



EL COLEGIO DE MÉXICO  
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

CUERPO, SOCIEDAD COLONIAL E INDIVIDUO MODERNO  
EN CHILE:  
SOR JOSEFA DE LOS DOLORES PEÑA Y LILLO (1739-1822)

ALEJANDRA NATALIA ARAYA ESPINOZA

TESIS  
en conformidad con los requisitos establecidos  
para optar por el grado de  
DOCTOR EN HISTORIA  
Directora de tesis: Dra. Solange Alberro

México, D.F., septiembre de 2007

Aprobada por el  
Jurado Examinador

1. \_\_\_\_\_  
Presidente

2. \_\_\_\_\_  
Primer Vocal

3. \_\_\_\_\_  
Vocal Secretario

“Ya los tengo bien desengañados, y así mesmo a la madre y a las demás, que todas y cada una de por sí todavía me importunan: yo me mantengo sin variación en lo que dije desde el principio. No sé hasta cuándo les dura este quebradero de cabeza en cuidados ajenos; dejáramos de ser monjas y mujeres si nos faltara la intrepidez”

*Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo 1739-1822*, dominica chilena, íntegramente transcrito y críticamente establecido por Raissa Kordic. Carta 44, primera etapa, julio 17, c.1765.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	7
<i>Cuerpo de mujeres, experiencia religiosa y subjetividad: el punto de partida hacia un final diferente o el cuerpo en la modernidad</i>	14
<i>La modernidad de la intimidad: la escritura de Sor Josefa como individuo moderno</i>	27
<b>PARTE I</b>	36
<b>SOR JOSEFA DE LOS DOLORES PEÑA Y LILLO Y BARBOSA: VIDA CONVENTUAL Y ESCRITURA DE LA INTIMIDAD</b>	
I. Una mujer común y una monja de caminos poco trillados: Sor Josefa de los Dolores en el siglo Peña y Lillo Barbosa	42
II. La vida conventual femenina en el reino de Chile: refugios para mujeres, proyecto evangelizador y anhelos individuales	55
<i>El monasterio de Santa Rosa de Santa María de Santiago: de beaterio a monasterio</i>	60
<i>Las monjas Rosas y la patrona de América Santa Rosa de Santa María</i>	76
III. El Epistolario de Sor Josefa de los Dolores en el género del relato conventual	84
<i>El relato conventual en Chile y América</i>	94
<i>Las cartas entre confesores y monjas: la ambigua legalidad de una práctica</i>	104
<b>PARTE II</b>	113
<b>SOR JOSEFA DE LOS DOLORES EN LA ENCRUCIJADA: IMAGINARIOS DEL CUERPO, SOCIEDAD COLONIAL Y SUBJETIVIDAD</b>	
I. La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario de la sociedad colonial	133
<i>Cuerpo y mácula: el mestizaje como mancha</i>	135
<i>Mujeres castas y recatadas: remedios ante el peligro de corrupción</i>	158

II. Clausura y castidad: el cuerpo femenino como protección simbólica	169
<i>Los conventos de mujeres como el jardín del paraíso. Las monjas y los frutos de la evangelización</i>	190
III. La transformación del cuerpo femenino por el sacrificio: Sor Josefa de los Dolores entre dominicos y jesuitas	205
<i>La mortificación femenina como holocausto: penitencia, antiguos modelos femeninos de santidad y la tradición dominica en el Nuevo Mundo</i>	209
IV. Una monja dominica y un confesor jesuita en el Reino de Chile: la aflicción del propio cuerpo en debate	228
<i>La mortificación en el método de un confesor jesuita: de cuerpo de sacrificio a cuerpo disciplinado</i>	244
<i>El bruto y el jumento: reconocimiento del cuerpo, domesticación y compasión</i>	253
PARTE III	
<b>EL CUERPO ENFERMO, EL TIEMPO Y LA INTIMIDAD : SOR JOSEFA DE LOS DOLORES COMO INDIVIDUO DEL SIGLO XVIII</b>	258
I. Un cuerpo de trabajo y que da trabajos: Sor Josefa, monja de velo blanco y mujer	270
II. El cuerpo enfermo en el espacio conventual femenino: una puerta abierta a la diferencia	284
III. Melancolía, hipocondría e histeria: del convento a las enfermedades del individuo moderno	297
<i>La tristeza profunda como enfermedad del alma: la melancolía y los escrúpulos en el campo espiritual</i>	299
<i>Melancolía e histeria: enigmas femeninos y representaciones del cuerpo</i>	310
<i>El mal de corazón: la destemplanza del alma y las convulsiones del cuerpo</i>	317

<i>Corazón e intimidad: recogimiento, soledad y trato interior</i>	332
IV. Los dolores de la Dolores: cuerpo sufriente y subjetividad moderna	349
<i>La enfermedad como artificio barroco: un mecanismo moderno de construcción del Yo</i>	361
V. Imágenes del cuerpo y subjetividad en Sor Josefa de los Dolores: religiosa de bulto y mujer marioneta	368
<i>Primera imagen corporal: la figura de bulto o Sor Josefa como mujer monja</i>	383
<i>Segunda imagen corporal: Sor Josefa como mujer marioneta</i>	383
<b>CONCLUSIONES</b>	391
<b>“... ¡basta, basta, basta!, ¡sese la pluma!, ¡baste de palabras!”</b>	
<b>ARCHIVOS, FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA</b>	398
<b>ANEXOS</b>	433

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis sostiene que las representaciones sobre el cuerpo forman parte de la colonización del imaginario en América, entendido como occidentalización. Dicho proceso tuvo en los conventos y en la vida religiosa modelos sociales a imitar, fueron espacios de apropiación y difusión de las concepciones occidentales sobre el cuerpo. Dichas concepciones, a su vez, al ser parte de los códigos culturales de un individuo -en este caso en Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo- son representaciones sociales y culturales que le permiten construirse y construir una subjetividad moderna que, en el siglo XVIII, hace del cuerpo un espejo de sí mismo y una propiedad que permite al sujeto individualizarse.

Por otro lado, la relación de los religiosos con el cuerpo, y en especial de las mujeres con su cuerpo en el catolicismo de los siglos XVI al XVIII, generó prácticas de autoconocimiento que produjeron cierto tipo de “enfermedades” consideradas indicios y particularidades del individuo moderno tales como la melancolía, la histeria y la hipocondría. Dichos padecimientos tuvieron en el convento femenino un lugar muy importante, siéndolo también para nuestra monja. Estas enfermedades, más bien el debate sobre ellas y la disputa de sus explicaciones en campos de saber en “competencia”, como el religioso y el médico, también muestran la importancia de las imágenes del cuerpo en la constitución de la subjetividad y la noción de individuo.

Estas hipótesis se fueron articulando a partir del estudio de un corpus inédito de cartas de la religiosa Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo Barbosa (1739-1822) -monja de velo blanco del convento de dominicas del Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Nuestra Señora de Pastoriza de Santiago de Chile-, dirigidas a su confesor, Manuel Álvarez, jesuita, entre 1763 y 1767<sup>1</sup>. La

---

<sup>1</sup> La valiosa ayuda e interés de la hermana María Soledad Cordero, hasta hace un tiempo archivera del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago, nombre actual del convento, permitió acceder a este material. El Epistolario ha sido objeto de dos proyectos de investigación referidos a la escritura de mujeres en la colonia y el lugar de ellas en la literatura del periodo así como los temas

investigación partió de una observación muy sencilla: los padecimientos del cuerpo eran un tópico recurrente en el *Epistolario* de Sor Josefa. Intentar responder un por qué convincente a este protagonismo del cuerpo sufriente en su escritura –en tanto escritura sobre esos padecimientos- ha llevado a esta tesis desde el mundo conventual, a los soportes mentales que permiten articular la sociedad colonial y a los sujetos coloniales.

Las cartas de Sor Josefa de los Dolores permiten entrar en la historia de la colonización del imaginario como el conjunto de criterios y conceptos que organizan la realidad, por un lado, en la forma de la cristianización y, por otro, como “hispanización” desde el punto de vista de las estructuras lingüísticas que permiten nombrar lo real y organizarlo<sup>2</sup>. Es por esto que he utilizado profusamente los diccionarios que recogen los usos corrientes de ciertos términos como modo de dar cuenta de un proceso paralelo de fijación de significados en los siglos XVII y XVIII. En este sentido, los he utilizado más bien como un tipo de códigos que conforman lo que se reconoce como existente, así como el “correcto” significado de los términos. Su estrecha relación con las autoridades cristianas citadas en ellos , que también lo son en las cartas de nuestra Josefa, permite leer su *Epistolario* como apropiación, interiorización y resignificación de dichos soportes culturales.

La “sociedad colonial”, es más bien un “proceso de colonización” complejo. Cuando decimos “colonial” comúnmente lo asociamos a lo siglos en que estos territorios estaban en situación de dependencia administrativa como resultado de una conquista imperial y atribuimos a dicho término una serie de supuestos que funcionan como espejos invertidos de nuestras sociedades

---

relativos a la importancia de los conventos femeninos en la historia social y cultural del periodo colonial en Chile. En ambos participé como coinvestigadora junto a Lucía Invernizzi Santa Cruz y Ximena Azúa Ríos. (Proyecto fondecyt 10109988, “El epistolario confesional de una monja chilena del siglo XVIII: una mirada interdisciplinaria (2001-2003)”, y fondecyt 1040964, “El epistolario de una monja chilena del siglo XVIII como proceso de construcción del individuo moderno en la sociedad colonial chilena (año 2003-2006)”. El *Epistolario* fue íntegramente transcrito y filológicamente establecido por Raissa Kordic, en esta tesis se utiliza la versión realizada para el proyecto fondecyt 1010988. En adelante será citado como *Epistolario*.

<sup>2</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Especialmente el capítulo V: *La cristianización de lo imaginario*, p.187.



“actuales”. Pero lo colonial no termina con la independencia política y administrativa de esas “colonias”, sino que es una marca profunda en la reorganización de lo existente antes de la llegada de los “españoles”, es la creación de un orden colonial propiamente tal que, siendo parte del llamado Antiguo Régimen, también tiene las transformaciones que van afectando a sus símiles en Europa, con diferencias y ritmos por supuesto, pero en paralelo.

Las monjas fueron mujeres que permitieron transmitir concepciones occidentales del cuerpo a las sociedades indígenas y mestizas, en tanto eran consideradas modelos sociales de comportamiento y educadoras. Lo que se propone en este caso, es que la categoría “cuerpo” es un gran imaginario en cuanto funciona como dinamismo organizador<sup>3</sup> de las asociaciones relativas al poder en la forma de lo superior y lo inferior, lo alto y lo bajo. En el campo religioso cristiano, ese cuerpo ocupa en sí mismo el lugar de lo bajo en tanto parte material de una composición dual del ser humano que tiene en el componente espiritual su fundamento.

El *Epistolario* que estudio, pertenece a una Sor Josefa entre los 25 y 27 años de edad, que siente que es vieja, que sus dolores físicos le anuncian la partida de la tierra y quiere saber cuál será su destino. Esto nos permite sostener que volcarse hacia el propio cuerpo doliente es una forma de pensar en sí misma dentro de los marcos que su cultura y su oficio de monja le permiten: las penitencias, la humillación del cuerpo, el sacrificio y las enfermedades. A partir de allí, nos ofrece una lectura que anuncia –a mi juicio- transformaciones sociales profundas, lentas, como todo lo profundo, referidas a la noción del cuerpo humano como la persona en sí, su representación y su propiedad.

La apropiación por parte de nuestra monja, de estos discursos y representaciones sociales, da cuenta de procesos de cambio significativos en el siglo XVIII: la subjetividad y la constitución de un individuo “moderno” desde nuevos modos de concebir el cuerpo que pueden rastrearse en los debates sobre

---

<sup>3</sup> Tomo la definición de imaginario de Gilbert Durand, la desarrollo en la segunda parte de esta tesis. Ver: Gilbert Durand, Estructuras antropológicas del imaginario.

la mortificación física, el lugar del tiempo métrico en la autorepresentación del Yo como vida que se ordena en unidades de años que se suman y restan y cuyo cálculo angustia y la importancia de las técnicas de autoconocimiento en la vida espiritual –en este caso dentro del claustro femenino- en dichos procesos.

Esta transformación se ha rastreado aquí, desde el tópico de los padecimientos del cuerpo en el ámbito religioso. Las cartas de Sor Josefa muestran que la enfermedad como parte de la vida religiosa, en forma de penitencia, martirio, sacrificio o señal de inicio de un camino místico, en el siglo XVIII serán objeto de disputa entre el campo religioso y el médico que se desliga de él lentamente. Los padecimientos físicos, como tema en debate y como experiencia del sufrimiento humano, dan cuenta de estas transformaciones que van de la conciencia individual a la conciencia del cambio social, así, por ejemplo, las tensiones entre las representaciones del cuerpo como un conjunto de miembros que se mantienen unidos por sutiles equilibrios y la del cuerpo como máquina, permite pensar en la mayor o menor autonomía de las partes dentro del cuerpo y por tanto de los individuos dentro del cuerpo social hasta hacer del cuerpo una propiedad individual. Los temblores y palpitaciones que caracterizan al cuerpo arrobado y en éxtasis de las experiencias místicas se van leyendo cada vez más como enfermedades del cuerpo, el corazón se ve tensionado entre su lugar en la mística y su función de músculo que da vida a la máquina del cuerpo. De este modo, vemos transitar a los místicos en el campo religioso al médico de los histéricos e hipocondríacos. En esas convulsiones del cuerpo se leen convulsiones de individualidades.

Esta historia de la subjetividad parece amoldarse naturalmente a la relación epistolar con su confesor, guardián de sus secretos, condición que le permite expresar más libremente su dudas y angustias, misma condición que permitía resguardar dichos procesos de la publicidad y, quizás, de su masificación explosiva. Este tipo de cartas debían ser quemadas por su peligrosidad, lo dicen las constituciones y reglas religiosas, sólo lo que de ellas sirviese para ejemplo de los demás, podría ser reescrito por los confesores en la

forma de sermones, vidas ejemplares y hagiografías. Es un Yo sofocado, o una modernidad enclaustrada. Pero afortunadamente, el confesor no las quemó. De este modo, el *Epistolario* en sí mismo, su contenido y su forma, remiten a una modernidad de la intimidad.

Todo esto permite aclarar que si bien el punto de partida y la fuente principal de esta tesis es el *Epistolario*, este remite a otros materiales cuyas características o importancia no las tenía claras desde el principio. La literatura espiritual, las constituciones y reglas, las “cartillas” explicativas de la profesión monjil así como la documentación de tipo médica y las hagiografías, hacen posible contextualizar los contenidos y el sentido de las cartas dentro de procesos socio-históricos centrales que dan “sentido a las subjetividades” y que establecen los marcos dentro de los cuales los individuos pueden hacer algo nuevo con lo que se les ha impuesto. La reconstrucción de las representaciones operantes sobre el cuerpo, en la escritura de Sor Josefa, así como el uso de ellas para fabricar imágenes sobre sí misma como individuo, me llevaron a una historia múltiple: cambios en las representaciones médicas del cuerpo, cambio en la relación de esas representaciones con la subjetividad y la noción de individuo, transformaciones en los modelos de santidad y la particular relación –históricamente construida– de las mujeres con su propio cuerpo, así como la vivencia de la corporalidad con un sesgo marcadamente mortificante. Todo ello entonces, sitúa esta investigación dentro de la historia de las mentalidades y la historia social de las representaciones e intenta ser un aporte a la historia desde el cuerpo en el campo de los estudios coloniales.

La tesis se divide en tres partes que tienen diferentes objetivos, siendo uno común, el de reconstruir los repertorios simbólicos operantes sobre el cuerpo en Sor Josefa, para mostrar de mejor modo la particularidad de su escritura y subjetividad como individuo moderno precisamente por el lugar del cuerpo en su *Epistolario*. Primero, se sitúa la vida conventual femenina dentro del proceso de colonización, para dar cuenta de las similitudes y particularidades de ese mundo en Chile respecto de los dos centros virreinales

más importantes en América (Nueva España y Perú) y entender, en ese modo de vida, la importancia de las prácticas espirituales como métodos de autoconocimiento que se relacionan con lo que hoy se denomina género del relato conventual. Esto, para explicar la existencia de las cartas de esta monja dentro de una tradición de escritura femenina conventual y, al mismo tiempo, relevar sus particularidades dentro de la escritura hasta hoy conocida en América perteneciente a monjas. El género epistolar se transforma en método de conducción espiritual, se hace parte del género confesional y de la escritura de la intimidad tanto por el sigilo que debe resguardarse en la relación monja-confesor, como por los tópicos de unos “papeles de conciencia” que, en el caso de Sor Josefa, le dan al cuerpo un protagonismo especial. Pero el lugar del cuerpo en su escritura tiene dos dimensiones, una, dada por ser lugar común de la vida espiritual en tanto culpable de la caída y por tanto objeto de disciplinas y mortificaciones que remiten a un cuerpo concebido fundamentalmente como carne, el cual por tanto debe ser purgado, domesticado y transformado en un cuerpo angélico. Otra, el cuerpo como otro yo, sufriente, dolorido, espejo de sí misma que, a diferencia del cuerpo negado de la religiosa perfecta, es un cuerpo apropiado desde la compasión. Ambas posibilidades, sin embargo, lo son dentro de un horizonte común de representaciones provenientes de diversas corrientes y tradiciones espirituales cristianas.

La segunda parte de la tesis pretende, por tanto, trazar esos horizontes realizando una especie de genealogía de tópicos presentes en la escritura de Sor Josefa referidos a las concepciones del cuerpo humano y en la definición de lo humano, la mortificación del cuerpo y las asociaciones específicas del cuerpo como carne en las mujeres. Esto fue sumamente largo y difícil de desarrollar, pero se comenzó por rastrear las lecturas realizadas por nuestra monja, los modelos de santidad en una monja dominica del siglo XVIII y las posiciones de dominicos y jesuitas respecto de las mortificaciones corporales así como la iconografía de su convento. La complejidad de los repertorios operantes en la escritura de nuestra monja, me permiten hablar de ella como un sujeto en la

encrucijada de distintas tensiones en torno al lugar del cuerpo en la subjetividad cristiana, femenina y un cambio de mentalidad que se traduce en cambios en las representaciones sobre el cuerpo, especialmente, desde un nuevo discurso sobre la protección de su salud e integridad.

Finalmente, teniendo estos referentes, puede entenderse por qué Sor Josefa es un sujeto moderno siendo religiosa: una subjetividad ensimismada, volcada hacia sí misma, haciendo de su cuerpo ella misma, y un cuerpo que encarna a la persona y se explora como un objeto nuevo desde la experiencia de la enfermedad, el padecimiento y el sufrimiento del cuerpo. El lugar del cuerpo en estas formas diferentes de construirse a uno mismo, le es posible a esta monja tanto por las prácticas de aislamiento y meditación de la vida del claustro, que la llevan permanentemente al cuerpo, como por la relación particular que ella establece con los discursos médicos los que le proporcionan nuevas representaciones que amplían su propio universo. El propio cuerpo le permite cobrar una conciencia de sí, incómoda, secreta, enclaustrada, pero de todos modos íntima, personal y privada necesaria para constituirse como autoridad de sí misma, desde las “dolamas” de su cuerpo y enunciarse como “la enferma”, “La Dolores” y “mi individuo”. Sus cartas precisamente muestran cómo ciertas prácticas gatillan procesos inesperados, así como la posibilidad de constitución de individuos en un mundo de sujetos coloniales, precisamente por la conciencia de sí que generan las formas de meditación, el perfeccionamiento espiritual y la renuncia al mundo.

Cada parte de esta tesis ha requerido de una investigación en sí misma dada la escasez de estudios en mi país sobre diversos temas. Cada parte, por tanto, se articula en torno a discusiones teóricas adecuadas a sus objetivos y, como investigación propiamente tal, muchas veces es fragmentaria, puesto que sus diversos temas no contaban con suficiente desarrollo en la historiografía, particularmente, la cuestión de las diferencias en las corrientes de espiritualidad en las órdenes religiosas o, más localmente, la vida conventual no había sido objeto de atención para los historiadores chilenos. Más ampliamente, en tanto

investigación en torno a la historia del cuerpo, es una propuesta interdisciplinaria y ha echado mano a todo aquello que, en lecturas exploratorias e intuitivas, me permitieron armar un marco teórico y metodológico adecuado a cada parte y a la tesis en sí: el cuerpo y la modernidad en una sociedad colonial. No obstante esta aclaración, en esta introducción es necesario presentar de mejor manera esos dos ejes.

*Cuerpo de mujeres, experiencia religiosa y subjetividad: el punto de partida hacia un final diferente o el cuerpo en la modernidad.*

Aquí daré cuenta de las premisas generales a partir de las cuales se armó la investigación inicial, que luego derivó en las propuestas específicas sobre las temáticas del *Epistolario* de Sor Josefa como indicio de una relación moderna con el cuerpo en la sociedad occidental y como ello se da una mujer del siglo XVIII en una sociedad colonial. Cambio paulatino, pero del cual Sor Josefa de los Dolores es un indicio maravilloso. Primero presentaré la pertinencia de los estudios sobre el cuerpo en el campo historiográfico, así como las tesis que sostienen la particular relación de las mujeres con el cuerpo en las sociedades occidentales. Este fue el punto de partida, como ya dije, es otro el final, por eso extendiendo una cordial invitación a internarse en los intrincados caminos del cuerpo y la historia.

