a una vida tan imitativa del sufrimiento de Cristo sin que un clérigo le diera el visto bueno, ya que corría el riesgo de caer en una trampa diabólica o en la trampa igualmente perniciosa de la singularidad. Sin embargo, son estas dos cosas las que precisamente le ocurren. Ella describe en detalle cómo el diablo la asedia<sup>30</sup> (132-3), y cómo su programa de mortificación intensa llama la atención de los miembros de su familia, que tratan de detenerla (163-4)<sup>31</sup>. María se niega a frenar su programa, autorizándose en la complicidad de su madre (quien, la mayoría de las veces, la apoya), en la insistencia en que Dios guía sus acciones y en la reiteración de que la falta de supervisión espiritual no es su culpa. Estos hechos son muy importantes, ya que con ellos intenta protegerse de acusaciones de singularidad y tal vez de heterodoxia.

El programa de extrema mortificación que ella sigue deriva en la producción de un cuerpo debilitado y sumamente enfermo. María describe su vida cotidiana con detalles minuciosos (111-140), haciendo hincapié en su costumbre de negarse el sueño y el sustento y en el enfático abuso de sí misma:

Estos [cilicios] me los ponía en los brazos i en los mu(r)slos [...] tan apretados que se me ponían las manos moreteadas i casi negras [...] Eran tantas las sabandijas, que llaman piojos que crió el silsido de serdas [en la cintura] [...] Las sentía andar como ormidas en las llagas que se me avían echo en la sintura, que casi me andavan comiendo sobre los uestos de las costillas. Los charcos de podre amanesían en el suelo dond(o)e dormía de lo que manavan las llagas” (115-116).

Hay un tono triunfal en el relato de las enfermedades y los dolores que sus privaciones le causan. Una de sus hermanas la acompaña en algunas de sus prácticas pero sólo hasta cierto punto ya que según María “no la llevaba Dios por camino tan áspero como a mí” (115).

Después de haber debilitado su cuerpo con tan rigurosas disciplinas, María se enferma gravemente y llega al umbral de la muerte. Empieza la descripción de esta época, nuevamente enfatizando su falta de guía espiritual. Asimismo, con la insistencia en el profundo sentimiento que le causa la ausencia del confesor, logra aparentemente inscribir sus acciones dentro del paradigma de la obediencia: “I tambien se llegava a este gran padecer [su enfermedad] el no aver tenido en este tiempo —ni en todo el tiempo que viví en el siglo— confesor, ni padre espiritual, ni otra persona con quien desaogarme i comunicar lo que pasava en mi alma” (168). Sin embargo, ella va más allá de la retórica de la obediencia y argumenta que en vista de que Dios guiaba sus acciones, tal vez la falta del confesor no era tan grave: “Mas a los ojos de Tu infinita misericordia, no ai cosa hoculta ni escondida” (168)<sup>32</sup>. A pesar de su terrible enfermedad (“Paresía un costal de uestos” (170); me estava como un cuerpo muerto” (171)), María sigue con sus asperezas, ya que el sufrimiento físico no cuenta debido a que por dentro sentía que Dios la había abandonado. Su enfermedad es la manifestación exterior de una prueba divina y María aprovecha la representación de su cuerpo para comunicar su ejemplaridad espiritual, ya que según ella, Dios la puso en esta situación porque la favorecía. La familia

llama a un confesor debido a que ha llegado a estar “tan postrada”, pero, a pesar de que éste le manda que acabe con sus mortificaciones, ella no le hace caso. Justifica esta falta de obediencia a un superior masculino con el milagro de su cura, que llega al poco tiempo. Convencidos de su inminente fallecimiento, su familia la lleva “en silla de manos” a la capilla en la finca. Allí, Dios le envía una visión que le permite entender que su enfermedad y tormento de cinco años fueron enviados por Dios como prueba y, repentinamente, ocurre el milagro y se cura. María logra juntar la singularidad y la ejemplaridad, autorizando sus acciones a través de su íntima conexión con Dios, pasando por alto, subversivamente, el control intermediario del confesor. A diferencia de Marina, María logra autorizar sus propias experiencias corpóreas, eludiendo la red poderosa de confesores y clérigos que necesita la otra para inscribir sus acciones dentro de la ejemplaridad. Los consejos del padre confesor se vuelven inmatriciales e irrelevantes. Dios le da a María la autoridad de continuar con sus prácticas corporales sin la vigilancia masculina.