Un texto fundador de las investigaciones sobre el cuerpo en las ciencias sociales es el de Marcel Mauss –“Técnicas y movimientos corporales”- aparecido por primera vez en 1936<sup>4</sup>. En él plantea la posibilidad de historiar el cuerpo puesto que, sus manifestaciones (gestos y movimientos), el uso que se le da (metafórico o concreto) y las formas en que se expresa en diferentes medios de comunicación (oral, escrito, visual y sensorial), dejan huellas que testimonian su protagonismo en la experiencia histórica de la vida de los hombres en cuanto éstos no pueden tener la experiencia de ser en el tiempo sin

---

<sup>4</sup> Marcel Mauss, “Técnicas y movimientos corporales”, pp.339-356.

cuerpo. Cuando Mauss señala que los usos y formas de expresión del cuerpo son “técnicas corporales” nos entrega una primera premisa metodológica, el “cuerpo” se forma y adapta a las circunstancias culturales puesto que esas técnicas mezclan capacidades físicas y mecanismos mentales que permiten diferenciar los cuerpos socialmente: hombres, mujeres, niños, adultos, sirvientes, políticos, etc. Esto es, en jerga más contemporánea, que está naturalizado y que desentrañar esos modos de construcción de los moldes del cuerpo es una tarea historiográfica tanto como antropológica y sociológica: la “evidencia” del cuerpo se encuentra en los cruces entre las estructuras económicas, demográficas y mentales<sup>5</sup>.

La historia desde el cuerpo tiene en la historia de las mentalidades cuatro orientaciones teórico-metodológicas centrales: el cuerpo como instrumental mental, en tanto la existencia del término en una lengua introduce en las formas de percepción y organización de lo real en una sociedad (algunas lenguas no contienen el término, otras manejan más de dos registros para referirse a lo que nosotros llamamos cuerpo); el cuerpo como medio de comunicación, en tanto es parte de los sistemas de información y educación, soporte de valores, siendo él mismo un valor; el cuerpo como signo y significante en tanto no es una evidencia del mundo natural, sino que lo interpretamos y lo construimos social y culturalmente. El cuerpo puede entenderse como una encrucijada ente el Yo y la sociedad, como también en un borde en que lo material y lo simbólico no se encuentran diferenciados.

Asimismo, la experiencia física del cuerpo en forma individual está condicionada y modificada por las categorías conceptuales (sociales, económicas, culturales) a través de las cuales nos conocemos, las que a su vez -

---

<sup>5</sup> La discusión respecto a la pertinencia de la categoría cuerpo en la sociología y la antropología fue establecida en el artículo pionero de Marcel Mauss de 1936, ver cita anterior. Ambas disciplinas han continuado la empresa de sustentar una sociología del cuerpo propiamente tal. Los libros de Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, 1984 y *La Sociología del cuerpo*, Buenos Aires, 2002 de David Le Breton, son de mucha riqueza para un programa de investigación en sociedades contemporáneas, pero también como sugerencias para el historiador. Trabajos concretos desde la historia del cuerpo son los reunidos por Michel Feher / Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* de 1999 y, recientemente, los trabajos dirigidos por Georges Vigarello y Alain Corbin, *Historia del cuerpo*, 2005.

así como el cuerpo que esculpimos de acuerdo o en contra de ellas- mantienen y proyectan una determinada visión de la sociedad<sup>6</sup>. Por lo tanto, la historia del cuerpo humano es tanto la historia de sus representaciones, como la narración de sus modos de construcción<sup>7</sup>. Las amplias posibilidades de trabajo en torno al cuerpo han hecho de la actualmente reconocida “historia del cuerpo”, una conjunción de miradas: antropológica, filosófica, biológica, psicológica, médica, estética, iconográfica, etc.

El desarrollo de esta línea de investigación ya ha proporcionado ejes de trabajo: la relación de nuestro cuerpo con la divinidad y lo religioso (vertical), las relaciones psicosomáticas (dentro-fuera) y la distinción entre órgano y función<sup>8</sup>. Estos ejes conciernen a esta investigación en diferentes puntos, puesto que la he planteado como una experiencia total. Sin embargo, es el primer enfoque - el vertical: las relaciones entre la divinidad y el cuerpo humano- el que envuelve la experiencia de Sor Josefa. La pregunta es, siguiendo el conjunto de artículos que conforman el primer volumen de los *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*: “Una pregunta práctica, puesto que equivale a preguntarse a sí mismo qué ejercicios deben realizarse con la finalidad de parecerse físicamente a un dios o para comunicarse sensualmente con él. ¿Debemos esforzarnos por mantener el propio vigor -la propia ‘forma’- y lograr una maestría agraciada de los propios gestos o por el contrario exponer la propia carne al sufrimiento, magullarla e infligirla las más atroces privaciones? O quizá es la pareja humana la que más se aproxima al parecido con el dios que la creó a través de un juicioso uso de su poder para procrear”<sup>9</sup>. Pareciera fácil la respuesta dentro de nuestra cultura, pero en virtud de esta misma certeza, es que debemos agregar otra, y es la de cuál es la particular exigencia que se le hace a un cuerpo femenino cuando en el discurso social - parafraseando la conocida expresión mexicana- la mujer está tan lejos de Dios y

---

<sup>6</sup> Mary Douglas, Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología. Cap. 5: Los dos cuerpos, p.89.

<sup>7</sup> Michel Feher/Nadia Tazzi, Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Introducción a la obra completa. Parte primera, p.11.

<sup>8</sup> Ibid., pp.1-17.

<sup>9</sup> Ibid., p.13.



tan cerca de los hombres (tan peligrosamente cerca, a su juicio), dentro de la cultura judeo-cristiana. No obstante, también tan cerca de lo sagrado en tanto dadoras de vida.

Los textos de la historiadora Caroline Walker Bynum son fundamentales en esta investigación, por cuanto plantea la tesis de la particular relación de las mujeres con su cuerpo en las experiencias religiosas cristianas. En el artículo “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media” sostiene que las formas que ésta adopta, se relacionan estrechamente con la concepción predominante del cuerpo en la época<sup>10</sup>. Por ejemplo, las imágenes medievales sobre el cuerpo no lo asociaban tanto con la sexualidad, sino que con la fertilidad y la descomposición. Esto, para Bynum, explica que el control, la disciplina, e incluso la tortura de la carne sean, en la devoción medieval, “no tanto la negación de lo físico, como su elevación -una horrible elevación- dentro de las vías de acceso a lo divino”<sup>11</sup>. Paralelamente -entre los años 1200 y 1500- se puede constatar que la espiritualidad de la mujer era “particularmente somática” si consideramos como tales los milagros y fenómenos característicos en las mujeres santas de esos siglos: sangramientos, llagas, flagelaciones, ataques catatónicos, levitaciones, rigidez corporal, incapacidad para comer (en Santa Clara de Asís y Santa Catalina de Siena, por mencionar a las más conocidas)<sup>12</sup>. Estos serían fenómenos “paramísticos” en el lenguaje religioso -“históricos” o de “conversión” para los psicoanalistas modernos-, que diferenciarían la compartida manipulación de los cuerpos.

Estas manifestaciones de la práctica religiosa femenina vendrían de la asociación entre mujer y carne que construyeron teólogos y filósofos. El cuerpo

---

<sup>10</sup> Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en: Michel Feher/Nadia Tazzi, Op.cit., Parte primera, pp.163 y ss.

<sup>11</sup> Ibid., 164.

<sup>12</sup> El artículo de José Sánchez Herrero, por ejemplo, trabajando con los procesos de canonización de mujeres santificadas durante la Edad Media concluye estadísticamente que -entre los años 1198 y 1431- se estaba produciendo una feminización acelerada de la santidad laica: entre religiosos, predominan los hombres con un 84,61% por ciento sobre las mujeres; entre los laicos las mujeres superan a los hombres con un 55,5%. Esto es en los procesos, porque en las canonizaciones las mujeres superan a los hombres con un 60%. José Sánchez Herrero, “¿Una religiosidad femenina en la Edad Media Hispana?”, pp.159-161.

era entendido como un vestido que encubría el alimento de los gusanos, todas las manifestaciones de descomposición o alteración, las enfermedades y el dolor, tenían que ver con la lucha entre el espíritu y la carne. Si la mujer era ante todo carne, la lucha con el cuerpo era una especie de máxima indispensable para lograr la superación espiritual, o transitar el camino hacia la perfección. Los cuerpos femeninos, prosigue Bynum, proporcionaban el porcentaje más elevado entre las reliquias que realizaban curaciones milagrosas en la Baja Edad Media, incluso, la mujer se transformaba en reliquia antes de su propia muerte. Entonces, la incorruptibilidad del cuerpo completo o de una parte de él, no era un requisito “virtual” para la santidad de las mujeres, sino que una exigencia. Estos elementos operan en el imaginario de nuestra monja, dentro de ciertas tensiones que se exponen en la segunda parte, pero que apuntan de todos modos a hacer del cuerpo de las mujeres un objeto de sacrificio.

Bynum desarrolla estas ideas con anterioridad en una serie de artículos reunidos en 1982. En ellos, nos llama a prestar atención en la insistencia de mujeres como Hildegard von Bingen o Catalina de Siena- o las “monjas de Helfta” entre otras- en el ejercicio de una religiosidad “afectiva” que “feminiza” el lenguaje religioso con expresiones como la de “Madre Jesús”, que luego sería revisada por la autoridad masculina y transformada en la “Madre Iglesia” y en la “Iglesia Esposa de Cristo”. Las imágenes maternas poblaban las visiones y sueños de las mujeres medievales, amamantándose del costado abierto de Cristo<sup>13</sup>. Otro aspecto interesante de esta particularidad femenina, era la relación con la comida en la que las mujeres demostrarían el control sobre sí mismas y, con ello, su capacidad para ser santas y perfectas triunfando sobre la naturaleza. Tanto el tema del especial deleite en alimentarse sólo de la sagrada forma, como dejar de comer, han sido interpretados desde el psicoanálisis como casos de anorexia “religiosa”-especialmente en Santa Catalina de Siena- pero Bynum propone una vez más situar el fenómeno dentro de la particular concepción del cuerpo en la época. La comida podía ser contaminante de la

---

<sup>13</sup> Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother*, pp.110 y ss.

pureza, ayudar a la impureza. Entonces, las mujeres con inquietudes religiosas y anhelos de perfección, hacían del control del apetito y de la gula sacra por las hostias, temas centrales de su práctica religiosa. El libro que desarrolla estas proposiciones apareció en 1987: *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*<sup>14</sup>.

Estos planteamientos han sido tomados por recientes estudios para el caso hispano y americano, como el de Sherry Marie Velasco trabajando con la autobiografía de Isabel de Jesús (1611-1681)<sup>15</sup> y Emma Mannarelli con procesos inquisitoriales a beatas “embusteras” del Perú en el siglo XVIII<sup>16</sup>. En ambos casos, las proposiciones de Bynum respecto a la religiosidad “somática” de las mujeres, sirven a un análisis de ella como formas de resistencia en el primer caso, y como estrategias de poder en un mundo de hombres que se maravillan con las “proezas corporales” (ayuno prolongado, mortificación extrema) de las mujeres, en el segundo. En particular, en esta tesis se abordan los aspectos concernientes al sufrimiento del cuerpo, pudiendo constatar lo que Bynum señala al respecto como línea de investigación a seguir: “También es probable que otros tipos de experiencia corporal -enfermedad o dolor constante- fuesen más aptos para que se les atribuyera una mayor significación religiosa en las vidas de las mujeres que en las de los hombres”<sup>17</sup>.

En diferentes culturas las mujeres parecen más inclinadas a la posesión espiritual y “más propensas a somatizar sus estados espirituales o emocionales más íntimos”, para Bynum esto requeriría de una explicación fisiológica que considerase a su vez esta condicionante en perspectiva histórica, pero siendo esta una empresa de largo alcance y que requiere más investigaciones comparadas, lo que puede afirmarse es que en “las diversas culturas en las que

---

<sup>14</sup> Caroline Walker Bynum, *Holy feast and holy fast*. El tema de la gula eucarística también lo desarrolla en su artículo “Women mystics and eucharistic devotion in the Thirteenth Century”, en: Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*, pp.119-150.

<sup>15</sup> Sherry Marie Velasco, *Demons, nausea, and resistance in the autobiography of Isabel de Jesús, 1611-1681*.

<sup>16</sup> María Emma Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*.

<sup>17</sup> Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa...” op.cit., Madrid, 1990, p.169.

las mujeres se inclinan más que los hombres a ayunar, a automutilarse, a experimentar el don del lenguaje y a somatizar los estados espirituales coinciden con las sociedades que asocian a la mujer con el autosacrificio y el servicio”<sup>18</sup>.

El psicoanálisis feminista también ha venido a llamar la atención sobre la centralidad del cuerpo en las patologías que identificamos más con las mujeres -históricamente- como la histeria y la anorexia. De Gabriella Buzzatti y Anna Salvo he tomado el concepto de “cuerpo-palabra de las mujeres”, para dar cuenta de los particulares conflictos de las mujeres con los afectos y la auto-estima<sup>19</sup>. Es por esto que consideré importante el protagonismo del cuerpo en un *Epistolario* espiritual de una mujer, en él, el cuerpo se hace obligadamente palabra y eso merece una explicación, así como la tensión efectiva entre un cuerpo negado y la experiencia del propio cuerpo como lugar del sentido.

En este punto, el análisis se hace muy complejo porque lo que debo reconstruir es parte de mis propios modos de construcción analítica. Y así, no sé cómo reemplazar los términos físico, psíquico, alma, espíritu, para decir que esas imágenes duales son producto de estos procesos históricos y no, necesariamente, definiciones acertadas sobre lo que somos. Así, pareció ser un camino fructífero el que la propia monja nos muestra: el dolor y el sufrimiento. ¿Qué son, físicos o “espirituales”, es suficiente decir psicósomático? Sor Josefa maneja hábilmente la pluma para narrar su sufrimiento, y también hábilmente se maneja en el terreno de la manipulación afectiva con un confesor del cual depende su alivio (su salvación). Entonces, parece confirmarse esa particular relación de las mujeres con su cuerpo para expresar conflictos afectivos y de auto-estima. En forma de aventurada hipótesis, quiero decir que la larga historia de nuestra identidad como cuerpo-carne ha tenido como resultado particulares patologías síquicas con implicancias de género. Mientras los hombres se

---

<sup>18</sup> Ibid., pp.176-177.

<sup>19</sup> Ambas psicoanalistas decidieron presentar un estudio que planteaba que los silencios del paciente eran más que lo que éste podía “decir”. Ante un paciente en silencio, lo único que queda es el cuerpo, pero ese silencio no es un “vacío” sino un espacio ocupado por el “cuerpo-palabra”. Gabriella Buzzatti y Anna Salvo, *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, p.47.

obsesionan con la posesión (perturbador matiz del sexo y sus patologías), las mujeres siguen sufriendo corporalmente por insatisfechos anhelos de amor sublime (sin carnal sexo) que nos otorgue la condición de personas. Incluso la teoría feminista y el discurso de género, deben partir de esta particular conceptualización histórico-cultural para hacer de la “diferencia” un valor positivo que revierta los conflictos narcisistas de la personalidad que tan caros son a las mujeres.

Por lo tanto, el caso de Sor Josefa de los Dolores, tiene una larga filiación con una experiencia histórica de las mujeres referida a la concepción que de nosotras se ha hecho como “cuerpo-carne” y, especialmente, con los modelos de santidad femenina predominantes en su convento: Santa Rosa de Lima, y por medio de ella, Santa Catalina de Siena. La experiencia y la práctica religiosa de Sor Josefa de los Dolores debe entenderse dentro de un modelo de santidad femenino que tiene continuidades con el modelo medieval y también rupturas y énfasis diferentes, que se dan hacia la cada vez mayor importancia de la enfermedad y el dolor físico desde el siglo XVI en adelante, por sobre la mística sin trabajo o ascética. Estos “fenómenos” posibilitan un contrapunto con el discurso científico de la “prueba”, más controlable que las visiones, los arrobos o las levitaciones místicas. En este modelo de “maceración del cuerpo” y penitencia por medio de la enfermedad, las mujeres debían demostrar con sus propios cuerpos su voluntad de perfección o de sacrificio, más que asumir roles de sabiduría. En último caso, esa sabiduría o los dones del conocimiento como las visiones, deberían venir como “regalo” o “gracia” de Dios luego del holocausto personal.

Al llegar el siglo XX, tanto los conventos como las monjas no tenían la importancia social de antaño. ¿Esto es un reflejo de otros cambios profundos en las mentalidades, en la que ya no tiene sentido el sacrificio de sus mujeres como un medio eficaz para la salvación?<sup>20</sup> Para algunos autores de los albores del

---

<sup>20</sup> Ver: Jacques Maître, Una célebre desconocida. Madeleine Lebouc/Pauline Lair Lamotte (1853-1918), pp. 437-438. Este estudio, proveniente del psicoanálisis, es muy útil metodológicamente para trabajar con

siglo, éste era un mundo de “egoístas e indiferentes, [que] considerarán sin utilidad ni provecho, la presente obrita”, como decía la cronista de nuestro convento<sup>21</sup>. Una época que ya había olvidado que la vida de “clausura”, si no es que toda la vida religiosa, no se había desarrollado en el encierro social ni en el aislamiento total del mundo, sin conexiones, sin funciones sociales, culturales, económicas y simbólicas. Como decía en 1918 el cronista de las monjas Trinitarias de Concepción :

“Si las religiosas se encierran en los muros de su clausura, el monasterio no corta relaciones con el mundo exterior; antes por el contrario vive en contacto con la sociedad y crea una activa comunicación que se traduce en beneficios de todo género y de subida entidad para otros: la caridad mutua desempeña el principal papel en el trato entre la sociedad y el monasterio.

Las familias de las religiosas y de los bienhechores del monasterio, tienen parte muy importante en las oraciones y en las buenas obras de la comunidad: por los difuntos de todas esas familias se celebran anualmente aniversarios en la Cuaresma y por el mes de Octubre<sup>22</sup>.

Si bien el convento colonial no estuvo en modo alguno cerrado al mundo, ni sus monjas desligadas de la vida social, la exigencia de la muerte al mundo en estricta clausura hace de ellas y sus conventos, vasos comunicantes entre Dios y los hombres, entre lo sobrenatural y lo terreno son mediadores que pueden proteger, proporcionan elementos que permiten recobrar la seguridad en sociedades en que la vida y la muerte tienen equilibrios muy precarios, así también servían de oráculos en momentos de crisis sociales y personales puesto que muchos recurrían a las monjas por su don de profecía. Esta función pasó a ser una exigencia de su “profesión” por parte de la comunidad, como se manifiesta durante la expulsión de los jesuitas en Chile. Sor Josefa nos relata las angustias de las monjas frente a la falta de juicio de otras que, frente a la

---

materiales tan “subjetivos” como los provenientes de la escritura personal e íntima, precisamente por el llamado que hace a los historiadores a reconstruir los marcos en que la experiencia individual puede desenvolverse -dándoles sentido o desproveyéndolas de él- explicándose así las conductas “extrañas” o “marginales” por quedar sin su “nicho sociológico”.

<sup>21</sup> Julia Rosa Meza Barahona (Sor María de Jesús), Recuerdos históricos del Monasterios de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile, p.I.

<sup>22</sup> Reinaldo Muñoz Olave, Las monjas trinitarias de Concepción, 1570-1822. Relato Histórico, pp. 70-71.

presión de la población por saber qué pasaría, lanzaban “profecías” que luego no se cumplían ayudando al descrédito de las monjas. ¿Será este un indicio de los motivos profundos y complejos que van desarticulando las bases de la legitimidad de las monjas de clausura en el mundo social? ¿Ya no son portadoras de las certezas y seguridades que otrora se les atribuía?:

“...De otro monasterio salió que era muerto el rey, y que el que se coronó despachaba luego, en el navío del León, contrasédula en favor de sus reverencias\*; ya disen que el León llegó a Buenos Aires, y que no trae tales notisias ni en favor ni en contra, y disen que todo está allá como al prinsipio; en fin, de todas las revelaciones que han salido de los monasterios, ya se ha cumplido el plaso que daban, unas por un tiempo, otras por días, otras por tres meses, y no ha salido sierta alguna; lo que yo creo es que, así como han levantado varias revelaciones que han salido deste monasterio, señalando a una pobre religiosa que no ha dicho ni se le ha manifestado nada, que a mí me lo ha dicho varias veses, así también habrá levantado el vulgo en los demás monasterios, no con pequeño dolor de las pasientes, pues está el gentío y comersio de mercaderes y demás gente hasiendo pifia de las revelacione[s] levantadas, porque no se han verificado ni resultado lo que desían ni al tiempo que señalaron. Están los hombres tales y tan despechados con esto, que, así que ven alguna criada de convento, sea el que fuere, le preguntan que cuántas revelaciones han amanesido en su convento, otros pregunta[n] si vende[n] cuanto antes; lo que tanto le suplicamos por el establecimiento de nuestra venerada madre, la Compañía de Jesús, y que se dilate y estienda a todos los reinos del mundo para su mayor gloria y bien nuestro, a pesar de todo el infierno que brama y rabia de furor por este asunto; y así andan ellos de empeñados en levantar sisañas y urdir embelecos e incredulidad, como si Dios fuera limitado en sus misericordias, y así, a pesar de ellos y de los locos mundanos, creré, confiaré y esperaré, contra la esperansa misma. Mientras más ardua veo la cosa, más y más confiansa y esperansa sierta se me infunde y entraña en mi corasón, allá en lo íntimo de mi alma, pues yo espero y confío en el que todo lo puede, y siempre he pensado que esto sólo sea por milagro y no por causas naturales, como todos\* los remisos e incrédulos lo verán, para obstantación de su mayor gloria y poder infinito de Dios, nuestro Señor, aquí también hay algunas religiosas incrédulas, que casi me mueven a una impasiensia santa, si así puede desirse, pues me duele mucho ver en sus esposas tanta esquivés, que sólo le miran como Jues y no como Padre benigno, deseoso de nuestro bien; en esta suposición \* confiaré, esperaré y alcansaré lo que le suplico; y si no, perderemos amistades”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Epistolario, carta 53, segunda etapa, lunes 30 de noviembre.

El Padre Guernica, cronista de las Clarisas de la Victoria de Antigua Fundación, apunta algo importante para nuestra perspectiva de análisis desde los imaginarios y las mentalidades que sustentan un modo de vida, unos objetivos y unas funciones sociales de instituciones como los conventos y de mujeres como las monjas. Para él, en el siglo XX, la incompreensión de esta forma de vida vendría de la diferente “contextura psicológica” de la sociedad contemporánea, la que nos distanció profundamente:

“Sin duda, que, el estudio de la vida de los monasterios de religiosas coloniales entraña dificultades y hasta lagunas. Hoy la contextura psicológica de la sociedad es muy diferente a la del siglo XVII y XVIII. Muchas costumbres de aquella época, contradicen nuestro modo de ver, hoy día, la vida del convento. Pero hay que situarse en el medio en que ellas vivieron, para apreciar en la verdadera fisonomía moral y social, y el desarrollo de las Comunidades femeninas en aquella época colonial”<sup>24</sup>.

Efectivamente, una sensibilidad distinta respecto de la concepción del cuerpo y de las mujeres, así como la separación del mundo religioso de la esfera de lo terreno incluso motivaron esta investigación. Un cierto principio de extrañeza y también de incomodidad frente a los tópicos narrados por Sor Josefa guiaron el recorrido y el proceso de reconstrucción de esa tesitura psicológica y nicho sociológico que daba sentido a la vida claustral y a los cuerpos de sacrificio de las mujeres monjas. Si bien no todas las monjas responden al llamado de la santidad como su camino personal, son mujeres de excepción las llamadas a hacerlo tal como lo señalan los directores espirituales. Era necesario comprender por qué tenía sentido ofrecerse por los pecados de los demás, para salvar sus almas y asumir –aunque fuese retóricamente- que eran las más ruines de las criaturas que sólo por medio de sus sacrificios podían redimirse y con ellas al grupo. Tal propósito, ya dentro de un convento, se rodeaba de presiones que se transformaban en terribles angustias dado que lidiar con la propia naturaleza para conseguir la gracia y cumplir con los

---

<sup>24</sup> Padre Juan de Guernica O.M, Historia y evolución del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en sus cuatro periodos, p.10.



deberes exigidos, era un camino lleno de desesperación y sufrimiento. Una historia que sólo el guardián de los secretos podía oír:

“... De aquí se siguen nuevos temores en los propósitos que tengo hechos a nuestro Señor, porque, si no los cumplo con la exatitud que corresponde, lo que está apuntado son otros tantos pecados en que incurro y que con mis invensiones me voy presipitando a mi suplisio y eterna perdición. Sobre lo que he pedido a nuestro Señor de padecer sin consuelo ni divino ni humano y penar sin término ni medida por su mayor gloria, en solisitud del mayor logro de las almas de mis amados prójimos, me parece no haber asentado, porque estos impulsos son nasidos de un espíritu soberbio, pues por mis enormes delitos no merezco ni aun padecer por su Majestad, y pues he sido y soy tan inconstante en mis peticiones, por no llevarlos con serenidad de ánimo y con el sufrimiento y conformidad que debo: luego, bien se ve que no es espíritu de Dios el que me mueve a emprender tales peticiones. Por fin, padre mío, yo en esto no me puedo contener, porque no hay valor para ver a un Dios tan bueno ofendido, y que estas almas le dejen de amar, servir y glorificar eternamente; y así, si estuviera el buen logro de ellas en que yo caresiese de ver a mi Dios y gosar de su vista, le digo a mi Señor que en tal caso tendré yo por gloria el infierno o, de no, que me lo comute en esta vida, con tal de que sea glorificado de todas las criaturas por toda la eternidad”<sup>25</sup>.

Las monjas, en el siglo XVIII, siguieron cumpliendo una función importante simbólicamente, como esperanzas de futuras santas que- como intermediarios entre la divinidad y los hombres- pudieran catalizar las necesidades y sentimientos “locales” de indígenas, negros, mestizos y criollos. De ello son prueba los menologios, vidas de santos, de personas ejemplares, insertos en su mayoría en la crónicas de las órdenes o de los conventos. Entre ellas, también se incluyen las vidas de las religiosas tenidas por santas por su comunidad y sus ciudades, escritas por sus confesores, deseosos de promover a sus “hijas” a los altares. Se pretendía ofrecer a la veneración a personajes concretos, arraigados a una realidad cercana con carácter familiar y local<sup>26</sup>. En América, la evangelización acompañó a la conquista militar, pero fueron pocos los mártires cuya sangre marcara el avance secular y difícil de las minorías en tierras “bárbaras” situación que fue advertida tempranamente por algunos

---

<sup>25</sup> Epistolario, carta 13, primera etapa, miércoles 20 de junio de 1764.

<sup>26</sup> Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*. México, siglos XVI-XVII, p.22.

sectores de la Iglesia los que impulsaron una solución simple y práctica importando en 1578 un cargamento de reliquias de mártires del Viejo Mundo. Pera estas no tenían arraigo temporal, histórico y simbólico en América, por lo que no lograron su fin, excepto para la población peninsular<sup>27</sup>.

El *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores, por tanto, es una hermosa y dolorosa entrada a la expresión de la experiencia femenina en el más estrecho espacio de sus posibilidades a primera vista, pero en el amplio y bullente terreno de lo íntimo y lo privado: en su propio cuerpo y en el huerto cerrado de las consagradas a Dios, esos cuerpos encerrados que oraban por nosotros, que se rendían en holocausto por nuestras culpas y que- una vez gloriosos- mediaban entre Dios y los hombres, protegían y acercaban a la divinidad al mundo terreno. En la angustiante concreción de esos objetivos, esta mujer llamada Sor Josefa de los Dolores, se construyó a sí misma como individuo, se rebeló contra su situación y generó pensamientos autónomos y originales, con ello nos muestra de modo maravilloso cómo se producen esos procesos de autoconocimiento, al calor de qué prácticas específicas se desarrollan y también qué requieren para masificarse socialmente y ser leídas como premisas necesarias para ser considerado un individuo en una sociedad moderna.

Sin embargo, y como anuncia el final de esta historia, es necesario que los alegatos del cuerpo no sean sofocados por los criterios de autoridad que regulan a las sociedades de Antiguo Régimen, que de secretos de confesión pasasen a ser los relatos protagónicos de los sujetos y que de simple portador de el alma o el espíritu, el cuerpo sea el propio individuo. En definitiva, que el sufrimiento del cuerpo expresados en temblores, contorsiones y estados alterados, sean las alteraciones de los miembros que componen el cuerpo social que harán rodar las cabezas de la autoridad. Quizás no es el final de la historia de Sor Josefa en tanto mujer religiosa, sin embargo, el lugar que ella ocupó en la relación con su padre Manuel invirtiendo las relaciones de autoridad, de dirigida a consejera, sí se mantuvo hacia el final de su vida, reconocida –como

---

<sup>27</sup> Solange Alberro, op.cit, p.20.

dice la tradición del convento- por su fama de santidad por lo que el “Gobierno la tenía en gran consideración y consultaba con ella asuntos de importancia”<sup>28</sup>. Pues bien, los hombres que hicieron transitar a la Capitanía General de Chile a la República recurrieron en momentos cruciales, como los que consultaron a las monjas sobre el destino del lugar frente a la expulsión de los jesuitas, a la autoridad de las mujeres consagradas. Así, del movimiento que hizo que lo sobrenatural no fuese considerado extraordinario, se continuaría con la lucha por hacer de la autoridad de las mujeres algo normal y no excepcional, o al menos, no tener que pasar por toda una vida de sacrificios y demostraciones de sabiduría para ser respetadas intelectualmente.

*La modernidad de la intimidad: La escritura de Sor Josefa como individuo moderno*

Curiosamente, la más difícil historia de narrar, la que muy pocas veces deja huellas para periodos anteriores al siglo XX, es la que nos cuenta Sor Josefa: un relato sobre sí misma, críptico y existencial. Todo lo que la rodea, paradójicamente, es un misterio: su familia, su entorno, su comunidad. Efímeras menciones a sus padres y hermanos, a sus pocas amigas dentro del convento y los sucesos del mundo exterior, parecieran conducirnos a los terrenos peligrosos del cuerpo y del individuo.

Por esta razón, este trabajo forma parte de una hipótesis mayor que dice relación con ver a las experiencias religiosas, especialmente el misticismo y la vida del claustro, como espacios de vanguardia de lo que llamaremos modernidad de la intimidad, como un “tercer espacio” entre lo privado y lo público, referido a las prácticas de conocimiento de sí necesarias para la constitución de una subjetividad moderna, de lo íntimo e interior y hasta secreta. Siguiendo a Philippe Ariès y Georges Duby, habría que considerar tres acontecimientos que suponen prácticas que posibilitan una nueva subjetividad e individualidad:

---

<sup>28</sup> Rosa Meza Barahona, op.cit., p.169.

- a. Una nueva relación entre el Estado y los espacios sociales que antes eran dominio de la comunidad,
- b. El desarrollo de la alfabetización y la difusión de la lectura en particular gracias a la imprenta, específicamente la práctica de la lectura en silencio que, sin desplazar a la en voz alta, posibilita que uno se haga por sí solo una idea del mundo,
- c. El tercer acontecimiento, mejor conocido y relacionado con los dos anteriores, se relaciona con el surgimiento de nuevas formas de religión que se establecen en los siglos XVI y XVII que desarrollan una piedad interior, el examen de conciencia en la forma católica de la confesión o en la puritana del diario íntimo (la escritura conventual femenina muestra que las mujeres católicas, también la practicaron), sin excluir otras formas colectivas de la vida parroquial. La oración es para laicos y religiosos, o en éstos para ejemplo de los otros, una forma de meditación solitaria en un oratorio privado, o en un mueble destinado para ello<sup>29</sup>.

La confesión, la autobiografía, la escritura confesional, la meditación y otras prácticas piadosas, en espacios particulares y a solas, pueden entenderse como “tecnologías del yo” o “prácticas del sí mismo” -en palabras de Michel Foucault- puesto que se refieren a la “dominación individual” o el “del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo”<sup>30</sup>. La presencia de estas prácticas no son, necesariamente, pruebas del triunfo o masificación de una cierta concepción del sujeto en tanto individuo. Por ello las señalaremos como “indicios”. Estas tecnologías del Yo producían anomalías en las conductas expresadas muchas veces en alteraciones del cuerpo, razón por la cual se va constituyendo un campo de enfermedades a veces denominadas del “alma” –

---

<sup>29</sup> Philippe Ariès/Georges Duby, *Historia de la Vida Privada*, vol.5: El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII, p.10.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, p.46.

melancolía, escrúpulos, hipocondría, histeria- que permiten constituir una cierta “hermenéutica del sujeto”<sup>31</sup>.

Los espacios conventuales son lugares de reglas, normas y métodos que exigen precisamente poner en práctica conjuntos de tecnologías de autodominio individual. El autocontrol también dibujaría el paso de la coacción social del cuerpo a la “autocoacción”, una transformación radical en la “economía psíquica de los hombres de occidente entre los siglos XII y XVIII”, en palabras de Norbert Elias<sup>32</sup>. El *Epistolario* de Sor Josefa deriva de estas tecnologías y prácticas de autocoacción, como también de los métodos de autoconocimiento que hacen de la escritura una tecnología privilegiada, o un “arte diabólico” como dirá nuestra monja. Forma parte y permite ver un proceso histórico complejo por medio del cual, los seres humanos de occidente, van constituyéndose como sujetos centrados en sí mismos y con el deber de controlar sus pasiones en público para ir, lentamente, como señala Norbert Elias, por mecanismo estables y rigurosos de autocontrol, interiorizando dichas coacciones, prohibiciones y censuras hasta hacerlas parte de un concepto de civilización que hace de este tipo de racionalidad su centro.

Tanto el debate sobre la mortificación del cuerpo, como las propias reglas monásticas, permiten estos procesos proporcionando normas específicas de comportamiento relativos a lo que también se denominará reglas de cortesía y de civilidad de las cuales se encargaron, en la educación americana, los religiosos. Los jesuitas fueron muy importantes en la difusión de estas prácticas al hacerse cargo de la educación de los niños -junto a las monjas en el caso de las niñas- los cuales dedicaron manuales específicos a su crianza haciendo de las reglas monásticas y normas de autocontrol en público (mesa, en la calle, en las visitas) y en privado (al acostarse, al levantarse, por la noche) modelos de

---

<sup>31</sup> Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*. Curso del Collège de France (1981-1982).

<sup>32</sup> Norbert Elias, *El proceso de civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, introducción pp.9-53.

conducta “civilizada”<sup>33</sup>. A ello debemos agregar su especial dedicación a los métodos de confesión y dirección espiritual.

El control del propio cuerpo exige un conocimiento de él para poder hacerlo, por ello, aunque debe estar sujeto, se explora en sus misterios para mejor gobernarlo. Esta es una experiencia peligrosa, una aventura que también debe estar sometida a controles para ellos son manuales, los directores, los superiores, los maestros, los tutores de todo tipo. De algún modo, la interiorización de las coacciones exteriores, permite que los dos cuerpos de que se compone el sujeto, el del hábito (literalmente para una monja, tomar hábito es producir un cuerpo para lo público en una mujer) y el de la piel, sean uno, sean lo mismo. En cierta forma, el entrenamiento constante –la disciplina, las reglas- permiten que luego de volverse al cuerpo, examinarlo y controlarlo, nos olvidemos de él, efectivamente se produce la negación y eso será lo que traerá insospechados trastornos modernos sobre los cuales, las mujeres, pueden dar cuenta puesto que fueron señaladas como el cuerpo, sometidas a múltiples coacciones incluso encarnando las patologías propias de quien no logra someter a una razón superior su carnalidad.

Siguiendo a Elias, la violencia que durante mucho tiempo no había tenido por límite sino una violencia contraria, es reprimida, censurada moralmente. Los conflictos y tensiones que antes se expresaban abierta y sangrientamente con otro, se transfieren al interior mismo del individuo. Sor Josefa nos muestra un momento de esa historia en que es necesario encerrar las pulsiones en formas de privacía “material”: cartas, diálogos con confesores, directores, el propio cuerpo. Sor Josefa sueña con devorar a sus compañeras, se asesina a sí misma, pero nada de ello puede llegar a concretarse, estos deseos se encuentran sólo en sus cartas -más que “reprimidos”- contenidos en una carta

---

<sup>33</sup> Trabajé algunos textos del siglo XVIII, para la Nueva España (también presentes en otros espacios americanos, como Chile), referidos a la educación de los niños centrada en una pedagogía desde el cuerpo. Ver: Alejandra Araya Espinoza, “La pedagogía del cuerpo en la educación Novo-Hispana”, pp. 115-157.

privada y secreta que deberá transformarse, históricamente, en la propia *siquis*<sup>34</sup>.

Sor Josefa nos muestra cómo, en un momento específico, el cuerpo se hace un espejo de sí misma y se indaga en él con todos los repertorios culturales de que se dispone para dar cuenta de la experiencia interior e íntima, que como la de lo absoluto, es casi imposible de verbalizar. Pero también nos da cuenta de un periodo en el que la medicina va a distanciar la experiencia del dolor de la enfermedad para transformarla sólo en alerta de un conjunto de signos mayor, más “objetivos”, por lo que hoy, nos encontramos con una interpelación a los médicos respecto de la enfermedad como historia de vida. La experiencia del dolor es un canal privilegiado de una subjetividad densa, pesada y molesta para quien la porta, como para quienes debían hacerse cargo de ella.

Una exploración de la naturaleza de la enfermedad proporciona una de las rutas más fecundas hacia la cuestión que motiva este trabajo: el lugar del cuerpo en las formas en que nos hemos concebido, pensado y actuado, dado que se sitúa no sólo en esa división entre lo biológico y lo cultural sino en el del Yo y la sociedad y el proceso de toma de conciencia de nosotros mismos desde nuestro cuerpo. El concepto de enfermedad, entonces, remite a una historia total en tanto es -como postula la sociología- el indicador más “sensitivo de la cualidad problemática de la división naturaleza/cultura” lo que de algún modo se expresa en la dificultad para distinguirla del sufrimiento, el dolor y el padecer<sup>35</sup>.

La escritura sobre el dolor y el cuerpo que sufre se entronca en Sor Josefa con la conciencia que tiene sobre el poder de la escritura en uno mismo. A esto se suma la defensa de la elección personal de quien sabría de estos

---

<sup>34</sup> Dentro de las otras muchas propuestas a las que adhiero en el campo de la historia de las mentalidades, es la de Rolando Mellafe respecto a dar cuenta de la *siquis* como un producto histórico, cuyo funcionamiento no opera de igual forma en todo tiempo y lugar. Ver: Rolando Mellafe Rojas, “Historia de las mentalidades: una nueva alternativa”, pp.13-32.

<sup>35</sup> Bryan Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, p.249.

secretos incluso en contra de las normas que regían la vida conventual en este punto: “y atropellé todos los respetos humanos que me detenían, y me resolví a dejar el confesor que tenía, porque ya sentía violencia más superior en mi interior y conocía la pérdida de tiempo y los errados caminos por donde me llevaban y el poco conocimiento que de mí se tenía”<sup>36</sup>.

El *Epistolario*, por lo tanto, también forma parte de un proceso mayor y complejo que señala nuevas sensibilidades respecto de la precisión, el ahorro de tiempo y la eficiencia de las técnicas de autoconocimiento que se transformaban al mismo tiempo en caminos para la construcción de un nuevo tipo de sujeto que las reclama como derecho y necesidad en tanto individuo. Si bien estas tradiciones en el espacio conventual apelan al conocimiento de uno mismo por medio de la aniquilación de la propia voluntad, por ser la obediencia el único camino seguro para conocerse, las cartas de esta monja nos muestran que dichos requerimientos generan cuestionamientos, preguntas y también certezas de que las relaciones de autoridad pueden fundarse en premisas muchas veces arbitrarias.

La escritura de cartas al confesor era considerada peligrosa en el claustro femenino, pero no podía negarse por cuestiones de desarrollo espiritual, aunque permanentemente se ordenaba quemarlas. Las preguntas que desencadenaban el perfeccionamiento espiritual y las prácticas confesionales eran difíciles de mantener dentro de las premisas de la obediencia y la humildad, incluso para una monja. Sor Josefa intentó seguir su deber ser como monja, usando los recursos estilísticos y estratégicos de la humildad y la obediencia, como los de la ignorancia y la debilidad, pero genera otras estrategias para ser ella la protagonista del relato. Si la voz debía plegarse a los requerimientos de ese deber ser, no lo hará así su cuerpo como tópico relevante de sus confidencias.

---

<sup>36</sup> Epistolario, carta N°3, primera etapa, sin fecha.



Las cartas de Sor Josefa son confesionales no por ser el destinatario un confesor sino porque portan secretos y refieren a su interior cuestión que no se fía a cualquiera. Este rasgo es el que hace al *Epistolario* propiamente escritura íntima más allá de no estar destinada a la publicación. Esta característica se muestra claramente en las relaciones que se establecen entre cartas y la metáforas del secreto y el corazón, abordada extensamente en la tercera parte de esta tesis. Los papeles de conciencia se tornan método eficiente y tan eficientes que, desnudar el alma, genera una amistad epistolar. Las cartas finales ya son parte de una relación epistolar que se ha vuelto amistad entre dos compañeros de desgracia, ella que veía peligrar su alma y él que debía dejar obligadamente la tierra que había escogido para cumplir su misión religiosa.