Cuando María finalmente entra en el convento no puede evitar la misma red de eclesiásticos poderosos que se encuentra en el texto de Marina, y que forzosamente, aparecen también en el suyo. Sin embargo, en sus escritos la presencia masculina desempeña un papel muy diferente del que tiene en *Paraíso Occidental*. En vez de servir para autorizar las enfermedades y sufrimientos de Marina que proporcionarán la materia prima del texto de su confesor y luego también de Sigüenza, María insinúa que las acciones de las autoridades clericales han servido sólo para perjudicar su texto y así poner en peligro la obediencia que quiere remeter a Dios<sup>33</sup>. En la primera sección de su obra, ella monta una lucha textual por establecer autoridad sobre sus escritos. Describe la trayectoria increíblemente laberíntica de sus cuadernos, que pasaron de un clérigo a otro para ser examinados, y luego, a la muerte de su confesor, para ser confiscados, ya que a ella no le permitían ser guardiana de sus propios cuadernos (81-90). Éstos acaban en posesión del clérigo más poderoso de todos los que están involucrados —el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Por seis años la autora no sabe nada de ellos, aunque sigue en contacto con Fernández de Santa Cruz quien la manda a Oaxaca a fundar un convento. Eventualmente, gracias a los esfuerzos de un nuevo confesor, le devuelven sus escritos, pero de los 30 cuadernos que le quitaron, solamente le llegan veinte, y el nuevo confesor le obliga a reescribir los textos. Enfatiza va-

rias veces su gran obediencia a sus confesores pero se queja del arduo trabajo que le da la reescritura, asociándola con la producción de un cuerpo enfermo: “Grandíssima repunansia siento en bolver a haser esta obra por muchas causas i razones [...] i la principal es allarme tan falta de salud que parese (n)inposible, estando como estoi, que pueda escrevir tanto como ai que escrevir” (84). Su apropiación del tropo de la enfermedad conventual aparece como una manera de protestar ante la forma en que la red de clérigos ha intentado desautorizarla, y como un acto de subversión contra la ejemplaridad que ellos exigen de ella pero que, por sus propias acciones incompetentes, han puesto en tela de juicio.

María distorsiona la relación entre la enfermedad y la escritura por obediencia al protestar por las circunstancias en que tuvo que producir el texto ejerciendo así autoridad sobre su escritura por medio de la enfermedad que vincula a esta producción textual<sup>34</sup>. Aquí la enfermedad funciona como estrategia de resistencia contra el intento del confesor de arrancarle el control del texto<sup>35</sup>. Subvierte la conexión patriarcal entre la enfermedad femenina y la escritura por obediencia, manipulándola para establecer agencia espiritual sobre sus textos y las experiencias físicas que los han producido. He aquí, entonces, otro ejemplo de cómo María toma posesión de sus enfermedades y su representación, impidiendo que las autoridades eclesiásticas se apropien de ellas.

María de San José usa su cuerpo enfermo —tanto en la vida como en el texto— para establecer su propia voz en la representación de su viaje espiritual. No quiere permitir que sus confesores adscriban la ejemplaridad o la singularidad peligrosa a su cuerpo, sino que ella misma intenta manipularlo para establecer agencia espiritual y expresar una relación íntima y no mediada con Dios. Al hablar, por ejemplo, de su niñez y sus prácticas ascéticas, María describe como “hise un concierto o pac(a)to conmigo misma de no darme gusto ni haser mi voluntad en nada” (118). Aquí establece una relación entre sumisión y voluntad, paradójicamente, al darse a sí misma la necesaria autorización de practicar estos actos de auto-negación. Para María, tal manipulación es posible ya que, según Myers, las mujeres muchas veces asociaban una sutil variedad de significado a sus experiencias corpóreas, ofreciendo una representación mucho más matizada que “la preocupación masculina con el ascetismo extravagante” que emerge en la reescritura masculina de las vidas femeninas (84).

## Conclusiones

La clausura de las órdenes femeninas ofrecía un fuerte contraste con la vida activa de la clerecía masculina y, tanto literal como simbólicamente, limitaba el ámbito espiritual, social y cultural de las monjas. La vida monjil femenina ofrecía a las mujeres una forma de existencia con muchas posibilidades, tanto en el ejercicio de agenciamiento, como en el desarrollo de relaciones, amistades y comunidades. Los límites que impusieron las autoridades eclesiásticas a la vida conventual femenina, sin embargo, desembocaron en un inexorable y contradictorio relieve de la corporeidad en la religiosidad conventual (Ibsen, 1998: 261-2). La yuxtaposición de los cuerpos y *corpus* textuales de estas mujeres nos deja vislumbrar el espectáculo de un teatro de la crueldad que tenía lugar dentro de las paredes conventuales y cuyo protagonista —el cuerpo femenino— existía en un espacio liminal entre herramienta empleada para la edificación de una subjetividad femenina y arma blandida para dismantelarla. He presentado el caso de Marina de la Cruz, silenciada por su analfabetismo, con la voz y el cuerpo cooptados por una serie de hombres (incluyendo al propio Sigüenza y Góngora), ofreciendo su martirio como ejemplo a las mujeres del convento cuyas prácticas religiosas se habían relajado. Por otra parte, Sor Juana Inés de la Cruz quien, a través de sus obras, conecta el sufrimiento corpóreo con el mismo acto de escribir, planteando así una conexión entre enfermedad y saber inscrita en el cuerpo femenino. Finalmente, la Madre María de San José juega con el peligro, manipulando la representación de sus enfermedades y mortificaciones para acercarse a Dios mientras se aleja del control masculino. La asociación entre la enfermedad, el ascetismo y la ejemplaridad espiritual femenina que presentan las experiencias de estas mujeres, representa al cuerpo femenino como un campo de batalla<sup>36</sup> en donde no siempre era fácil distinguir al enemigo.

## Notas

<sup>1</sup> Véanse, entre otros, los trabajos fundamentales de Electa Arenal y Stacey Schlauf (1989), Jean Franco (1989), Margo Glantz (1996), Kristine Ibsen (1998), Asunción Lavrin (2008) y Kathleen Myers (2003). Se encuentra un tratamiento

muy sugerente, en particular, del ascetismo femenino en el artículo de Ibsen (1998) "The Hiding Places of my Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America" Para un tratamiento más general de la enfermedad en los conventos, véase el trabajo fundacional de Josefina Muriel (1946): *Conventos de monjas en la Nueva España*.