En un interesante estudio que compara a Voltaire con Diderot, se señala que ambos ilustran dos formas en que el individuo de la modernidad se expresa. El primero, volcado hacia el espacio público denunciando la tiranía y la opresión, y el segundo, en la esfera personal, la conciencia íntima e individual que justamente aparece en la obra *La religiosa* de Diderot (1760): “Diderot contrasta una estética dominada por la reclusión o el aislamiento de la intimidad: sus novelas son predominantemente introspectivas y autobiográficas, sus personajes narran historias que transcurren, por lo general, en los recónditos repliegues de la vida privada y se desarrollan en las reflexiones callejeras, las celdas conventuales, los privados gabinetes de lectura y de estudio”<sup>37</sup>. El *Epistolario* de Sor Josefa es predominantemente introspectivo, una escritura ensimismada al extremo, de la cual podría decirse lo mismo que de la obra *Jacques el fatalista* (1778) del mismo Diderot: un largo relato autobiográfico confesado en el secreto de una conversación personal entre confesor y religiosa, como lo es el otro entre amo y criado<sup>38</sup>. Dice nuestra monja:

---

<sup>37</sup> Rogelio Paredes, “Ilustración, individuo y libertad: esperanzas divergentes entre Voltaire y Diderot”, p.161-162.

<sup>38</sup> Me parece que el símil entre confesor y religiosa, y la relación entre amos y criados remite al mismo universo de lo íntimo como confidencias entre amigos. En una investigación referida a las relaciones entre sirvientes domésticos y sus amos, los reclamos de los primeros por incumplimientos de promesas son interpretados justamente como “heridas en lo íntimo”. En ellas se dan similares inversiones de las

“sino's darle cuenta de todo lo que pasa con claridad según me lo pide, y yo deseo poner mi corazón en sus manos, y todo mi interior y exterior, sin ocultarle cosa alguna, pues es su reverencia el archivo de mis secretos”<sup>39</sup>.

El predominio de la esfera pública en los análisis de la modernidad, que incluye también la discusión sobre la autoría como rasgo de la misma, no han dado cuenta de los modos en que la conciencia íntima e individual –necesaria también para los nuevos significados del individuo en lo político- se configura ligada a prácticas y espacios específicos, así como a las estrategias de escritura que en ellas se inscriben<sup>40</sup>. Si Diderot sitúa sus obras en los gabinetes y celdas, en los recintos del estudio y la lectura, no es casualidad puesto que el retiro y el recogimiento, así como el disfrute de la soledad y el examen de uno mismo, son lo que hace al claustro, claustro, un ámbito por excelencia de lo privado física y metafóricamente.

En las antípodas de la imagen del individuo moderno del espacio público que impugna la autoridad de monarcas y sacerdotes, Sor Josefa se construye como autoridad de sí misma construyendo una escritura de lo íntimo, secreta, confidencial y claustral. Lo íntimo pertenece al alma y sobre ella puede y debe explayarse como monja, en la exploración de lo que la perturba de sí misma le da un lugar a un cuerpo que, aunque molesto según los discursos cristianos, le produce compasión permitiendo con ese gesto lo reconoce como en ella misma, y sin amarlo, al menos lo escoge como un compañero que paulatina y lentamente será otro espacio de la intimidad individual: un cuerpo propio.

De este modo, el relato de la intimidad no sólo refiere a los modos en que la comunicación con otro se establece, como la confidencia y el secreto,

---

relaciones jerárquicas que entre monjas y confesores, en este caso por proximidad y compartir los secretos de sus amos, ser depositarios de ellos y convivencias largas bajo un mismo techo. Ver: Alejandra Araya Espinoza, “Sirvientes contra amos: las heridas en lo íntimo propio”, pp. 161-197.

<sup>39</sup> Epistolario, carta 47, tercera etapa, 4 de febrero de 1767.

<sup>40</sup> Este aspecto ha sido desarrollado por Bernarda Urrejola, tesista de nuestros proyectos, nombrándolo como “modernidad enclaustrada”. Ver: Bernarda Urrejola, Una modernidad enclaustrada: posibilidades para el rastreo de un incipiente sujeto moderno en tres textos conventuales de monjas hispanoamericanas (Chile, Colombia, siglo XVIII), tesis.

sino que del interior como el cuerpo mismo. Ir hacia el interior, es ir hacia el interior del cuerpo. Esta es la propuesta medular de mi tesis, por tanto no me explayo más aquí sobre ello: “Íntimo. Lo muy propio y del alma, como íntimo amigo, el muy amado y querido de corazón”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Sebastián de Covarrubias y Orozco, Tesoro de la lengua castellana, p.671. En adelante: Covarrubias.

## PARTE I

### SOR JOSEFA DE LOS DOLORES PEÑA Y LILLO Y BARBOSA: VIDA CONVENTUAL Y ESCRITURA DE LA INTIMIDAD

“Siempre que dices algo por escrito, sabe que das a las criaturas cédula de tus costumbres. Mira lo que firmas”.  
Venerable Madre María de Jesús de Agreda, *Sentencias para gobernar perfecta y prudentemente las acciones de la vida*<sup>42</sup>

En Chile existieron ocho conventos de religiosas en el siglo XVIII. Siete de ellos en Santiago: Clarisas de la Cañada o de Antigua fundación (1571)<sup>43</sup>, Monjas Agustinas de la Limpia Concepción (1574), Clarisas de la Victoria o de nueva fundación (1678), Carmen Alto de San José (1690), Santísima Trinidad de Capuchinas (1727), Trinitarias de Concepción (1729), Dominicas de Santa Rosa (1754) y el Carmen Bajo de la Cañada (1770). Y uno en Mendoza: el Convento de la Enseñanza de la segunda orden de Santa Clara (1760). Sor Josefa de los Dolores, Peña y Lillo y Barbosa, habitó el de dominicas de Santa Rosa entre 1754 y 1822, pero ya se encontraba ligado a él al ingresar al beaterio que le dio origen a la edad de ocho años para aprender música.

Una primera observación importante para caracterizar a los conventos de mujeres y entender la conexión que tienen con los procesos de privatización, es la exigencia de la clausura como forma más adecuada para la vida religiosa femenina. La clausura genera normas específicas de convivencia y de relación

---

<sup>42</sup> Antonio de Arbiol, *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura, y santos Padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el Habito Santo, hasta la hora de su muerte, por el R.P. Fr.... de la Regular Observancia de nuestro Seráfico Padre San Francisco, lector dos veces jubilado, calificador del Santo Oficio, Examinador Synodal del Arzobispado de Zaragoza, Padre de las Provincias de Canarias, Valencia, y Burgos, y Ex Provincial de la de Aragón. Se dedica a la Reyna de los Angeles Maria Santissima, Protectora, y amorosa madre de las fieles Esposas de su Santissimo Hijo. Con Privilegio. En Madrid: en la Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesus de Agreda, año de 1753. Libro III, capítulo XXIII, sentencia 93, p.536. En adelante: Arbiol.*

<sup>43</sup> Recoge a las beatas de Santa Isabel de Hungría en Osorno y a las monjas clarisas de Imperial, instituciones y mujeres que debieron emigrar a Santiago por la continua guerra en el sur. En la bibliografía existente se las suele confundir. Las beatas “Isabelas” seguían la regla de San Agustín y por ello aparecen a veces como las “monjas agustinas”. En 1604 son acogidas por las Clarisas adoptando el hábito franciscano.

con uno mismo que serán exigidas permanentemente durante los siglos XVI al XVIII. Podría hablarse, incluso, de un proceso de enclaustramiento de la vida religiosa femenina occidental. Así, la clausura no se entendía de igual forma en todos los conventos y su exigencia no estuvo exenta de resistencias por parte de las monjas como lo señalan los estudios para México y el Perú y también los escasos datos con que contamos para Chile. Esto parece extraño sólo si pensamos que la vida del claustro había sido la única forma en que las mujeres participaban de la vida de la Iglesia, veremos que no y que la figura de las beatas es muy importante en el proceso de colonización y la fundación de conventos.

Los conventos femeninos americanos, no obstante ser de clausura, se encontraban muy ligados al mundo “de afuera”<sup>44</sup>. Por lo tanto, la clausura como total retiro del mundo, se consolida en un proceso largo que no sólo considera la separación del mundo de afuera por los muros de la clausura, sino también la limpieza interior del convento de una multitud de habitantes que lo poblaban junto a las religiosas. En Chile, es sólo en 1846 cuando se exige cumplir con las normas de la vida en común en los claustros locales, lo que suponía total respeto a la clausura, prohibición total de peculio propio y comer juntas en el refectorio<sup>45</sup>. Esta normativa exigía las celdas particulares, sin cuartos agregados para niñas de crianza o sirvientas, resguardo de las monjas por los muros que las apartaban del exterior y no, como otrora, con ventanitas

---

<sup>44</sup> Otra distinción importante es entre convento y monasterio. Monasterio, por tradición, se refiere a las Órdenes Monásticas como Cisterciences, Benedictinos y Jerónimos. Convento es propio de las Órdenes Mendicantes, especialmente Franciscanos y Dominicos. Santo Domingo se habría inclinado por “convento” por remitir la palabra a la vida comunitaria, o lugar donde “conviven” los llamados a la vida intensa de fraternidad. A las hermanas de la orden las llamaba con preferencia Sorores, y no monjas o moniales, por la misma razón. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico, “monjas” y “monasterio” se reserva para la vida claustral o contemplativa, llamando “hermanas” a las que pertenecen a las congregaciones de vida apostólica. Agradezco esta explicación a fray Vito Tomás Gómez, historiador de la Orden Dominicana.

<sup>45</sup> Estas medidas estuvieron dirigidas fundamentalmente a los monasterios de las Agustinas, las Claras de Antigua Fundación y las Clarisas de la Victoria. El monasterio de dominicas fue siempre reconocido por su mayor ajuste a las normas de la vida común, no obstante, el proceso de secularización que trajo consigo el apoyo a la venida de las monjas de congregaciones francesas, sin estos “vicios coloniales”, las afectó en la labor educacional que ellas ejercían, porque las llamadas monjas de vida “activa” fueron comisionadas para reemplazarlas en estas labores. Ver Sol Serrano (editora), *Vírgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, p.33 y ss.

por las cuales se conversaba, por ejemplo, con los llamados endevotados de monjas.

El excesivo número de habitantes en los conventos coloniales de mujeres fue objeto de discusiones recurrentes y numerosas normativas reales que insistían en que se sólo se aceptara el número que se pudiera autosustentar. El convento de la Encarnación de Lima -hacia 1650- albergaba a ochocientas personas entre religiosas y sirvientes, el de la Concepción más de seiscientas. En Santiago, el de Clarisas reunió igual número. En 1713 el Beaterio de Santa Rosa, posterior convento de dominicas de Santa Rosa contaba ya con setenta y cuatro personas entre beatas y seglares. Esta misma particularidad será la que tensionará las cada vez más fuertes exigencias de hacer del claustro un convento espiritual, cuestión que afectará a las mismas monjas y sus modelos de espiritualidad y vida religiosa como nos muestra la historia de Sor Josefa.

Una posible explicación del sobre poblamiento de los conventos femeninos estaría en paralela función como instituciones de caridad y educación. En la legislación de Indias, de mediados del siglo XVI e inicios del XVII, los monasterios de religiosas y religiosos, hospicios y recogimientos de huérfanos se encuentran reunidos en un mismo capítulo. Todos ellos eran beneficiarios de las limosnas. La creación de los monasterios en América tenía por objeto atender a las “muchas mestizas huérfanas” que debían tener doctrina y recogimiento, para lo cual también se mandaba edificar casas de recogimiento para indias doncellas en las que serían enseñadas en los misterios de la santa fe católica como en las cosas “necesarias para la vida política”. Dichas casas debían ser fundadas por “matronas de buena vida y ejemplo” las que tenían por misión también enseñar la lengua española, ejercitarlas en libros de buenos ejemplos (vidas de santos) e impedirles hablar la lengua materna<sup>46</sup>.

Una de las primeras constataciones de esta investigación fue que la vida religiosa femenina en América colonial se encuentra en estrecha relación con

---

<sup>46</sup> Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, Tomo I, Título Tercero, Libro I, Título III, pp.12-15.

las beatas generando incluso un patrón de fundación del cual forma parte el convento de Santa Rosa de Santiago: de beaterio a convento. Esta característica no es por ello particular de América, también es parte de las tradiciones fundacionales en Europa. El caso del Monasterio de Santa Rosa de Lima, al que pertenece nuestra monja, permite rastrear esta oscura y compleja historia de los conventos de mujeres en cuanto a sus orígenes, sus funciones y la diversidad de objetivos que se reúnen en ellos, así como la diversidad de motivaciones de las mujeres reunidas allí. Por lo tanto, lo que expongo es una explicación posible en ausencia de una sistematización más general.

Según la bibliografía recopilada para algunos casos europeos, los beaterios y monasterios tienen remotos y difusos orígenes entre los siglos IX y XII. Ambos tipos de organizaciones se conectan con prácticas femeninas de refugio y protección en sociedades frágiles económica y socialmente, así como con la una adhesión de las mujeres a proyectos globales de largo alcance como la lucha contra la herejía, la expansión del cristianismo y la salvación de la humanidad para los cristianos<sup>47</sup>. Las mujeres beatas y monjas también decidieron emplazarse como bastiones de la cristiandad en zonas en que ella no triunfaba, asumiendo un rol misionero y simbólico aún considerado insuficientemente. En Chile, las primeras religiosas fueron un grupo de beatas que se instalaron en Osorno, aunque debieron salir de la frontera en 1598 por la guerra con los mapuche<sup>48</sup>. En 1736 otro grupo -ahora de monjas limeñas- llegó a la misma zona para fundar el convento de las Trinitarias de Concepción acogiendo a un grupo de beatas locales. Estas monjas dejaron un importante relato de su vida entre los indios cuando, en 1817, atemorizadas por lo que sucedería en medio de los movimientos de independencia -y siendo ellas

---

<sup>47</sup> Los primeros concilios de la iglesia Católica, entre los siglos IV y V, ya contienen información sobre mujeres dedicadas a la vida religiosa como las viudas de la iglesia, las vírgenes consagradas, santimoniales y diaconisas. Sin embargo, la institucionalización de la práctica en solitario o en comunidad empieza a regularse en el siglo IX cuando aparecen edificios especialmente construidos para dedicarse a la vida religiosa. Más tarde, en el siglo XII, cistercienses y benedictinos dan forma a la vida monacal incluyendo a las mujeres bajo similares normas de convivencia y reglas respecto a la oración y el servicio a Dios.

<sup>48</sup> Todos los lugares mencionados en este trabajo se pueden localizar en el mapa inserto al final de esta primera parte.

realistas- rompieron la clausura para ser rescatadas en 1822 de entre los “bárbaros”. Su estadía entre los indios no había sido del todo desagradable por cuanto ellos también querían tener “monjitas”<sup>49</sup>.

Esto permite aventurar que las beatas, en América, fueron mujeres que querían ser parte del proyecto de evangelización y que pudieron hacerlo como “colonas” porque, a diferencia de la monjas, no tenían obligación de clausura lo que les permitía movilizarse con más libertad. Pero una vez instalados los grupos de beatas, se les exigía adherirse a alguna regla, conformando un beaterio que, posteriormente, podía transformarse en convento si cumplía con ciertas exigencias especialmente el modo de sostenimiento puesto que las monjas debían dedicarse exclusivamente a Dios, como sus esposas, para lo cual era indispensable contar con las dotes que las liberaran de buscar modos de subsistir. Las beatas debían sustentarse de su propio trabajo y la búsqueda de limosnas. Las beatas no tenían el estatus de “religiosas” reservado sólo a las monjas. En su mayoría fueron mujeres criollas y mestizas de pocos recursos que, cuando entraron a los monasterios de clausura, quedaron en ellos en calidad de monjas de velo blanco, conversas o donadas como se las encuentra indistintamente en la documentación. Dentro de los conventos las monjas se diferenciaba entre las de velo negro y las de velo blanco precisamente por la presencia o ausencia de dote. Si bien las monjas renunciaban a sus posesiones antes de profesar cediendo los beneficios al monasterio, esto resultaba ser muchas veces una ficción económica puesto que el poder financiero de las monjas en toda América ha sido ampliamente estudiado como también se ha hecho en Chile a partir de los censos y capellanías de monjas<sup>50</sup>. La pobreza e incluso la obediencia de estas mujeres a la institucionalidad de la Iglesia, será ambigua y confusa dependiendo de los conventos y es poco clara en la bibliografía sobre las órdenes religiosas y la Iglesia. La cuestión de la jurisdicción de los conventos parecía resolverse caso a caso, si quedaban

---

<sup>49</sup> Sor Juana María de San José, “Viaje de las monjas Trinitarias a la Tierra de los Indios”, 1903.

<sup>50</sup> Ver: Ximena, Cortez González, “Un testamento de velo blanco y un testamento de velo negro”, pp.75-82 y “Una dote para Dios: el patrimonio espiritual y mundano de agustinas y clarisas (1650-1850)”.



sujetos a las órdenes religiosas masculinas o a los obispos, podía quedar incluso a decisión de las propias monjas.

Así, beatas y monjas, unidas por antiguas prácticas de refugio y protección femeninas, se fueron diferenciando en la medida en que el modelo de vida monjil fue erigido desde el Concilio de Trento (1545-1563), como el modo correcto de vivir la vida religiosa femenina, encauzando en ellos las inquietudes espirituales de las mujeres, consideradas comúnmente peligrosas. Así, la castidad, la pobreza y la obediencia y, por sobre todo, la clausura definirán el modo correcto de ser una mujer religiosa.

La diversidad de tradiciones que el convento de mujeres acoge, también permite entender la diferenciación entre monjas de velo blanco y monjas de velo negro en su interior, reproduciendo las jerarquías del mundo de fuera. La contradicción que podía producirse entre morir al mundo, la pobreza, y las diferenciaciones sociales se reproducía en la diversidad de formas para llamar a las monjas, para algunos autores no correspondía llamarlas “doñas” o “señoras” por la asociación de tales apelativos a la vida del siglo a la que habían renunciado. El voto de pobreza implicaba dejar los honores recibidos en el mundo, así como la vida en comunidad suponía “igualar” a las religiosas entre sí. Nuestra monja sufrió bastante con esta “desigualdad”, se cuestionaba si por ser monja de velo blanco dedicada al servicio de las monjas la hacía menos religiosa, ya que el tiempo que dedicaba a múltiples labores, la alejaban de la oración, el retiro y la calma que exigía su perfección espiritual.

En el monasterio de Santa Rosa a las monja de velo blanco se les suplía la dote por parentesco con los fundadores y conocimiento de ciertos oficios: “las legas no pagaban, a no ser que fueran rescatadas. Bajo este nombre estaban las que no quedaban obligadas a determinado oficio, aun cuando podían desempeñarlo, pero no por obligación contraída al entrar. Ellas laboraban, mientras las otras oraban. La distinción entre monjas de velo blanco y velo negro fue abolida por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Aunque la tradición

de las monjas de velo blanco continuó en el convento de dominicas de Santiago, como Manuelita Millán un “indiecita”, monja de velo blanco aceptada de “gracia” en 1914 por sus servicios y humildad, falleciendo en 1979.

#### I. Una mujer común y una monja de caminos poco trillados: Sor Josefa de los Dolores en el siglo Peña y Lillo Barbosa

Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo Barbosa nació un 25 de marzo de 1739, lo sabemos por sus propias cartas y la documentación del archivo de su convento. Tomó el hábito de monja de velo blanco, en el Monasterio de Santa Rosa de Lima de Santiago, el 18 de diciembre de 1754, a un poco más de un mes de la fundación del mismo profesando el 16 de octubre de 1756. Falleció en él la mañana del 27 de agosto de 1822 a los 84 años cuando Chile ya era una República independiente. El monasterio de Santa Rosa de Lima en Santiago fue el penúltimo convento en fundarse en Chile y acogió a mujeres españolas pobres. La familia patrocinadora de la obra, los Andía Irarrázaval, ligados al Marquesado de la Pica, a mediados del siglo XVIII ya estaban empobrecidos. La ayuda que prestaron a la fundación del convento fue parte de sus estrategias de sostenimiento de las hijas solteras que, ante la imposibilidad de pagar las dotes en los otros conventos existentes en Santiago, entraron en él pagando una menor y con el honor de ser consideradas fundadoras del mismo<sup>51</sup>.

El *Epistolario* de Sor Josefa es tanto un diario espiritual como el relato de su “interior”. El género epistolar y confesional volcados sobre lo interior hacen de su escritura un relato ensimismado. Rara vez introduce en él datos de su propia vida o de fuera del claustro, como tampoco sobre la vida cotidiana en él. La expulsión de los jesuitas y los levantamientos de los Mapuche en la frontera, son los únicos acontecimientos mencionados y más bien porque afectaron su relación con el confesor más que por ser de su interés particular.