- <sup>2</sup> En su excelente libro, *The Mystic of Tunja* (1997), McKnight ofrece varios ejemplos de España y América Latina en apoyo de su punto de vista sobre la enfermedad y la agencia (157).
- <sup>3</sup> Arenal y Schlauf (1989) mencionan la conexión entre la automortificación y el erotismo, mostrando cómo este erotismo religioso —también manifestado en la representación de una unión inefable con Dios— asumió varias formas que incluyen lo que llaman "el resultado natural de una conversión al discurso —la escritura—" (13). La traducción es mía.
- <sup>4</sup> Véase el capítulo de Franco (1989), en *Plotting Women*, "Writers in Spite of Themselves" (3-22), y también McKnight (1997).
- <sup>5</sup> Asunción Lavrin (2008) nos aconseja mantener la distinción entre los términos "visionaria" y "mística". Dice que una mujer podía experimentar visiones, pero carecer de los signos carismáticos que la identificaban como mística (108). Y prosigue: "Para ser reconocida como mística, una monja tenía que demostrar una práctica religiosa intensa capaz de pasar la aprobación rigurosa de su propio confesor y de otras autoridades nombradas por el Obispo o Arzobispo de su diócesis" (108). La traducción es mía.
- <sup>6</sup> Margo Glantz (1996) describe a las monjas que se caracterizaban por ejemplarizar el cuerpo dócil como "caritativas y humildes, obedientes, castas, abnegadas" (178).
- <sup>7</sup> El texto más abiertamente "científico" de Sigüenza es su *Libra astronómica y filosófica*. Elías Trabulse (1974), en su obra fundamental *Ciencia y religión en el Siglo XVII*, se dirige igualmente a la yuxtaposición de religión y ciencia en el México colonial. Para él, Sigüenza y Góngora era un hombre "entre dos épocas" ya que "Las maravillas aquí narradas [en *Paraíso Occidental*] nos parecerían incompatibles con el intelecto del autor de la *Libra*, sobre todo cuando él mismo afirma haber indagado lo suficiente como para considerar verdaderos los testimonios [de las monjas]" (119). Kathleen Ross (1993) dice que podemos reconciliar las supuestas contradicciones que emergen de las obras de Sigüenza (Sigüenza el "científico racionalista," el poeta barroco y el partidario criollo), si las entendemos como parte de un retórica criolla que "intenta armonizar los discursos divergentes de su época: los de la religión y el Estado en una sociedad colonial que estaba cambiando aceleradamente" (52).

- <sup>8</sup> Sigüenza y Góngora expresa este sentimiento en su célebre cita, refiriéndose a como los peninsulares “piensan en algunas partes de Europa y con especialidad en las septentrionales por más remotas, que no sólo los indios, habitantes originarios de estos países, sino que los que de padres españoles casualmente nacimos en ellos, o andamos en dos pies por divina dispensación, o que aun valiéndose de microscopios ingleses apenas se descubre en nosotros lo racional”.
- <sup>9</sup> Toda la información que tenemos sobre Marina de la Cruz viene del texto de Sigüenza y Góngora, quien, por su parte, cita del texto del confesor de Marina, Pedro de la Mota y Escobar. Marina, oriunda de Alcalá en España, viajó a México con su esposo, con quien se había casado por obediencia a sus padres, a pesar de haber querido dedicarse desde joven al estado religioso. Después de la muerte de su esposo, a la edad de más o menos 50 años, Marina entró al convento de Jesús María acompañada por su hija, donde llevó una vida de santidad y ejemplaridad.
- <sup>10</sup> Para Glantz (1996), aunque el repertorio de imágenes se debía a la representación de las experiencias de Ignacio de Loyola, sí había variaciones en la manera en que las monjas las experimentaban. Para ella, los sueños y visiones de Marina son “casi siempre pasivos,” apoyándose en la humildad y el sacrificio (177). Es esta representación de la híper-abnegación la que intensifica aún más la ejemplaridad que se asocia con las enfermedades de Marina.
- <sup>11</sup> Sigüenza respalda su aprobación de Marina al ofrecer como evidencia una lista de once eclesiásticos ilustres de la época que examinaron “su interior y espíritu”, confirmando que “todos ellos convinieron uniformes en lo que acabo de referir” (154).
- <sup>12</sup> Ibsen analiza la relación entre el cuerpo mortificado, la aprobación masculina y la ejemplaridad femenina en el caso de Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, describiendo cómo su confesor la llama “el clarísimo espejo en que pudieron ver las religiosas almas las más heroicas virtudes compendiadas” (252).
- <sup>13</sup> Los devotos de monjas eran un curioso fenómeno de la época colonial. Se trataba de hombres que se enamoraban de las religiosas enclaustradas, éstos iban al locutorio del convento para cortejar al objeto de sus atenciones (Paz, 1982: 164-5).
- <sup>14</sup> Se refiere Sigüenza a la presencia de “los cabildos eclesiástico y secular, las comunidades todas de religiosos, con el resto de los sujetos de primera clase” (191).
- <sup>15</sup> En su estudio sobre Sor Juana, Jean Franco (1989) habla de la “feminización de la ignorancia” (23).
- <sup>16</sup> Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), monja profesa del convento de San Jerónimo de la ciudad de México, fue la escritora más conocida de su época en el virreinato de la Nueva España. Celebrada como la Décima Musa y la Fénix de América, sus obras se publicaron en España, donde también disfrutó de mucha fama. Al final de su vida, renunció a sus labores intelectuales y se dedicó, aparentemente, a una vida de ascetismo.