---

<sup>51</sup> Sobre el Marquesado de la Pica, ver Paulina Zamorano, Familia, tradición y relaciones sociales. El marquesado de la Pica 1728-1824. Permanencia y consolidación de un grupo de la elite colonial, tesis.

Las menciones a su familia no fueron por propia voluntad, sino que por obediencia a los requerimientos de su confesor.

Sus padres fueron Don Alonso de Peña y Lillo y doña Ignacia Barbosa, naturales de la Ciudad de Santiago. La familia Barbosa era de origen portugués, estaban repartidos entre Santiago, Concepción (al sur) y Limache (al norte). Los Peña y Lillo estaban repartidos entre la ciudad de la Serena, al norte del corregimiento de Santiago, y hacia Melipilla, en torno a la ciudad de San Juan de Logroño. Si bien no aparece ninguna de las dos familias en los estudios genealógicos locales, que refieren obviamente más bien a las familias de mas alcurnia y dinero, se pueden rastrear algunos datos en los fondos notariales<sup>52</sup>. Puede decirse que Sor Josefa pertenecía a una familia sin riquezas, su historia es significativa precisamente por común.

Entre sus familiares se contaron varios religiosos, así como herreros y carpinteros que pertenecían a la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, emplazada en el convento de San Francisco de Santiago. En este sentido, se trata de un grupo que podríamos identificar de situación desmedrada a mediados del siglo tanto por lo señalado por nuestra monja, como por su madre, Ignacia Barbosa, que dejó un poder para testar a su hijo el 27 de septiembre de 1763 por hallarse enferma y en peligro de muerte. Pidió que la sepultasen en el convento de Santo Domingo en hábito de esa orden y que su funeral se hiciese como mandaba en el testamento anexo (que no está) en la medida que lo “permitiese la suma pobreza en que me hallo por lo que no determino se me diga misa cantada o rezada”<sup>53</sup>. Este hijo, Francisco Ignacio de la Peña y Lillo, fue lector de la orden de predicadores de los hermanos de San Agustín.

Por estos antecedentes, podemos decir que Sor Josefa pertenecía a una familia de “bien”, que seguramente se consideraba española culturalmente para diferenciarse de las llamadas castas y, también en ese afán -dado que el color de

---

<sup>52</sup> Se buscó en los archivos parroquiales, pero no se encontró ninguna partida de bautismo de Sor Josefa o sus hermanos, tampoco el registro de casamiento de sus padres.

<sup>53</sup> Poder para testar de Ignacia Barbosa y Silva, Santiago, 1763. Archivo Nacional de Chile, Fondo Escribanos de Santiago, en adelante ANEs, v.603, fojas 343-344.

piel posiblemente no era signo suficiente para identificarse con tal calidad sobre todo para el periodo que tratamos-, su padre intentó mantenerse como tal por medio de la colocación de sus hijas en casas de religión para ser educadas. Sin saber mucho más sobre los integrantes de esta familia, Sor Josefa pudo ser la menor de las hermanas y, como tal, le correspondía quedarse junto al padre, tener un oficio y ayudar a su manutención y cuidado. Alonso de Peña y Lillo quiso proteger y asegurar a sus hijas recurriendo a las estrategias que los hombres de bien, pero sin riqueza, procuraban para sus hijas sin dote para el matrimonio. Sor Josefa ni siquiera la tuvo para ser monja de velo negro aunque su comunidad la esperó alargando su noviciado, pero tuvo que conformarse con ser monja de velo blanco. Como veremos, nunca se resignó completamente con su situación, lo que la mortificaba constantemente. Posiblemente el capital destinado a dotes se entregó a la hermana que ingresó a las Agustinas –cuyo nombre no sabemos- un convento de mayor antigüedad que el de las llamadas Rosas y de mayor estatus social. A ella la menciona una vez como depositaria de sus instrumentos de mortificación: “... una hermana, y prima hermana, que tengo en las Agustinas, ... tres silisios y una disciplina y la ampolleta, no depositado, sino dado con lisensia, todo de la prelada, que la he pedido para todo con disfraz...”<sup>54</sup>. Pero no da sus nombres, tampoco los de sus hermanos de “padre y madre”. Con ninguno de ellos se comunicaba.

El padre, Alonso Peña y Lillo, también se acogía a redes de protección del mundo “español” sin títulos ni bienes suficientes de qué mantenerse, puesto que aparece como hermano de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, del Convento de San Francisco, en un listado correspondiente al año 1747<sup>55</sup>. Esto indica que se acogía a las redes de asistencia entre pares, asegurando con ello sus cuidados en enfermedad, algún préstamo y su entierro. La relación de la familia Barbosa con la orden dominica pudo haber incidido en la decisión de

---

<sup>54</sup> Epistolario, Carta 61, segunda etapa, sin fecha. En esta como en las restantes citas del Epistolario, hemos conservado la ortografía de Sor Josefa, según las normas de transcripción original efectuada por la filóloga Raissa Kordic.

<sup>55</sup> Agradezco este dato a la investigadora Mónica Muñoz que trabaja con los libros de cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad del convento de San Francisco de Santiago.

ingresar a Josefa en el beaterio bajo patrocinio de ella, puesto que además de su hermano Francisco, un tío de parte de madre, Juan Barbosa Silva, también era religioso dominico. En 1720, hizo su renuncia a favor de sus hermanas<sup>56</sup> y, con el tiempo, llegó a ser un destacado hombre de religión y letras como catedrático de artes y teología<sup>57</sup>.

La situación de familia de bien, pero de escasos recursos, se confirma con el hecho de que Sor Josefa fue recibida de gracia en el monasterio, la que se le suplió con sus años de servicio como beata en el beaterio de terceras dominicas que dio origen al monasterio y en el cual se encontraba desde los ocho años de edad con el objetivo de que aprendiese música y con ello se ganase el sustento:

“...Prosigo respondiendo a las preguntas: de los\* 7 para 8 años me entraron mis padres en recogimiento, no para que fuese religiosa, sino para que aprendiese música; pero muy poco me di a ella, porque su Majestad me tira a otro camino: aquí me empesé a dar a la penitencia y oración, y aunque la maestra no me daba lugar, pero a la media noche daba rienda a mis deseos.

A los 15 años hice voto de castidad, antes de ser religiosa; desde edad de 12 años que estoy en este monasterio: padecí hartas persecuciones para conseguirlo, pero al fin se convensieron mis padres, gracias al Señor; de edad de 15 para 16, me empesó a ilustrar y favoreser el Señor, y me ha llevado por caminos poco trillados, los que me han hecho vivir en crus, por no ser comunes y rec[a]er\* en instrumento tan vil y mal correspondido a su Benefactor; es cierto que si lo que experimento es de Dios, digo que da como quien es, porque en mí no [ha] habido ni hay más que ingraticudes, por lo que sólo merezco millares de veses duplicados infiernos; así me lamento a su Majestad, que si esta obra es suya, me convierta estos favores en imitarle en su inesplicable padecer en su humanidad santísima, pues éste sería mayor gozo y deleite para mí: el caeser en el todo de consuelo alguno, hasta morir crusificada por su amor; pues lo contrario es andar en continuas sospechas y no asentar pie en su santo servisio, porque los temores me amedrentan, los reselos me aterran, y ando en continuas sospechas y ahogos en mi pobre alma; ha que padesco estas

---

<sup>56</sup> Renuncia de bienes de Juan Barbosa Silva Moriau Pastene, ANEs, v.512, foja 137v, 26 de marzo de 1720.

<sup>57</sup> Fue regente de estudios de los conventos de Santo Domingo en Santiago y Concepción. Participó como teólogo consultor en el sínodo de 1743, y consultor sinodal en Concepción, Lima, Quito, Popayán y Trujillo. También se graduó de doctor en la Universidad de Santo Tomás en Bogotá y elegido visitador de ese arzobispado. En Santiago fue nombrado doctor examinador de la Universidad de San Felipe y catedrático de Santo Tomás, sirviendo hasta su muerte el 7 de febrero de 1771. Ver: José Toribio Medina, Diccionario biográfico colonial de Chile, p.109.

cruses en dudar sobre lo referido, si es espíritu de Dios o de el Enemigo, serca de 9 años, porque hasta lo presente no había encontrado con quien me entendiese\* ni sacase de tantas tinieblas y atolladeros; por esto digo al principio desta mi sentir.

Por fin, en lo presente, tengo 23 años y 4 meses, y cumpliré 24 años el día 25 de marzo del año de 1764, si Dios, nuestro Señor, me presta la vida. Parésememe que está bastantemente explicado lo que su reverencia me dejó mandado que le diese cuenta”<sup>58</sup>.

Según lo anterior, sólo esperaba una oportunidad para continuar su camino como esposa de Dios por ello, cuando se le ofreció que se quedara como monja, la aceptó. Según sus cartas, su padre no estuvo conforme con esta decisión y se distanciaron aunque él le siguió escribiendo sin tener respuesta por parte de Sor Josefa, hasta que ya no lo hizo más. Esta situación la mortificaba, así como el que, a raíz de ese distanciamiento tuviese que hacer de su subsistencia –es decir, del cuidado de su cuerpo- una preocupación mayor en ella en comparación con las que tenían apoyo de sus familias. Sor Josefa se debatía entre su deseo de vida espiritual y la propia manutención que requería de tiempo para las obras de manos con las cuales podía obtener algo de dinero<sup>59</sup>:

“... Tiempos ha que punsa en mi consciencia lo que diré: es, a saber, que habiendo sido mi entrada a esta santa casa a disgusto de mis padres, tanto que estuve en términos de huirme, porque supe que querían disponer otra cosa de mí; se enojaron de modo que totalmente no me socorrían con lo menor, entonses, por su displisencia que tenían por mi desobediencia y tenacidad, y ahora, por la suma pobresa a que los tiene sujetos nuestro Señor; viendo esto, me di y persevero, hasta lo presente, en adquirir lo sumamente presiso, por mi corto trabajo: esto, conosco que me aparta del trato más frecuente con Dios, me pulsa mi consciencia el que yo deje padres, mundo y patria por buscar a Dios en la religión, y que, después de consedido este benefisio, me empeñe en el cuidado de este inmundo sieno de mi cuerpo; esto me da deseos de dejarme toda yo en manos de la Providencia; de aquí se me ofrese que esto será tentar a Dios, queriendo que haga milagros sin nesesidad, y que aquí puede enserrarse pecados de osiosidad y peresa; por otra parte, me siento interiormente reprendida, y parese que a cada paso o

---

<sup>58</sup> Epistolario, carta 6, primera etapa, sin fecha.

<sup>59</sup> Mantenerse a sí misma no era tan extraño como puede parecer, se permitía a las monjas de velo blanco y a las legas para sostenerse, incluyendo las limosnas. Daré mejor cuenta de esto en la tercera parte cuando trate de la importancia de la calidad de monja de velo blanco en la experiencia de Sor Josefa.

movimiento oigo en lo interno de mi alma las mismas palabras que nuestro Señor le dijo a Marta, y que se añade a ellas: que me entregue del todo a su Majestad y me deje en sus manos; conque yo lo dejo esto a disposición de su reverensia y conforme fuese su voluntad; señáleme el tiempo y horas que tendré de labor de manos, fuera de la que señala la comunidad, que es una hora por la maña[na], para coser lo que pertenesce a la Iglesia; y si quiere su reverensia que esto sólo haga, y lo que me fuere mandado entre día de mis superiores”<sup>60</sup>.

Posiblemente, la precariedad de la familia se agudizó aún más, como la de todo Chile en el siglo XVIII, por el fuerte terremoto de 1730 que derribó gran parte de las construcciones de la ciudad y trajo consigo la ruina de muchas familias puesto que también cayeron las bodegas de las estancias, las instalaciones de los trapiches mineros de Petorca, Illapel y Tiltil que sostenían las fortunas de los notables de la ciudad y las redes económicas y fuentes de trabajo a que ellos daban lugar; las capillas, parroquias y conventos de Santiago y el mundo. La pobreza se agudizó con los fuertes temporales de ese año<sup>61</sup>. La recuperación fue lenta y mantuvo una sensación de inseguridad que posiblemente también explique el auge de los conventos en dicha centuria - como salidas posibles al desvalimiento de la población- no obstante las normativas reales que tendían a restringir las fundaciones. Una de las características del territorio ocupado por la entonces Capitanía General de Chile es lo que Rolando Mellafe ha calificado como el acontecer infausto, es decir, una vida a merced de terremotos continuos, periodos prolongados de sequía, epidemias asociadas a las mismas<sup>62</sup> y, en Santiago en particular, la crecida del Río Mapocho por las lluvias. Este acontecimiento era tan temido que incluso es el tema de un poema de las pocas escritoras del periodo, Sor Tadea de los

---

<sup>60</sup> Epistolario, carta 6, primera etapa, sin fecha.

<sup>61</sup> Armando de Ramón, Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana, pp.84 y ss.

<sup>62</sup> Es un artículo muy sugerente que dio paso a investigaciones más sistemáticas sobre las catástrofes en la mentalidad de los chilenos, sobre todo de los terremotos. Entre 1520 y 1906 (el gran terremoto de Valparaíso), y aceptando las debilidades del cómputo, en esos 386 años hubo 282 desastres. Así, el 73% de nuestra historia han sido nefastos: 100 terremotos, 46 años en que todo se inundó, 50 años de sequía absoluta, 82 años de diversas epidemias generalizadas y 4 años en que insectos y roedores se comieron hasta los árboles. Nuestros antepasados sufrieron un terremoto cada 3,8 años, un temporal con inundaciones cada 7 y una epidemia cada cuatro. Es importante anotar que cuando este tema era desarrollado por el historiador se produjo el terremoto de marzo de 1985. Ver Rolando Mellafe Rojas, “El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades”, pp.282-283.

Reyes, que veía permanentemente amenazado a su convento -Carmelitas de San Rafael- por estar situado en la orilla norte del río<sup>63</sup>.

La vida estaba siempre en constante peligro, fuese por estos eventos como también por la fragilidad ante los “accidentes” y enfermedades, como se denominaba a los inconvenientes del cuerpo. Quizás la cotidianidad de la muerte, permita explicar la necesidad de las certezas en la otra vida, como también las actitudes frente a ella de un modo que puede parecer insensible por natural. Entre 1763 y 1767 el padre de Sor Josefa vivía, su madre, al parecer, falleció en 1763 tanto por el poder para testar ya mencionado, como por el contenido de esta carta:

“Padre mío, suplico a su reverencia que me diga claro lo que yo estoy conociendo desde el día de el santo ángel san Miguel, que me parece en este día llamó Dios a mi madre para sí; aquí me están guardando mucho sigilo y por lo mismo no\* lo quiero preguntar, por no provocar que se quebrante el santo silencio en la distribución de los ejercicios; y así, hable su reverencia con seriedad, que, condicionalmente, la estoy encomendando a Dios desde el jueves a la noche, que fue cuando conocí claro que ya era muerta, por lo que oí y sentí y la luz interior que al mismo tiempo tuve. Yo no quise hablar sobre ello cuando su reverencia me trató sobre ese punto, porque, por dos cosas no lo hallé conveniente, y por no detenerlo en eso, y como procuro no dar entrada a estas cosas, he tratado de desecharlo; mas por esto quiero saber la verdad y no me lo niegue, pues no hay para qué, porque, aunque es dolor grande perder su madre, pero a vista de lo que sintió mi Señora, la Virgen, perdiendo o viendo morir entre tantas penas a su santísimo Hijo, Dios hombre, quién no se fortalecerá con tal recuerdo, y aun se alegrará de tener\* este corto dolor que ofrecerle, como así lo hice desde que lo conocí que era ya muerta, aunque no sé si podrá ser alguna falsedad del Enemigo; por esto, no me aseguro en creerlo hasta saberlo de su reverencia, y, si es verdad, le suplico me la ayude sacar del purgatorio, pidiendo mucho a nuestro Señor por su alma en todo lo bueno que hisiere su reverencia, que ojalá pudiera yo tomar sobre mí todas sus penas, sin que esto me imposibilitara al

---

<sup>63</sup> El temor a las crecidas del río es una constante en el habitar de los santiaguinos. En el siglo XVIII se realizaron dos de las obras de ingeniería colonial más importantes en la ciudad, ambas destinadas a superar los peligros del Mapocho: aislamiento e inundación. Para hacer frente al aislamiento, se inició en 1762 la construcción del llamado Puente de Cal y Canto, por el material con que fue construido y, para protegerse de las inundaciones, en 1792, la de los Tajamares del Mapocho. La historia de las monjas Carmelitas descalzas del llamado “Carmen Bajo”, para distinguirlas de las del centro de la ciudad, estará muy ligada al río. En 1807, Micaela de los Dolores, priora del convento, escribió al gobernador en nombre de sus quince vecinos para que la construcción de los tajamares del Río Mapocho, ya en su fase final, no afectase sus propiedades. Expediente judicial “El Monasterio de Carmelitas de San Rafael y vecinos del barrio de la Chimba, sobre construcción del Tajamar”, en Archivo Nacional de Chile, Fondo Capitanía General, en adelante ANCG, vol. 393, foj. 49-55, 1807.



servicio de la comunidad, pero en el modo que esto pueda ser sin que me prive desta obligasión, déme su reverencia lisenia para pedírselo a nuestro Señor, ya que por mi inhabilidad\* no puedo socorrerla con los sufragios que mi voluntad le desea...”<sup>64</sup>.

La muerte de la madre la perturbó, pero no deja de llamar la atención la contención de su pesar aun con su confesor y el desplazamiento de su sentimiento de culpa -por la falta de información sobre la salud de su madre-, al deber cumplido como monja. Sólo se permitió expresar su sentir y preocupación en su papel de religiosa, es decir, preocupación por el alma de su madre. Este es un rasgo más de su ensimismada escritura.

Manuel José Álvarez López, el destinatario de estas cartas, era oriundo de Villafranca, Castilla. Nació el 2 de diciembre de 1701 y entró a la Compañía de Jesús el 19 de marzo de 1723 llegando ese mismo año a Chile. Fue parte de las misiones de Santiago, Copiapó y Huasco (ver mapa). En el sínodo de 1744 se le pidió a los jesuitas que separaran a los seminaristas de los estudiantes seculares, misión que se le encargó a Manuel Álvarez. Se destacó como profesor de Teología en el seminario de Concepción, del cual fue rector así como del Colegio de la misma ciudad, cargos que lo alejaron de Santiago entre 1765 y 1766, desplazamientos que marcan un hito en la relación epistolar con Sor Josefa como también su expulsión que lo llevó a Massa Carrara, donde murió el 19 de abril de 1773. Fue reconocido como autor místico y tuvo una estrecha relación con el padre jesuita Ignacio García, patrocinador del monasterio de Sor Josefa del cual compuso una biografía.

Los jesuitas llegaron al Reino de Chile en 1593, aquí aunque fuese provincia del Virreinato del Perú, no fueron tan fuertes las disputas y tensiones entre las órdenes. De hecho, los dominicos los escoltaron desde La Ligua a Santiago y los invitaron a alojarse en su convento. Cuando fueron expulsados, fueron los encargados de custodiar buena parte de su biblioteca y las monjas del convento de Sor Josefa guardan sus relicarios hasta hoy.

---

<sup>64</sup> Epistolario, carta 8, primera etapa, sin fecha.



Las monjas dominicas tuvieron estrecha relación con los jesuitas como directores espirituales y patrocinadores de sus iniciativas. Una muestra más de dicha relación fue el papel de las monjas Rosas como “custodios” de las reliquias de los religiosos cuando fueron expulsados en 1767. Los hermosos objetos se conservan en el monasterio y son una muestra del arte del relicario de escasos ejemplares de este nivel en nuestro país. Fuente: Monasterio Santa Rosa, Monjas Dominicanas, Santiago-Chile.

Desde su llegada, los jesuitas se hicieron de un predominio incontrarrestable en el ámbito espiritual. A dos semanas de su arribo a la capital -un 12 de abril- ya habían conseguido dinero para comprar dos solares que acondicionaron con una pequeña capilla. Venían con la idea de misionar entre los indios más que abrir colegios, pero se percataron de la necesidad de reforzar la educación entre los españoles por lo que abrieron El Colegio Máximo de San Miguel Santiago en 1594, al que se le sumó en 1611 el Colegio convictorio de San Francisco Javier para los hijos de “gente honrada y principal”. El padre Miguel de Olivares, chileno nacido en La Imperial y primer profesor de gramática latina en el Colegio de San Miguel, resume el objetivo y método de la educación jesuita: “Con el cebo de la enseñanza de las letras se les introducía el santo temor de Dios y el amor a la virtud; se les afeaban los vicios, se les

enseña policia, urbanidad y cortesía”<sup>65</sup>. En 1662 se abrió el Colegio de Castro, en la isla de Chiloé, y de San Pablo en Santiago en 1678<sup>66</sup>.