- <sup>17</sup> En un análisis muy perspicaz, Kathleen Myers (2003) plantea que la representación de la muerte ejemplar de Sor Juana se debe en gran medida a la manipulación de uno de sus enemigos más acérrimos, el misógino Arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas, quien, después de su muerte, promueve a Sor Juana como ejemplo de la penitente idealizada para llamar la atención a sus rigurosas reformas de la vida conventual (110-115).
- <sup>18</sup> En su *Cartilla de la doctrina religiosa* (1831), Núñez de Miranda describe el papel de la monja en los siguientes términos: “El estaros retiradas, dejadas y calladas en vuestro rincón, mientras la precisa obligación no os compeliere a salir” (68).
- <sup>19</sup> Véase capítulo dos de mi obra *Convent Life in Colonial Mexico* (2007), “Death and the Maiden: Buried Alive in the New World Cloister” (17-50).
- <sup>20</sup> Sor Juana desmiente la extensión de la influencia que tuvo Núñez de Miranda en su decisión de entrar al convento. En su *Autodefensa espiritual* (1986) dice: “Pues ¿por qué es esta pesadumbre de Vuestra Reverencia, y el decir que a saber que yo había de hacer versos, no me hubiera entrado Religiosa, sino casándome? Pues, Padre amantísimo [...] ¿cuál era el dominio directo que tenía Vuestra Reverencia para disponer de mi persona, y del albedrío (sacando el que mi amor le daba, y le dará siempre) que Dios me dio? Pues cuando ello sucedió había muy poco que yo tenía la dicha de conocer a Vuestra Reverencia; y aunque le debí sumos deseos, y solicitudes de mi estado, que estimaré siempre como debo, lo tocante a la dote, mucho antes de conocer yo a Vuestra Reverencia, lo tenía ajustado mi Padrino el Capitán D. Pedro Velázquez de la Cadena, y agenciándomelo estas mismas prendas, en la cuales, y no en otra cosa, me libró Dios el remedio” (51).
- <sup>21</sup> Entró de novicia en las Carmelitas Descalzas el 14 de agosto de 1667 y lo abandonó el 18 de noviembre, apenas dos meses después. El 24 de febrero de 1669 tomó el velo en el convento de San Jerónimo (Puccini, 1997: 17).
- <sup>22</sup> Es difícil definir exactamente la relación cronológica entre los dos textos ya que no podemos precisar la fecha definitiva en que Núñez de Miranda escribió la Distribución. Se publicó el texto por primera vez en 1712 después de la muerte del mismo Núñez (1695), pero María Dolores Bravo localizó una versión manuscrita en la Biblioteca Nacional de México y piensa que el jesuita escribió el texto en los últimos años de su vida, tal vez en 1694.
- <sup>23</sup> En su capítulo sobre Sor Juana del libro *Neither Saints Nor Sinners* Kathleen Myers muestra cómo, en la *Respuesta*, Sor Juana reescribe y a veces parodia el género de la vida espiritual femenina (95-103). Asimismo, Jean Franco se refiere a cómo Sor Juana rechaza el discurso místico en su obra mostrando cómo lo imita a veces en la *Respuesta* para luego desplazarlo, sobre todo en la representación del favor divino que sigue, y parodia, la representación hagiográfica de la mujer que era recipiente de visiones y experiencias místicas (46).



- <sup>24</sup> En otro momento he mostrado cómo Sor Juana usa la representación del tormento y la agonía en su trabajo para postular una conexión entre la adquisición del conocimiento y el dolor femenino. En el presente trabajo sigo con mi elucidación del interés que tenía Sor Juana en explorar la conexión entre lo intelectual y lo corpóreo y muestro cómo conecta la enfermedad ejemplar —concebida según los modelos masculinos— a la ignorancia en vez del entendimiento que se consigue con otro modelo de sufrimiento, tal como lo explora en los *Villancicos a Santa Catarina* y su poesía sobre el suicidio de Lucrecia (Kirk, 2008).
- <sup>25</sup> “Petición, que en forma causídica presenta al Tribunal Divino la Madre Juana Inés de la Cruz, por impetrar perdón de sus culpas” (1693); “Protesta que rubricada con su sangre, hizo de su fe y amor a Dios la Madre Juana Inés de la Cruz, al tiempo de abandonar los estudios humanos para proseguir, desembarazada de este afecto, en el camino de la perfección” (1694).
- <sup>26</sup> Madre María de San José (1658-1719) era una criolla poblana que vivió una vida de ascetismo en la hacienda de su familia antes de entrar en el convento de Santa Mónica en Puebla a la edad de 31 años, después de esperar muchos años para hacerse monja. Más tarde, el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, le mandó a Oaxaca, donde ayudó en la fundación del convento de Nuestra Señora de la Soledad (1697).
- <sup>27</sup> Véase el libro de Myers (2003) *Neither Saints nor Sinners*, en particular los dos capítulos: “The Mystic Nun: Madre María de San José” y “The Tenth Muse: Sor Juana Inés de la Cruz.”
- <sup>28</sup> Todas las citas de María de San José vienen de la edición de su texto hecha por Myers (2003).
- <sup>29</sup> Myers (2003) ofrece un análisis cuidadoso para mostrar cómo María, en la representación de su vida, sigue el modelo de la santa beata, Rosa de Lima (73). Nacida Isabel Flores de Oliva (1586-1617), Rosa de Lima es la primera santa americana canonizada. Tomando como modelo a Santa Catalina de Siena, la joven criolla llevó una vida piadosa ejemplar dedicada al extremo ascetismo a pesar de las oposiciones de su familia, sufriendo de terribles enfermedades causadas por sus privaciones autoinfligidas. El Papa Clemente X la canonizó en 1671.
- <sup>30</sup> Fernando Cervantes (1994) describe cómo la representación del diablo muchas veces significaba la presencia de Dios, quien quería probar la fuerza de sus siervos más favorecidos (141). La misma María reconoce que ése es su caso. Aunque toda la casa se espanta por los alborotos que el demonio engendra en la finca, ella sabe que “en este negocio andava la mano de Dios” (132).
- <sup>31</sup> La hermana mayor de María, Francisca, se escandaliza con el hecho de que una de las sirvientas indígenas le ayuda con sus penitencias. Quejándose a su madre, re-