A su llegada, siendo su preocupación principal el misionar, organizaron cuatro congregaciones para colegiales indios, negros y españoles. Como eran pocos, sólo seis, instituyeron fiscales de preferencia hijos de caciques principales, aunque también pudieron serlo mestizos y españoles pobres. Los jesuitas comenzaron a dar la comunión a los indígenas cuestión que provocó grandes debates, fueron apoyados sólo por los agustinos, resolviéndose la disputa con un examen público de los indios para demostrar sus conocimientos y su verdadera conversión. Esto era diferente a apoyar el bautismo entre los indios, labor que iniciaron en territorio indígena al sur del río Bio-Bío en 1596 por petición del gobernador Oñez de Loyola, sobrino de San Ignacio. Su novedad fue predicar en mapudungun y tuvieron gran éxito, aunque los mismos que recibieron el bautismo, dos años después se sublevaron violentamente. La discusión sobre los modos de enfrentar la guerra tuvo un gran aporte y gran fracaso en la figura del padre Luís de Valdivia mentor de lo que se conoce como la “guerra defensiva”. Su idea fue apoyada por el rey Felipe III tras varios años de debate y consistía en detener el avance español en el río Bio-Bío, respetarlo como frontera, hacer parlamentos y misionar. Pero eran demasiados los intereses en contra y se suscitaron variados incidentes que resquebrajaron la confianza de los indios para que en 1614, el 14 de diciembre, sucediera lo que se conoce como el “martirio de Elicura” episodio excepcional en que murieron tres misioneros jesuitas, fue el fin de la guerra defensiva. Sin embargo, los jesuitas continuaron jugando un rol importantísimo en la frontera como mediadores entre los indígenas y los soldados del rey, e hicieron suya la causa

---

<sup>65</sup> Citado por Pilar Bascuñán, A 400 años de la llegada de los jesuitas a Chile, 1593-1993, p.13

<sup>66</sup> Hubo otros dos colegios, que funcionaron con algunas interrupciones. El de Buena Esperanza, fundado en 1652 terminó en 1655 por sublevación de los indios, tuvo una corta reapertura en 1666. El de La Serena, iniciado en 1657 cerró en 1662 reabriendo en 1672; en 1680 el pirata Sharp lo incendió pero no interrumpió sus funciones. Es largo referir la importancia de los jesuitas en Chile, no sólo en su labor misional sino también económica y cultural como en todos los lugares en que se instalaron en América. Para más información sobre ellos en Chile, ve el texto de Pilar Bascuñán ya citado y la obra fundamental de Walter Hanisch Espíndola, Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955).

de la defensa de los indios transformándose las misiones en lugares de refugio y salvaguarda contra las injusticias de los españoles. En Concepción, un año antes el padre Valdivia había fundado una casa de residencia que fue aprobada como colegio en 1616.

En 1619 se fundó en Bucalemu una casa de misioneros, desde allí se realizaron las llamadas “misiones circulantes” que recorrían anualmente desde Choapa a Chiloé predicando a los indígenas. Allí también se fundó el noviciado que funcionó entre 1627 y 1647 y continuó como residencia para la tercera Probación (año de oración y estudio espiritual para sacerdotes) hasta 1712. Ese año se trasladó al Colegio de San Pablo en Santiago, quedando Bucalemu como juniado. Hasta 1625 los jesuitas de Chile dependían de la Provincia del Paraguay, ese año pasó a ser un Viceprovincia dependiente del Perú. En 1700 se fundó el Colegio para Caciques en Chillán. La primera Casa de Ejercicios se fundó en Concepción en 1676 y la de Santiago –la Ollería- en 1701 aunque comenzó a funcionar con regularidad en 1718, realizaba tres tandas de ejercicios al año para al menos 40 personas cada vez, sólo hombres por estar dentro de una casa de la Compañía. Llegaron a tener quince de ellas en todo el territorio hasta su expulsión en 1767. En 1752 se fundó otra Casa de Ejercicios en Santiago, Nuestra Señora de Loreto, enfrente de la de la Ollería, cuyo director fue el padre Ignacio García el mismo que promovió la transformación del beaterio de Sor Josefa en monasterio. Contaba con espacios para cincuenta hombres y noventa y seis mujeres, y dato que podría parecer curioso si no hubiésemos referido a la relación entre jardín y mujeres, el espacio para ellas contaba con uno mientras que el de los hombres no<sup>67</sup>.

Tuvieron gran aceptación como confesores y guías entre la población laica y se hicieron de gran parte de la dirección espiritual de los conventos de monjas. Las monjas de los dos conventos de clarisas, las del Carmen, las de San Agustín, las beatas de Santa Rosa -posteriormente monjas dominicas de Santa

---

<sup>67</sup> Walter Hanisch Espíndola, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, p. 71.

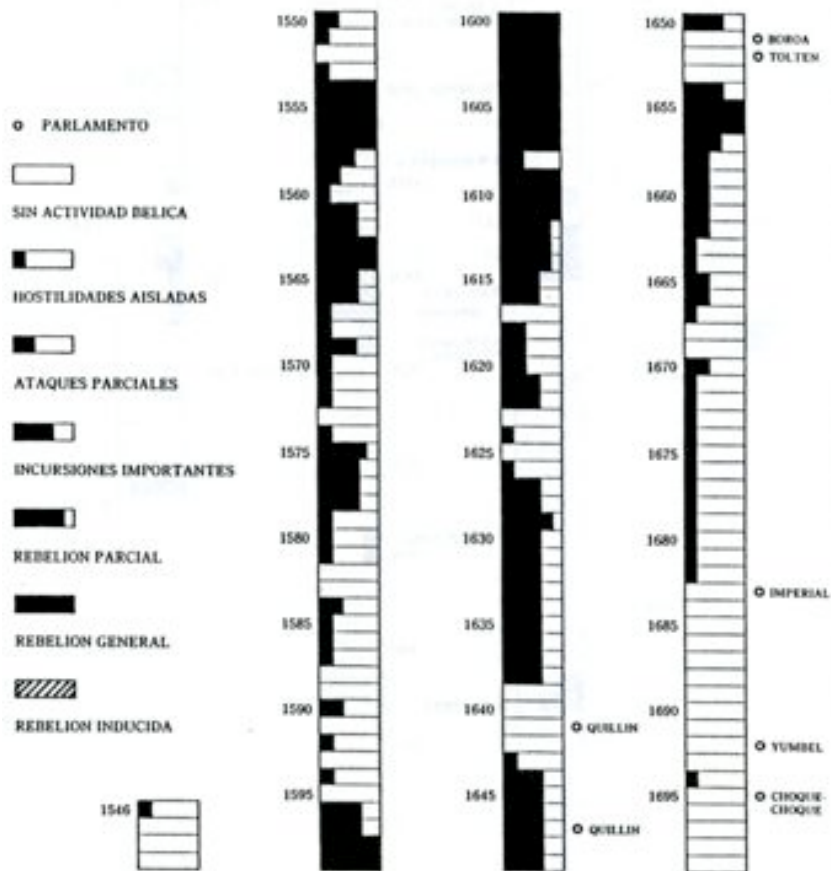
Rosa-, tuvieron como confesores a miembros de la orden<sup>68</sup>. En un informe de 1757 a 1762, el padre Nepomuceno Walter señala que junto a los *Ejercicios* públicos, ocho por año, se daban seis a las “Comunidades de Religiosas. Cuyo número es tan copioso, que en algunos monasterios pasan de seiscientas almas, entre monjas, criadas y muchachas de enseñanza, de que se origina que muchas quedan en los mismos monasterios y las que salen a casa de los padres vayan bien instruidas y teniendo presente el santo temor de Dios, sirvan a los demás de ejemplo en la virtud”<sup>69</sup>.

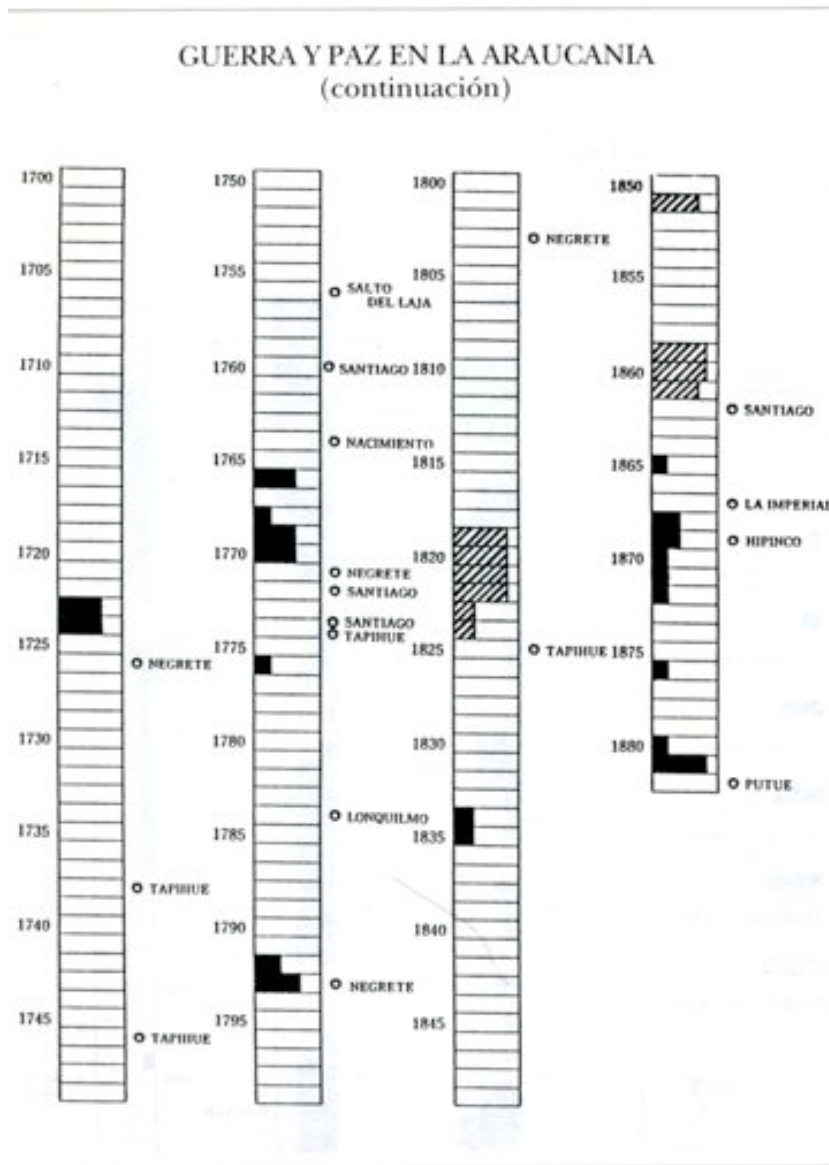
---

<sup>68</sup> René Millar, *Misticismo e inquisición en el Virreinato Peruano*, p.121.

<sup>69</sup> Citado por Walter Hanisch Espíndola, *op.cit.*, p. 72.

# GUERRA Y PAZ EN LA ARAUCANIA<sup>1</sup>





Fuente: Sergio Villalobos, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, pp.37-38. Autor del cuadro: Rafael Sagrado Baeza.

## II. La vida conventual femenina en el reino de Chile: refugios para mujeres, proyecto evangelizador y anhelos individuales

Durante el siglo XVIII la población de Santiago aumentó tanto por crecimiento vegetativo como por las migraciones. En la ciudad las catástrofes

podían palearse por las instituciones de beneficencia entre las cuales se encontraban los conventos como receptores y distribuidores de limosnas, y también como instituciones de crédito por medio de censos a la propiedad que, seguramente por los terremotos y siniestros, fueron constantemente hipotecadas. A fines del siglo XVIII el corregimiento de Santiago tenía cerca de doce mil habitantes, aumentando a 40.607 en 1778 cuando se realizó el primer censo de población del Obispado de Santiago. De este número, el 52,59% fue identificado con el nombre de españoles, un 15,43% con el de mestizos, un 13,43% con el de indios y un 18,64% con el de negros y mulatos<sup>70</sup>. De los cuarenta mil habitantes, cerca de 30.000 correspondían al radio urbano de Santiago<sup>71</sup>.

La expansión de los márgenes de la ciudad también fue considerable situándose allí gran parte de la población dedicada al servicio en las casas de la ciudad, el comercio y la diversión. Las edificaciones religiosas ocupan gran parte del espacio urbano, como puede observarse en los mapas siguientes, aunque no existe información hasta ahora que permita calcular cuánta población se albergaba en ellos fuese como religiosos, gente de servicio o niños de crianza. No obstante, dada la importancia de ellos, es probable que articularan gran parte de las actividades de la ciudad incluyendo los alquileres de casas y habitaciones aledañas a ellos o administradas por ellos por vía de donación y obras pías.

En Chile, la reconstrucción de la historia de la vida conventual en el periodo es difícil porque la documentación eclesiástica pertenece a las instituciones religiosas y es prerrogativa de ellas conceder permisos para

---

<sup>70</sup> Un porcentaje considerable de los que se identificaban como “españoles” eran mestizos, pero en la sociedad chilena, y en particular en la de Santiago, la distinción social partía por el intento de diferenciarse de las llamadas castas asociando lo “español” a más blancura, aunque en la práctica era difícil de distinguir. Por esta razón, el término mestizo aparece muy poco en los registros parroquiales y notariales, como señala el estudio de Jean-Paul Zúñiga para el siglo XVII, y como he estudiado yo para el siglo XVIII desde la documentación judicial desde las confesiones y declaraciones que forman parte de algunas causas criminales. Volveré sobre este tema, y su relación con las imágenes del cuerpo, en la segunda parte de la tesis. Ver: Jean-Paul Zúñiga, *Espagnols d’outre mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17 siècle*, y Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*.

<sup>71</sup> Armando de Ramón, *op.cit.*, pp.90 y 91.



acceder a la documentación<sup>72</sup>. Por lo tanto, el acceso que hemos tenido a las cartas de Sor Josefa, así como a otros materiales del archivo del monasterio de Santa Rosa de Santiago, es riquísimo y sirve tanto a la caracterización de la vida conventual colonial, como a la ratificación de ciertas premisas teóricas contenidas en la bibliografía provenientes de la comparación con otras realidades e incluso entre las distintas órdenes religiosas puesto que también se ha recopilado material disperso relativo a otros conventos de mujeres en Santiago. Esta documentación, junto a la bibliografía secundaria relativa a conventos y vida conventual, permite contextualizar la experiencia de Sor Josefa de los Dolores dentro de una historia de los monasterios femeninos, y específicamente, del de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago<sup>73</sup>.

La historiografía sobre vida conventual femenina en nuestro país es una tarea pendiente. Esto no quiere decir que no se haya escrito sobre los monasterios femeninos o las órdenes religiosas, por ejemplo biografías o relatos de vidas ejemplares de religiosas y religiosas, de estilo hagiográfico, las crónicas de fundación y la historia recuento o de “recuerdos históricos” escritos en su mayoría por hombres de religión, los que situaré desde otro tipo de análisis cuando corresponda. Los únicos trabajos recientes concernientes a vida monacal femenina en la época colonial son *Monjas y conventos: la experiencia del claustro*<sup>74</sup> -un folleto que no aporta mayor información que la proporcionada por los trabajos dedicados a conventos de principios del siglo XX y la información general en las obras de ‘historia de Chile’- y una tesis de licenciatura en historia del arte<sup>75</sup>. El año 2000 apareció una interesante edición de diarios de religiosas francesas pertenecientes a las nuevas congregaciones de vida activa, como El Sagrado Corazón y el Buen Pastor, dedicadas a

---

<sup>72</sup> Esto puede corroborarse con una reciente publicación, de circulación restringida, realizada por un grupo de investigadoras de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en el que las frases “acceso no permitido” y “acceso restringido”, abundan para designar las posibilidades de consulta en los archivos religiosos y eclesiásticos en general. El texto contiene información del Archivo del Arzobispado de Santiago, de los archivos de las parroquias de la Arquidiócesis de Santiago, de congregaciones y órdenes religiosas. Ver: Catalina Montero (y otros), Archivos Religiosos de Chile. Censos-guía.

<sup>73</sup> Ver listado de archivos y fuentes utilizadas.

<sup>74</sup> Margarita Aguirre, *Monjas y conventos: la experiencia del claustro*.

<sup>75</sup> Marcela Krause Bisquertt, *Monasterios femeninos en el Reino de Chile*, tesis.

administrar hospitales, hospicios y escuelas, las que escribieron sus impresiones entre 1837 y 1874. Si bien no atañen directamente al periodo colonial entregan valiosa información comparativa respecto a la importancia de las monjas “contemplativas” de antiguo estilo y ellas, así como un interesante estudio preliminar en el que se propone insertar la llegada de las nuevas monjas, y la disminución de las coloniales, por factores sociales y políticos (tanto estatales como religiosos) en pugna con las nuevas corrientes de laicización de la sociedad<sup>76</sup>. Recientemente, en la *Historia de la Vida Privada en Chile*, apareció el trabajo de René Millar y Carmen Duhart<sup>77</sup>, pero no incorpora ninguna información diferente a la de los textos anteriores como tampoco una perspectiva particular sobre la vida religiosa femenina puesto que trata tanto de hombres como de mujeres.

El convento de “monjas Rosas”, como se conoció popularmente al monasterio de dominicas en el siglo XVIII, es mencionado brevemente en algunos textos generales de inicios del siglo XX como *Los monasterios coloniales de Chile*<sup>78</sup>, la “Reseña histórica de la fundación de monasterios de monjas en Santiago durante la época colonial”<sup>79</sup> y en el libro Sor Imelda Cano Roldán, *La mujer en el Reyno de Chile*, que dedica un extenso capítulo a la mujer y la vida religiosa<sup>80</sup>. La bibliografía consultada sobre la Orden de Predicadores en América y Chile no considera a las instituciones femeninas de la misma, ni de Tercera (beaterios, religiosas laicas) ni de Segunda orden (religiosas de clausura). El ejemplo más reciente de esta situación, y que la

---

<sup>76</sup> Sol Serrano (editora), *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Estudio Preliminar, pp. 13-114.

<sup>77</sup> René Millar y Carmen Duhart, “La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones”, en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (dirección), *Historia de la vida privada en Chile. Vol I: El Chile tradicional, de la conquista a 1840*, pp.125-160. Hay mencionar dos monografías de los años '70 del siglo XX, una proporciona información sobre el número de religiosos en Chile entre 1536 y 1850 y la otra es un estudio general sobre el monacato en hispanoamérica. Ver respectivamente: Walter Hanisch Espíndola (S.J), *Las vocaciones en Chile, 1536-1850*, y Gabriel Guarda G. (O.S.B), *La implantación del monacato en hispanoamérica siglos XV-XIX*.

<sup>78</sup> Gaspar Cardemil, *Los monasterios coloniales de Chile*.

<sup>79</sup> Antonio Iñiguez, “Reseña histórica de la fundación de monasterios de monjas en Santiago durante la época colonial”, pp. 674-682 y 739-752.

<sup>80</sup> Sor Imelda Cano Roldán, *La mujer en el Reyno de Chile*, pp. 519-649.

mantiene, es el libro de Miguel Angel Medina, O.P, *Los Dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*<sup>81</sup>.

El ex Provincial de la Orden Dominica en Chile, F. Ramón Ramírez, O.P, señala en un trabajo inédito sobre el convento que nos ocupa: “En la historiografía dominicana de esta Provincia hacía falta una relación completa de las vicisitudes e importancia del Monasterio de monjas de la Segunda Orden de S. Domingo, llamadas ‘Monjas Rosas’”<sup>82</sup>. Este ha sido el único intento contemporáneo por rescatar la historia del convento claro que es un material mecanografiado, de circulación restringida y que, a pesar de contener valiosa información del Archivo del propio Monasterio y de otros fondos documentales, tiene una gran deuda con la obra de Sor María de Jesús religiosa del mismo convento (en el “siglo” Julia Rosa Meza Barahona) publicada en 1923 con el título de *Recuerdos históricos del Monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*<sup>83</sup>. Hay que destacar que es la única crónica de convento, para el caso de Chile, escrita por una mujer. Trabajo que se inscribe dentro de la tradición de la crónica de sucesos memorables, resumido en el prólogo a la obra: “recordarán acciones extraordinarias y evitarán que el olvido y la ingratitud borren para siempre, méritos y heroísmos que dieron vida, fama y gloria a una familia religiosa” y las familias laicas ya que entre las habitantes de los conventos “hubo parientes cercanos de esos respetables hogares”<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Miguel Ángel Medina, O.P., *Los Dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Ver también: Andrés Millé, O.P., *Itinerario de la Orden Dominicana en la conquista del Perú, Chile y Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires 1216-1807*.

<sup>82</sup> Ramón Ramírez, O.P., "El monasterio de Santa Rosa de Lima Monjas Dominicanas de Santiago".

<sup>83</sup> Julia Rosa Meza Barahona, (Sor María de Jesús), *Recuerdos históricos del Monasterios de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*. En esta línea de trabajos, también se cuenta con los de Reinaldo Muñoz Olave, *Las monjas trinitarias de Concepción, 1570-1822. Relato Histórico*; la del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria Padre Juan de Guernica (O.M), *Historia y evolución del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en sus cuatro periodos*; y de las Carmelitas descalzas de San José, *El arca de tres llaves. Crónica del monasterio de Carmelitas descalzas de San José. 1690-1990*.