- lata María que su hermana dijo “que andava [María] en malos pasos, i que avía de para en haser alguna ruindad, i desonrrar i quitar el crédito a todo linaje” (164).
- <sup>32</sup> Véase Myers (1993: 33-34), quien nos recuerda que el modelo paradigmático de esta estrategia del discurso doble se encuentra en la escritura de Teresa de Ávila. En *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works* (1982), Arenal y Schlaufman hablan de la influencia que tenía la obra de Teresa de Ávila sobre la autorepresentación de la vida espiritual de otras monjas, tanto en el Viejo como el Nuevo Mundo, y destacan cómo ella inauguró esta mezcla de sumisión y subversión para lidiar con las exigencias de las autoridades eclesiásticas (10).
- <sup>33</sup> El catálogo de acciones irresponsables e ilógicas que cometen estos hombres que María describe, ofrece un toque de bufonada involuntaria. Desde el padre franciscano que mancha un cuaderno con chocolate, el Obispo que posiblemente pierde diez cuadernos, o el confesor que exige un rigor desmesurado; María presenta a un grupo de hombres ridículos e incompetentes. Dice, por ejemplo: “Este quaderno no está numerado de la misma letra que están los demás, que es de mi padre confesor el padre fray Plá(d)cido Olmedo, que Dios tenga en descanso, i el qual entregó este i los demás quadernos a el padre guardián de nuestro padre San Fransico, el muy reverendo padre fray Hypólito de Lorensana, para que los registrase i viese si avía en ellos algún engaño del enemigo. I estando el padre guardián leeiendo éste, que es la primera parte, llegó un muchacho a darle una tasa de chocolate, i al dársela, la volcó sobre el quaderno. Quedó harto manchado, aunque de manera que se entendía bien. El dicho padre guardiá no quiso volberlo así, como está manchado, sino que se puso a trasladar de su letra según i como está. Y cuando mi confesor, el padre Plásido, vido entre ambos cuadernos el manchado y el trasladado, me dijo a mí en el confesionario que lo avía resebido, pero que no serbía sino éste, por estar escrito desta mi letra. Y por esta rasón lo e puesto aquí para que conste y se conosca como fue esto” (79).
- <sup>34</sup> Margaret Boyle ha examinado las cartas de Teresa de la Valle y Cerda señalando cómo la autora manipula el tropo de la enfermedad usándolo como herramienta retórica en lo que Boyle llama su “negociación espiritual” (294).
- <sup>35</sup> La relación monja/confesor no se definía en términos de una dinámica de poder unívoca sino que contaba con una amplia variación de posibles interacciones. Los confesores que ofrecían guía espiritual a la monja que escribía su vida —siempre a sus instancias— podían sacar mucho provecho de esta relación. Jodi Bilinkoff (2005) y Kathleen Myers (2003) nos han ayudado a repensar esta relación, mostrando cómo algunos confesores ofrecían amistad y respeto a las mujeres bajo su supervisión. No obstante, aun en los casos de relaciones más igualitarias, existía la presencia insoslayable de la autoridad clerical que se ejercía aun más en materia

de producción textual, donde el confesor es lector y juez, ya que son sus acciones las que dan al texto su significado oficial (McKnight, 1997: 47).

- <sup>36</sup> Tomo el término “campo de batalla” para describir al cuerpo pre-moderno del trabajo de David Gentilcore quien lo emplea en una referencia algo más general para hablar del cuerpo humano y la enfermedad en la sociedad napolitana pre-moderna.

### Bibliografía

- Arenal, Electa and Stacey Schlauf (1989) *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bénassy-Berling, Marie-Cecile (2005) *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México, D.F: UNAM, (1<sup>a</sup>. ed: 1983).
- Bilinkoff, Jodi (2005) *Related Lives: Confessors and their Female Penitents*. Ithaca: Cornell UP.
- Boyle, Margaret (2009) "Inquisition and Epistolary Negotiation: Examining the Correspondence of Teresa de la de Valle y la Cerda" en Powell, Amanda y Stacey Schlauf (ed.). *Mujeres alborotadas: Early Modern and Colonial Women's Cultural Production A festschrift for Electa Arenal*. *Letras Femeninas* XXV: 1: 293-310.
- Calleja, Diego (1996) *Vida de Sor Juana*. Toluca, Estado de México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Cervantes, Fernando (1994) *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press.
- Elliott, John (2006) *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*. New Haven: Yale University Press.
- Francomano, Emily (2008) *Wisdom and Her Lovers in Medieval and Early Modern Hispanic Literature*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Franco, Jean (1989) *Plotting Women: Gender and Representation in México*. Nueva York: Columbia University Press.
- Gentilcore, David (1995) "Contesting Illness in Early Modern Naples: 'Miracolati,' Physicians and the Congregation of Rites". *Past & Present* 148: 117-48.
- Glantz, Margo (1996) "El cuerpo monacal y sus vestiduras" en Moraña, Mabel (ed.). *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*. Pittsburgh: Pa: Biblioteca de América, pp. 171-182.
- \_\_\_\_\_ (2007) "Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad." *Obras completas: Ensayos sobre literatura colonial*. Mexico, D.F: FCE, pp. 160-182.
- Ibsen, Kristine (1999) *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville: University of Florida Press.