<sup>84</sup> Ver Título VII, Libro I, de la Recopilacion de Leyes de los Reinos de las Indias, Tomo I, pp.12-15.

Las investigaciones desarrolladas desde la historia económica y social y la historia de las prácticas culturales y los imaginarios para México y el Perú, sitúan a los espacios conventuales y las prácticas religiosas en el centro de los procesos de mestizaje cultural, los estudios sobre marginalidad, en la historia de las mujeres, de la escritura y la lectura, del arte, de la ciudad y, por supuesto, de la religiosidad, en la sociedad colonial<sup>85</sup>. Trabajos que ya han tenido repercusiones en nuestro espacio local<sup>86</sup> y que permitirán comprender el lugar y la importancia del monasterio de la *Patrona de las Indias, nuestra madre, Santa Rosa de Santa María, de nuestra señora de Pastoriza*, nombre original del convento como consta en el *Libro de recibimientos y entradas de las religiosas* iniciado el día de la fundación, el día 9 de noviembre del año 1754<sup>87</sup>.

#### *EL monasterio de Santa Rosa de Santa María de Santiago: de beaterio a monasterio*

La irregularidad de los orígenes de los conventos femeninos -desde el punto de vista canónico- es otra particularidad de gran parte de los monasterios femeninos en América, ya que muchos nacieron como “simples beaterios, a los cuales andando el tiempo y suficientemente probadas la seriedad del género de vida observado dentro y las garantías de perdurabilidad, el prelado otorgará la

---

<sup>85</sup> Asunción Lavrin, “Religiosas”, pp.175-213, “La mujer en la sociedad colonial americana”, pp. 109-156. De la misma autora: “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, pp.27-51 y “De su puño y letra: epístolas conventuales”, pp. 43-62; Serge Gruzinski, La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII; Rosalva Loreto López, Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII.

<sup>86</sup> Cabe destacar, en estas líneas de investigación, los trabajos pioneros de Adriana Valdés: “Espacio literario de la mujer en la colonia”, pp.83-105 y “Escritura de mujeres: una pregunta desde Chile”, pp.187-214. Nuestro equipo ha dado cuenta de variados aspectos reunidos en los siguientes artículos: Lucía Invernizzi, “El discurso confesional en el Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)”, pp.179-190 y “Práctica ascética y “arte diabólico”: concepciones de escritura en el “Epistolario” de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”, pp.13-34; de Alejandra Araya Espinoza, “El discurso sofocado: El Epistolario confesional de una monja del siglo XVIII”, pp.161-192, “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, pp.5-32 y “Las beatas en Chile Colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía”, pp.13-42; Alejandra Araya Espinoza, Ximena Azúa Ríos, Lucía Invernizzi, “El epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”, pp.264-299.

<sup>87</sup> El trabajo conjunto entre las monjas actuales del convento y nuestro equipo ha dado como resultado el libro conmemorativo Monasterio de Santa rosa, monjas dominicas de Santiago de Chile, a 250 años de su fundación. Desde la contemplación al servicio de la iglesia.

regular erección, reconociendo una situación de hecho”, conventos a los que Gabriel Guarda llama “en evolución”<sup>88</sup>.

En Chile, los conventos que pertenecen al modelo en “evolución” fueron los de las Clarisas de la Cañada, las Monjas Trinitarias de Concepción y las Dominicas de Santa Rosa en Santiago. Los fundados desde el inicio con permisos canónicos en regla, y cuyas primeras habitantes fueron monjas profesas que salieron de sus monasterios de origen a fundar los nuevos, fueron los de las Clarisas de la Victoria, las Capuchinas y Carmelitas.

Las Clarisas de la Cañada, o de antigua fundación, tuvieron origen en la llegada de tres mujeres provenientes de Lima que, entre 1568 y 1570 sin permiso de autoridad alguna, se instalaron en Osorno fundando lo que se conoce como el primer convento femenino del Reino de Chile, pero en un principio sólo fue “una reunión de señoras”: Isabel de Landa, Isabel de Palencia e Isabel de Jesús, viudas las dos primeras y “doncella” la última que en razón de sus nombres y de fundar el beaterio bajo la advocación de Santa Isabel de Hungría fueron conocidas como “las beatas isabelas”.. Era un convento de la “tercera orden”, es decir, beatas de clausura limitada. Fue fundado en 1571 por el provincial de la orden de San Francisco fray Juan de Vega. En 1584 tenía siete monjas profesas y dos novicias. Al no tener licencia del Papa ni del rey, fue el obispo de Imperial el que dio su aprobación generándose así la tradición de fundación de monasterios fuera de las reglas canónicas en Chile. Debieron salir del lugar en 1598 por la sublevación de los Mapuche. Pasaron a la ciudad de Castro, en la isla de Chiloé, desde donde fueron embarcadas a Valparaíso. Llegaron a Santiago en 1604, allí cambiaron de terceras a monjas de la segunda orden de San Francisco, siguiendo la regla de Santa Clara, por lo cual se les dio el velo negro, dado que como beatas usaban el blanco. Las trece mujeres que venían desde Osorno profesaron bajo la regla de la segunda Orden de San Francisco. Antes de pasar a Santiago en espera de limosnas para su manutención, vivieron en San Francisco del Monte.

---

<sup>88</sup>Gabriel Guarda G., O.S.B, op.cit., p.44.

En 1607 el Rey les concedió una renta de 400 pesos pagaderos de encomiendas<sup>89</sup>. Como monjas estuvieron bajo la jurisdicción de los franciscanos; pero en 1654 pudieron cumplir su deseo de pasar al gobierno del Obispo (expresado desde 1641) pasando por similares conflictos a los de las monjas Rosas más tarde.

Las Trinitarias de Concepción, por su parte, tienen su más remoto origen en un Santuario llamado de la Virgen de la Loma que se levantó con motivo del terremoto de 1570. Junto a él comenzaron a reunirse “mujeres piadosas”. No se tiene mayor información sobre cómo finalmente se construyeron algunos edificios ya visibles desde fines del siglo XVII. Periodo que se hunde en la leyenda principalmente porque los archivos del monasterio se perdieron en una de las huidas por ataques de los Mapuche. Pero su cronista, Reinaldo Muñoz Olave dice que, ya a comienzos del siglo XVIII, se habían juntado mujeres en esas casas para hacer vida común y más retirada del mundo de forma voluntaria, tanto casadas como solteras, y aclara: “Aunque esas piadosas mujeres no constituían un instituto religioso, establecido conforme a las leyes eclesiásticas, sino lo que vulgarmente se llamaba un beaterio”<sup>90</sup>. Estas beatas captaron la “simpatía” de los vecinos quienes las ayudaron en su manutención, establecieron censos y fundaciones a favor del beaterio aun sin tener reconocimiento legal. Una comunicación de la Real Audiencia de 1712 dice que este beaterio se fundó formalmente con el ingreso de una joven proveniente de Santiago o de Lima: “una beata de la gloriosa Santa Rosa de Santa María”, que le habría dado una mejor reglamentación a la vida de la comunidad. Muñoz Olave postula que esta beata fue doña Ana de Monardes<sup>91</sup>. Gabriel Guarda, por otra parte, da por hecho que el origen del monasterio fue la llegada de la beata de la “gloriosa Santa Rosa” afirmando que era del beaterio de Santiago<sup>92</sup>. Las reglas definitivas se las dio el Obispo de Concepción Diego

---

<sup>89</sup> Gaspar Cardemil, *Los monasterios coloniales de Chile*, p.324-326.

<sup>90</sup> Reinaldo Muñoz Olave, *op.cit.*, p.31.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>92</sup> Gabriel Guarda G., *O.S.B, op.cit.*, p.52.

Montero en 1714, pero ninguno de los autores mencionados aclara a qué orden pertenecían. En 1720 eran veinte las beatas y pagaban dote de quinientos pesos por lo que comenzaron a hacerse las primeras peticiones para su transformación en convento. Se pensó en traer monjas de la Casa de María en Barcelona, pero luego se favoreció a las Trinitarias de Lima que llegaron a Concepción en 1736 luego de vencer la oposición del Virrey del Perú (José de Armendáriz, Marqués de Castelfuerte) quien no quería más conventos en el virreinato. En el convento fueron admitidas catorce beatas y dos legas de la antigua institución y la dote subió a mil quinientos pesos<sup>93</sup>.

En Chile, los beaterios se originaron comúnmente de reuniones informales de mujeres devotas, viudas o solteras, que se sustentaban con limosnas y obras de manos y que prestaban servicios asistenciales a la comunidad acogiendo a niñas para educación, cuidando enfermos y rezando. El único formalmente autorizado desde sus inicios fue el Beaterio de Peumo fundado por el párroco del lugar en 1758, que funcionó como tal hasta 1812 para acoger a niñas indígenas y mestizas para educarlas para el servicio doméstico y adoctrinarlas, y custodiar a mujeres descarriadas<sup>94</sup>. La fundación regular de esta institución obedeció a las mismas exigencias y controles que la administración borbónica aplicó a la fundación de los conventos con el objetivo de ordenar esta tradicional forma de instalación.

---

<sup>93</sup> Reinaldo Muñoz Olave, op.cit. p.58 y Gabriel Guarda, Op.cit., p.53.

<sup>94</sup> Ver Alejandra Araya Espinoza, “Las beatas en Chile Colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía”, op.cit.

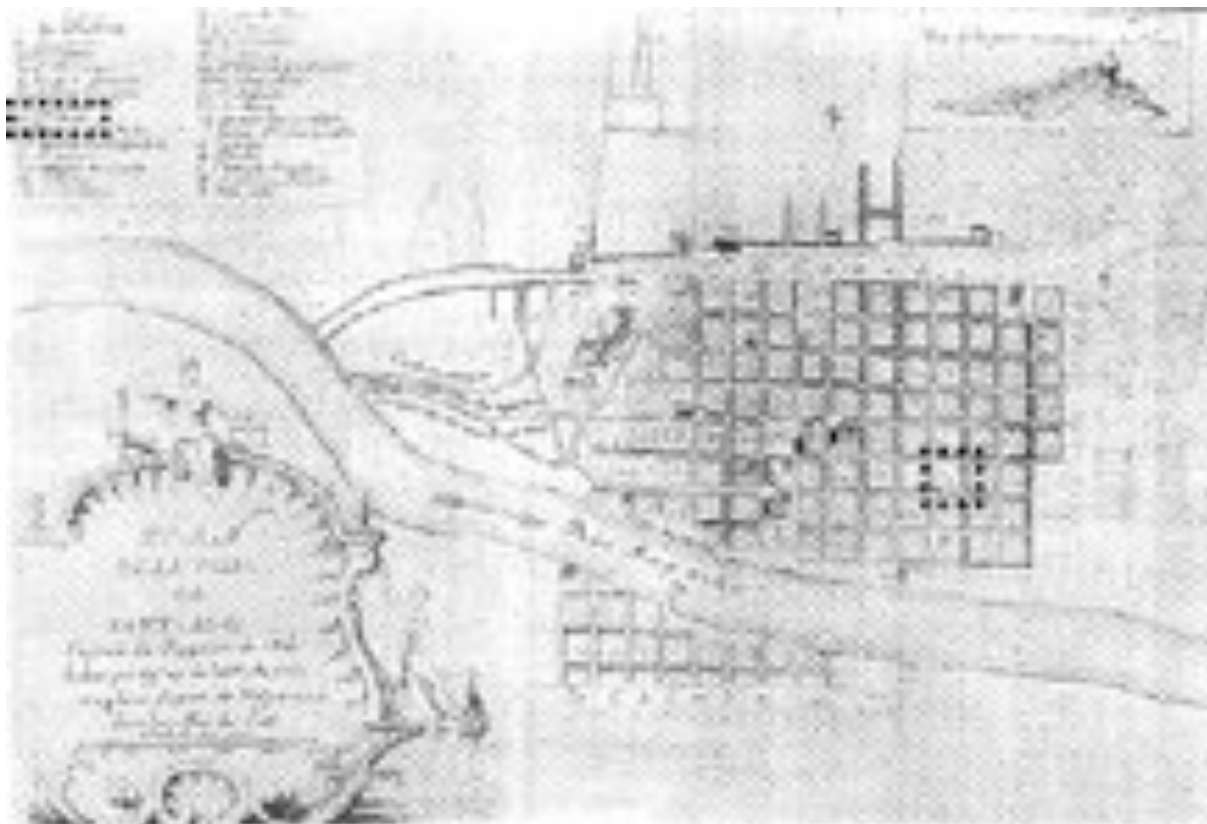


Foto de Fernando de Orellana, 1712

Las marcas punteadas indican la ubicación del beaterio de mujeres dedicado a Santa Rosa de Lima, antecedente del monasterio de dominicas fundado en 1754. Ocupan, con el número ocho, una pequeña casilla de la cuadra. Desde el año 1711 enfrentaban las críticas de los religiosos de la Orden Dominica respecto de su falta de “regla” en el vivir y, por otro, la pobreza de los edificios razón por lo cual se instó a que desaparecieran cosa que no sucedió, posiblemente por el apoyo de la propia población agradecida de los servicios que ellas les prestaban. “Plano de Santiago, por Frezier, 1712”, en Carlos Peña Otaegui, *Santiago de siglo en siglo. Comentario histórico e iconográfico de su formación y evolución en los cuatro siglos de su existencia*, p. 101.

El origen del monasterio de dominicas de Santa Rosa de Lima fue un beaterio creado por iniciativa del Obispo de Santiago Fray Bernardo Carrasco y Saavedra, dominico, quien mandó traer desde Lima a dos religiosas terciarias en el año de 1678. Llegaron a Santiago en 1680, siendo una de ellas Sor Agustina del Rosario. Los nombres de las primeras beatas son imprecisos, se dice que muchas “señoritas de Santiago” se acogieron a vivir en comunidad siguiendo la regla de la Tercera Orden de Santo Domingo con votos simples



como “terceras de Penitencia”<sup>95</sup>. En el *Libro Antiguo del Monasterio de Santa Rosa*, en una página sin foliar, aparece una lista de 6 “madres” y “hermanas”<sup>96</sup>. Una es la “madre Agustina”, con lo que se puede corroborar que -hacia 1714 fecha aproximada del libro- la fundadora aún vivía así como las cinco más cercanas a ella: la hermana María de Jesús, dos “madres” Franciscas, una madre Antonia y la madre Ana.

La “irregularidad” del beaterio llamó la atención del obispo en 1711, presentando el caso a la Real Audiencia, llegando a la Corte de España en 1715 la que ratificó la pertenencia del beaterio a la jurisdicción del Obispo. La irregularidad era que el número de mujeres aumentaba sin saberse quién las autorizaba a tomar el hábito, es decir, que no estaban siendo controladas por ninguna autoridad ni regular ni diocesana. En el año 1713 pasaron a jurisdicción del Prelado diocesano dejando de ser gobernadas por el jefe de la provincia de San Lorenzo Mártir (a la que pertenecía la Capitanía General de Chile, Buenos Aires, Córdoba y Tucumán), razón por la cual se sabe que había veinticuatro Terceras y más de cincuenta personas seglares<sup>97</sup>. En 1714 se les debió pedir algunos antecedentes de sus propiedades y situación por parte del Arzobispado, razón por la cual se formó el *Libro Antiguo* -ya mencionado- que reúne copias de escrituras de censos, donaciones de propiedades y capellanías, el primer sustento de las beatas. La documentación original pertenece al año 1686, seis años después de la llegada de las beatas de Lima. De acuerdo a lo narrado por José Víctor Eyzaguirre, traer las terciarias limeñas tuvo por objeto dar más legitimidad a la reunión espontánea de “mujeres devotas, reunidas en los suburbios de Santiago” que gracias a limosnas habían construido una Iglesia pública y habitaciones en “forma de monasterio” vistiendo el hábito dominico de la Tercera Orden<sup>98</sup>. Sin embargo, la Venerable Orden Tercera se instaló en Santiago oficialmente sólo en 1777, en el Convento grande de

---

<sup>95</sup> Ramón Ramírez O.P., op.cit., p.13.

<sup>96</sup> Especie de lista de cuentas que suma la cantidad de 31, posiblemente reales. ¿Serían las limosnas reunidas por cada una en el día?

<sup>97</sup> Julia Rosa Meza Barahona, op.cit., p.114.

<sup>98</sup> J. Víctor Eyzaguirre, Historia de Chile, t. 3, p.215.

Nuestra Señora del Rosario. Por lo que la vida de estas beatas no es considerada como “oficial” dentro de la historia de la Orden.

El cambio de jurisdicción del beaterio fue motivo de controversias entre la autoridad del obispo y la de la orden. Lo más intolerable, a juicio del Obispo, era que los preladados del Convento de Santo Domingo daban los hábitos a las beatas “de balde” y a otras con dote muy “corta” que imponían a renta, siendo esta insuficiente para los gastos del beaterio. Profesaban al año de ingresar, debajo de los tres votos simples de pobreza, obediencia y castidad como se pedía en los otros “monasterios” con aprobación del Obispo, pero los dominicos las tenían tan “sujetas” que las precisaban con “censuras a que no confiesen con otro que no sea religioso de su orden, por ser los que las dicen misa en días de fiesta, dándoles ellas las limosnas de las que celebran”<sup>99</sup>. Curioso interés por tan “pobres” mujeres. Otras objeciones concernían al edificio. También le preocupaba la poca “decencia” con que podían vivir estas mujeres “ignorantes”, motivo que ocasionaba los “inconvenientes que a cada paso se suelen tocar”:

“...siendo el primero tener iglesia pública con puerta a la calle y con sagrario sin mi licencia [la del Rey], capellán ni sacristán que asista en ella, cuidando las mismas beatas del aseo y limpieza del altar con la indecencia de llegar mugeres a lugar tan sagrado; y lo segundo, obligarlas a hacer voto solemne de castidad sin guardar clausura [destacado mío], siendo contra lo dispuesto por el santo Concilio, de que se han seguido muchos escándalos, por haber dejado alguna el hábito y casándose y otras vuéltose al mundo con notorio perjuicio, lo que había dado mucho que hacer a la república; y lo tercero, precisarlas a que confiesen sólo con los expresados religiosos, siendo contra la libertad del tribunal santo de la penitencia y dispuesto por el Concilio...”<sup>100</sup>.

Las beatas habían obtenido, de un devoto de la ciudad, una “casilla” desde el tiempo de la fundación, fabricando en ellas unas “celdillas”, capilla - como se decía- indecente y sin clausura, no sólo por no hacer voto de ello, sino

---

<sup>99</sup> “Real Cédula al obispo de Santiago avisándole lo resuelto tocante al beaterio de Santa Rosa que existe en esa ciudad, 11 de abril de 1713”. En: Elías Lizana (presbítero), Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago, tomo IV, Real Cédula N°764, p.306. En el Archivo del Arzobispado de Santiago, Libro XC, p.473.

<sup>100</sup> Ibid., p.307.

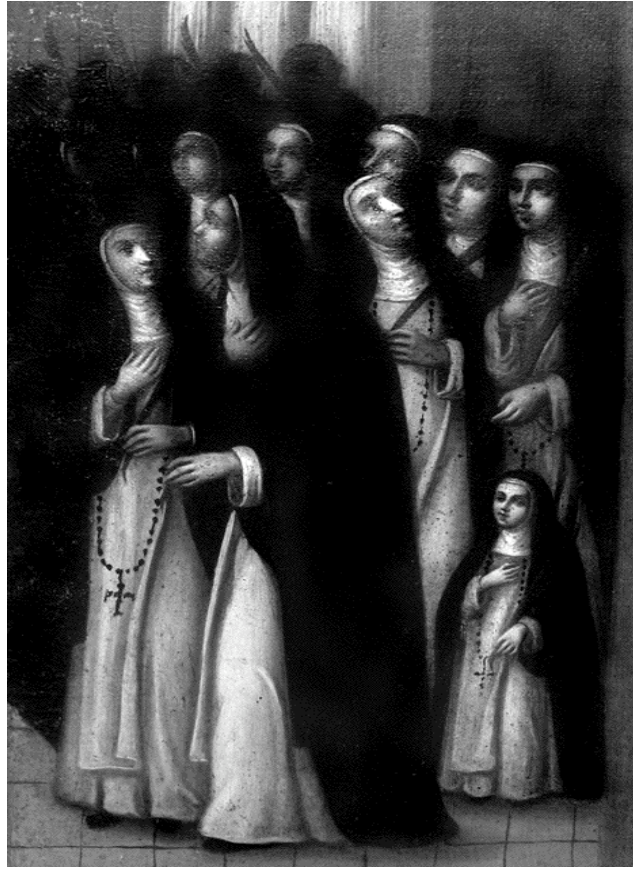
porque ellas mismas no se obligaban a estarlo por no tener “cercado, ni obtener más rentas para su manutención que las cortas limosnas que ellas por sí suelen juntar de puerta en puerta y por las chácaras de ese obispado y las con que suelen contribuir algunos vecinos de esa ciudad, porque los críen y enseñen sus hijas...”<sup>101</sup>. El rey pensaba que si pasaba el beaterio a jurisdicción del obispo, el problema sería cómo subsidiarlas para que tuviesen clausura. Si ello no podía resolverse, debía “ynstinguirse”, como ya tenía pensado debía hacerse con su gemelo que “subsiste en Lima”. El obispo le había manifestado los argumentos que lo hacían recelar de esta última opción, todas ellas de carácter humanitario y social, lo que nos da cuenta una vez más de la importancia de estas instituciones en esos niveles:

“...contemplabais sería impiedad echar en la calle tantas mugeres, unas doncellas y otras recogidas, y todas vestidas con traje religioso y con notorio peligro de perderse por su conocida pobreza y no tener muchas donde albergarse, pareciéndoos menos violento el que en adelante no se den más hábitos, para que, como vayan muriendo, se extinga por sí dicho beaterio...”<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Ibid., p.306. En mayo de 1714 aún no llegaba esta providencia a Santiago. En 1716, el rey confirmó la Real Cédula de 1713 ante las apelaciones de los dominicos frente a la resolución y porque, en 1714, cambió el provincial de la orden. El Obispo dejó a su cargo sólo lo concerniente al gobierno espiritual de las beatas, por lo que el rey volvió a insistir en que se cumpliera lo mandado sobre su extinción. “Real Cédula al obispo de Santiago sobre el beaterio de Santa Rosa, 15 de marzo de 1716”. En: Elías Lizana, op.cit, Real Cédula N°820, p.406. En el Archivo del Arzobispado de Santiago, Libro XCI, p.91.