S. Kirk. Padecer o morir: ejemplaridad y escritura...  
*Estudios* 17:33 (enero-junio 2009): 145-173

- \_\_\_\_\_ (1998) "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: 251-270.
- Juana Inés de la Cruz y Alfonso Méndez Plancarte (ed.). (1951) *Obras completas. Tomo I: Lírica personal*. México, D.F: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1951) *Obras completas. Tomo IV: Comedias, Saintes y Prosa*. México, D.F: FCE.
- Kirk, Stephanie (2008) "Pain, Knowledge, and the Female Body in Sor Juana Inés de la Cruz." *Revista Hispánica Moderna* 61: 1: 37-53.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Convent Life in Colonial México: A Tale of Two Communities*. Florida UP: Gainesville.
- Lavrín, Asuncion (2008) *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial México*. Stanford: CA: Stanford University Press.
- Merrim, Stephanie (1999) *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*. Nashville. TN: Vanderbilt University Press.
- McKnight, Kathryn (1997) *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. Amherst, Mass: University of Massachusetts Press.
- Muriel, Josefina (1946) *Conventos de monjas en la Nueva España*. Mexico City: Editorial Santiago.
- Myers, Kathleen (2003) *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ *Word from New Spain: the Spiritual Autobiography of María de San José (1656-1719)*. Liverpool, Inglaterra: TRAC, Liverpool University Press.
- Núñez de Miranda, Antonio (1831) *Cartilla de la doctrina religiosa y Plática doctrinal*. México, D.F: A Valdés.
- \_\_\_\_\_ (1712) *Distribucion De las Obras Ordinarias y extraordinarias del día para hacerlas perfectamente conforme al Estado de las Señoras Religiosas*, en México, por la Viuda de Miguel de Ribera Calderón.
- Paz, Octavio (1998) *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, (1ª. ed. 1982)
- Puccini, Darío (1997) *Una mujer en soledad: una excepción en la cultura y la literatura barroca*. Trad. Esther Benítez. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos Medina, Manuel (1980) *Imagen de santidad en un mundo profano: Historia de una fundación*. México, D.F: Universidad Iberoamericana.
- Rubial García, Antonio (1999) *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D.F: UNAM/FCE.
- Ross, Kathleen (1993) *The Baroque Narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schmidhuber, Guillermo (1993) "Hallazgo y significación de un texto en prosa perteneciente a los últimos años de sor Juana Inés de la Cruz". *Hispania* 76: 2: 189-196.
- Sigüenza y Góngora, Carlos y Bernabé Navarro (ed.). (1959) *Libra astronómica y filosófica*. Presentación de José Gaos. México: UNAM, Centro de Estudios Filosóficos.
- Sigüenza y Góngora, Carlos (1995) *Paraíso Occidental* (1684). México, D.F: CONACULTA.
- Trabulse, Elias (1974) *Ciencia y religión en el Siglo XVII*. Mexico City: El Colegio de México.
- Tapia Méndez, Aureliano (1986) *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor espiritual. Autodefensa espiritual*. Monterrey, México: Impresora Monterrey.