<sup>102</sup> Ibid., pp.308-309.



Santa Rosa vistió el hábito de terciaria dominica, o beata, nunca profesó como monja. Aquí vemos una de las pocas representaciones de estas anónimas y numerosas mujeres provenientes de los sectores pobres y medios de la sociedad colonial, blancas, mestizas y mulatas, jóvenes, viejas y también niñas que tomaban el hábito como educandas de ellas. Posiblemente lucían de este modo las que vinieron a fundar el beaterio de Santiago a fines del siglo XVII y así lucirían las beatas que luego profesarían como monjas al fundarse el monasterio en el siglo XVIII. Detalle del lienzo N° 7, “Esposorios de Santa Rosa” (123 x 162cm.) de la serie sobre la Vida de Santa Rosa de Lima, óleo sobre tela, Lauréano Dávila, siglo XVIII, Monasterio Santa Rosa, Monjas Dominicanas, Santiago-Chile.

Los deseos de convertir el beaterio de Santa Rosa en convento de la Segunda Orden se manifestaron desde 1748, siendo priora del beaterio Doña Josefa Torrejón y Heredia, la que consultó el proyecto con el Padre Ignacio García (1694-1754) de la Compañía de Jesús, el que logró concretarlo cuando involucró a algunas familias prominentes de Santiago y hacer de la obra su propia cruzada personal, donando la imagen de la Virgen de Pastoriza, que dio

nombre al convento originario<sup>103</sup>. El plan se concretó en 1754 pasando nueve de las beatas a ser monjas de clausura.



A cuarenta años de la transformación del beaterio en monasterio, las monjas dominicas de Santiago ya ocupaban gran parte de la cuadra distinguiéndose claramente la Iglesia que todo convento que se preciase de tal debía poseer, sin embargo, la gente las siguió llamando popularmente “las Rosas”. Plano de Santiago de 1793. Fuente: Carlos Peña Otaegui, Santiago de siglo en siglo. Comentario histórico e iconográfico de su formación y evolución en los cuatro siglos de su existencia, p. 102.

---

<sup>103</sup> El Padre García vio coronado sus esfuerzos en el lecho de muerte, allí tuvo noticia de la llegada de las madres fundadoras desde Lima. El nombre original del convento reconocía a su patrono por medio de la advocación a la imagen de la virgen que él traía de España y de la cual era devoto en su tierra natal en La Coruña, hoy se encuentra en el monasterio. Ignacio García llegó a América, al puerto de Buenos Aires, en 1722 y al año siguiente arribó a Santiago. Enseñó teología y filosofía en Coquimbo (al norte de Santiago) y Concepción (la frontera sur). Tomó a su cargo la Prefectura de la congregación de Nuestra Señora del Rosario que residía en el Colegio Máximo de San Miguel. Comenzó a predicar en misiones en las parroquias de Santa Ana y San Isidro (Santiago), en la iglesia del convento “de la hospitalidad de San Juan de Dios” siendo muy populares sus sermones “i era tan numeroso el concurso, que no cabiendo en el recinto de las Iglesias, se esplayaba por sus plazuelas”, P. Manuel José Álvarez, (S.J.), Compendio de la vida del apostólico varón P. Ignacio García de la Compañía de Jesús, pp.37-39. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica y en la Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional.

La fundación del monasterio se llevó a cabo durante el obispado de Manuel de Alday. Sin embargo, el triunfo se debió al interés particular de las beatas y del jesuita Ignacio García –imagen siguiente- que apoyados por las familias ligadas al Marquesado de la Pica consiguieron las licencias necesarias en un momento en que este tipo de fundaciones estaban siendo consideradas “cargas para la República”. “El obispo Manuel de Alday. Óleo, Museo Histórico Nacional, Santiago”. Fuente: Gabriel Guarda O.S.B, *El Arquitecto de La Moneda. Joaquín Toesca, 1752-1799. Una imagen del imperio español en América*, p. 90.





Ignacio García (1694ca.-1754), jesuita oriundo de Galicia. Tuvo a su cargo la dirección espiritual de las beatas de santa Rosa en la década de 1740 y 1750 especialmente de la “priora” Sor Josefa de San Ignacio (Torreón y Heredia) a la que apoyó en su idea de hacer del beaterio un monasterio. En: Monasterio Santa Rosa, Monjas Dominicanas, Santiago-Chile.



Retrato post-mortem de Sor María Antonia del Espíritu Santo, originaria de Lima, madre fundadora del monasterio y maestra de novicias, asumió como Priora por enfermedad de la Priora original, Sor Laura Rosa de San Joaquín, que debió regresar a Lima al mes de llegada a Santiago. Sor Antonia asumió el priorato desde la toma de los primeros hábitos el 18 de diciembre de 1754 hasta su regreso a Lima en 1766. Las madres fundadoras fueron hospedadas a su llegada por el convento de Clarisas de la Victoria. En: Monasterio Santa Rosa, Monjas Dominicanas, Santiago-Chile





El padre Ignacio García donó en 1742 esta imagen, herencia de su madre, llamada Virgen de Pastoriza, advocación que le dio al convento de dominicas el nombre de *Monasterio de la Patrona de las Indias, nuestra madre, Santa Rosa de Santa María, de nuestra señora de Pastoriza*. En: Monasterio Santa Rosa, Monjas Dominicas, Santiago-Chile.

Para un Obispo y una autoridad civil o vecinos, fundar un monasterio era una misión tanto política como social, que redundaba en su propio prestigio. Por ejemplo, en el caso de las beatas de la Ermita que dieron origen al convento de Trinitarias de Concepción, el Obispo escribía en 1729: “extrañé con no poca admiración, que en todo él, siendo tan antiguo y tan dilatado, no hubiese como, como no lo hay, un monasterio de religiosas en que las mujeres se pudiesen consagrar a Dios en perpetua Castidad y Religión. Estando privada esta Diócesis de una parte tan necesaria, tan útil y tan hermosa de la jerarchia eclesiástica de que no se compone el Sagrado Venerable Cuerpo de la

Cathólica Iglesia”. Entonces propuso “elevar” el beaterio a monasterio porque había

“quince mujeres Doncellas y Viudas de las más honradas familias de este Obispado, recogidas en su clausura y empleadas en las alabanzas divinas, viviendo en observancia, oración y penitencia, con voto simple que hacen de castidad y pureza, según una regla que les he formado para los ejercicios de su vida, siendo hoy esta comunidad en cuyas oraciones afianza esta ciudad el logro de las divinas misericordias...”<sup>104</sup>

El monasterio se diferenciaba del beaterio, precisamente por ser aquél un “proyecto” que involucraba a la jerarquía eclesiástica y a los vecinos para ayudar a la manutención de las mujeres que ya no podrían salir fuera de las casas del Beaterio para buscar sustento, desde ahora vivirían de las donaciones y censos puestos a favor del convento teniendo tiempo para dedicarse a salvar almas, conseguir gracias para los habitantes y ayudar al engrandecimiento de la población. El edificio era otro elemento que las diferenciaba, las “casas” de un beaterio no tenían las características de las construcciones conventuales: el coro, las celdas y los ornamentos “decentes” para el divino culto. Si los beaterios se instalaban en propiedades de privados, aprovechaban las construcciones existentes o edificaban con los recursos disponibles que no siempre alcanzaba para la “decencia” de las habitaciones. Los conventos, generalmente, se instalaban en edificaciones especialmente levantadas para ellos, para los cuales se recolectaba el dinero necesario y las licencias correspondientes antes de que las monjas lo habitaran.

La clausura era un problema económico a resolver. Si se quería tener a las mujeres encerradas, había que asegurarles el sustento y esto sólo podía hacerse con subsidio real y el aporte de los vecinos y de los padres por medio de las dotes. De ahí, entonces, la diferencia de estatus entre beaterio y monasterio. De ahí también, la resistencia del rey y los virreyes, del siglo XVIII, a fundar más monasterios por la carga que implicaban a la república. Por las mismas razones, la opción de transformarse en conventos podía ser para las

---

<sup>104</sup> Muñoz Olave, op.cit., pp.46-47.

mujeres un cambio muy importante en su prestigio, más protegidas como monjas de las habladurías en cuanto beatas y más encaminadas hacia la perfección y por ello más respetadas.

Cuando las “monjas Rosas” consiguieron las licencias para su transformación en monasterio de clausura en 1754, fueron monjas de Lima las que vinieron a fundar. Las antiguas beatas pasaron un año como novicias, incluyendo a la antigua priora, antes de poder profesar como monjas algunas de velo negro y otras de velo blanco. De las nueve beatas que tomaron el hábito el 18 de diciembre de 1754, sólo cuatro de ellas pudieron hacerlo para monjas de coro o velo negro entregando la mitad de la dote requerida, mil pesos, “y no más, a causa de haver tenido meritos, y servicios hechos en este Monasterio de mi Madre Santa Rosa de Nuestra Señora de Pastoriza pues ha estado en el, y con havito de Beata, ya antes de la Fundación”<sup>105</sup>. Ellas eran las beatas dirigentes del beaterio, hijas legítimas de hijosdalgos de poca fortuna y, dos de ellas, de fuera de Santiago: Rancagua, al sur, y Quillota, al norte. Las restantes cinco, fueron recibidas de “gracia” por no tener dinero para las dote valorando sus años como beatas. Se repite en ellas el origen poco noble, incluso una no tiene padres conocidos y dos son hijas naturales. En la inscripción de su toma de hábito dos de ellas llevan el título de “doñas” una, que aunque hija natural es de la Ciudad de los Reyes de Lima, acompañada de su padre y la otra, Doña Josepha de los Dolores Peña y Lillo Barbosa.

---

<sup>105</sup> “Toma de hábito para religiosa de velo negro de Doña Rosa Roco”, 18 de diciembre de 1754, Libro de recibimientos y entradas del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa, foja 1. Ella era natural de Santiago, hija legítima de doña Helena Galleguillos y de don Juan Roco. Las otras tres para velo negro, fueron Doña Josefa Torrejón -la de la idea de transformar el beaterio en convento, natural de Quillota, hija legítima de Don Manuel Torrejón y Puente y doña Juana Fernández de Heredia -, doña Isabel de Soto, natural de Rancagua, hija legítima de don Juan de Soto y de doña Tomasa Tello y doña Isabel Chaparro natural de la estancia de Batuco, legítima de don Joseph Chaparro y de doña Rita Olivera. Las de velo blanco: Dominga Casanova, natural de Santiago, hija natural de Fernando Casanova no se nombra la madre; Josefa Henríquez natural de Santiago, hija legítima de Francisco Castillo y de Juana Henríquez, “doña” María Pastoriza Laredo, natural de la ciudad de los Reyes de Lima hija natural de don Pedro Laredo; María de San Ignacio, natural de Santiago de padres no conocidos y “doña” Josefa hija legítima de Don Alonso de Peña y Lillo y de doña Ignacia Barbosa.

### *Las monjas Rosas y la patrona de América Santa Rosa de Santa María*

La creación del Beaterio de Santa Rosa en Santiago forma parte de un proceso cultural que se relaciona con la consolidación de una sociedad criolla en la América Hispana y de una identidad local que se construyó en torno a los símbolos religiosos, las advocaciones y los santos patronos.

Los estudios sobre el impacto de la santa limeña en la conformación de la sociedad colonial son recientes, nuestro trabajo forma parte de ellos así como de los estudios sobre su importancia como modelo femenino quizás de tanta incidencia como el teresiano. Figura del barroco y símbolo de una forma particular de religiosidad femenina, Santa Rosa se mueve en dos polos a simple vista contradictorios: ascetismo y mortificación por un lado (el más publicitado por la jerarquía eclesiástica) y la actividad literaria y creativa por medio de coplas, cantos, amor a la Naturaleza y misticismo por el otro (faceta que la puso ante la Inquisición).

El primer fruto de su impacto como símbolo americano germinó en la Nueva España. El famoso pintor criollo Cristóbal de Villalpando pintó en 1681 un retablo dedicado a la vida de la Santa en el convento dominico (masculino) de Azcapotzalco y otro, entre 1680 y 1700, en la catedral de la ciudad de México ubicado en la capilla de San Felipe de Jesús mártir del Japón y patrono de la ciudad. La reunión de estos tres personajes ha llevado a varios investigadores mexicanos a subrayar la “identificación nacional” criolla a través de la santa limeña. Elisa Vargaslugo la llama “una bandera del criollismo”<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Elisa Vargaslugo, “Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo”, pp.20-21.



Relicario con una carta autógrafa de Santa Rosa de Lima. Es un hermoso ejemplo de las formas adoptadas por este arte, así como de la importancia del monasterio de dominicas en la devoción a Santa Rosa de Lima en Chile. En: Monasterio Santa Rosa, Monjas Dominicanas, Santiago-Chile.

Más tempranamente, y antes de que Rosa fuese canonizada, una hermandad de devotos de la santa en Puebla de los Ángeles, Nueva España, manifestó desde 1670 el deseo de erigirle un convento, objetivo que se concretó a principios del siglo XVIII pero bajo advocación del Obispo “para neutralizar el entusiasmo del culto criollo por Rosa en manos de una organización nacida de la misma sociedad poblana”<sup>107</sup>. Los festejos que se realizaron en México, con motivo de la canonización, fueron de tal magnitud, que motivó una ola “literaria” por parte de dominicos y laicos. Incluso se ha afirmado que esta explosión criolla, a la que dio paso la canonización, fue la preparación al guadalupanismo mexicano ya que sólo en 1737 la Virgen de Guadalupe fue nombrada patrona de México, abriéndose paso oficialmente como aglutinadora de la identidad nacional<sup>108</sup>.

Otro punto de vital importancia para dimensionar la relevancia de Santa Rosa como modelo a imitar, y esperanza para muchas mujeres de la época, fue que se reconoció en ella que “Dios seguía con Rosa la metodología evangélica, paradójica y pedagógica, de revelar los misterios de su amor a los sencillos, ocultándoselos a los sabios y poderosos del mundo”<sup>109</sup>. También fue un reconocimiento al valor de la opinión popular respecto a la santidad, pues la devoción de la gente podía llevar a los altares. Nobles y plebeyos presionaron al Arzobispo de Lima, don Bartolomé Lobo Guerrero, a abrir el sepulcro dos años después de haberla enterrado para comprobar lo que la “gente sencilla” ya sabía: el cuerpo de Rosa estaba incorrupto. Pobres y menesterosos fueron sus mejores aliados, así como los artesanos -hombres y mujeres- que crearon en 1669 una cofradía, la de la Beata Rosa, que tenía como objetivo ejercer la caridad cristiana por medio de la piedad y la devoción<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Luis Miguel Glave, *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas*, p.184.

<sup>108</sup> Elisa Vargaslugo, *op.cit.*, pp.20-21; Luis Miguel Glave, *op.cit.*, p.185.

<sup>109</sup> Tomás Polvorosa López, “La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum”, p.614.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.637.

Otro ejemplo muy concreto de la importancia de Santa Rosa como modelo de vida femenina es el caso de Mariana de Jesús “la azucena de Quito” (1619-1645), nacida dos años después de la muerte de la limeña. Según sus hagiografías, desde pequeña había manifestado dones extraordinarios y espíritu de mortificación, incluyendo un milagro de resurrección. Mariana vivía en una suerte de “bastión de rezadoras y beatas” compuesto de sus tías y primas que hablaba de su casa como “casa de oración”<sup>111</sup>. Su director, un jesuita panameño, espadachín, poeta y pintor la guió por los caminos de la mística y aunque vistió hábito de tercera franciscana se decía hija de la compañía de Jesús. Amenazada la ciudad en 1645 por plagas de insectos, incendios y un terremoto, un sermón del jesuita Alonso de Rojas la animó a ofrecerse en sacrificio para expiar las culpas de sus contemporáneos que atraían la ira de Dios. Llegó a su casa y cayó mortalmente enferma, las plagas cesaron. El fervor popular la rodeó. En 1670 se iniciaron los trámites e informaciones respecto a su santidad, entre los cuales se anotó que el espíritu de Santa Rosa había viajado a Quito luego de morir, para posarse en esta niña, pero la quiteña no llegó a los altares a pesar de su sacrificio y de la devoción popular.

En este mundo en movimiento y transformación, Santa Rosa de Lima fue una mujer hecha emblema. La Iglesia actual la reconoce como “una mujer comprometida con los problemas de su época y de su pueblo”, cuya canonización fue la coronación y reconocimiento de una obra y, para algunos, la señal del triunfo de la evangelización en América: “En Santa Rosa germinó la primera evangelización...que hizo de la fe el sustento del alma peruana y dio como resultado un modelo insigne de santidad”<sup>112</sup>. Los alcances de este modelo a fines del siglo XVII, también sobrepasan los balances que la jerarquía eclesiástica del siglo XX puede reconocer en este hecho. La Bula de Canonización de Santa Rosa, que corresponde al Papa Clemente X, subraya que los dominicos fueron los pioneros de la evangelización en el Perú y difundieron

---

<sup>111</sup> Luis Miguel Glave, *op.cit.*, p.203.

<sup>112</sup> Tomás Polvorosa López, *op.cit.*, p. 603.

la Palabra con su predicación, su trabajo pastoral e incluso su sangre en aquellas tierras tan “feraces” y fruto de este trabajo “brotó en ella una rosa nativa, suave y delicada, perfumada de virtudes, modelo de santidad evangélica y ornato del Nuevo Mundo”<sup>113</sup>.

La llegada a Santiago, en 1680, de las dos beatas dominicas para fundar el beaterio dedicado a la limeña, no puede desligarse de este amplio movimiento devocional que impulsó su canonización<sup>114</sup>. Así, el beaterio de Santa Rosa de Lima en Santiago fue hermano del beaterio de Santa Rosa en Puebla de los Ángeles, México. El beaterio mexicano contó con el apoyo de la Cofradía de Santa Inés, fundada en 1671, con similares objetivos a la cofradía limeña fundada en 1669. Estaba a cargo de un fraile dominico que organizaba exitosas obras de caridad las que lo llevaron a proponer la transformación de la cofradía en beaterio el que comenzó a funcionar en 1683. Prontamente, con el apoyo de una familia influyente con deseos de patrocinar un convento (los Raboso), el beaterio aspiró a transformarse en convento bajo la advocación de Santa Rosa de Lima, anhelo que se cumplió en 1740 siendo el primer convento dedicado a Santa Rosa en América<sup>115</sup>. El de Chile, hasta no hallar otra información al respecto, sería el tercer convento femenino dedicado a ella puesto que las monjas que llegaron a fundar en 1754 provenían del Monasterio de Santa Rosa en Lima.

La presencia dominica en Chile data del año 1557 con la llegada de fray Gil de San Nicolás y la fundación de la casa de Nuestra Señora del Rosario y la posterior fundación del primer convento para hombres en Santiago. En 1584 se fundó la Provincia de San Lorenzo Mártir que reunía la diócesis de Santiago, la de Concepción, Tucumán y Río de la Plata, siendo el primer provincial fray Diego de Miranda. En 1595 un terremoto destruyó el convento de Santiago y en 1615 un alzamiento Mapuche destruyó las casas que poseían al sur del río Bio-

---

<sup>113</sup> Ibid., p.604.

<sup>114</sup> La fiesta de su canonización, en 1671, fue celebrada con igual boato en Santiago que en otros lugares de América. Ver Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, pp. 119, 214 y 386-387.

<sup>115</sup> Rosalva Loreto, *op.cit.*, pp.250-251.



Bío<sup>116</sup>. El año de la canonización de Santa Rosa, 1671, se levanta en Chile la prohibición de dar hábitos a mestizos y cuarterones, los primeros podían llegar a ser legos y los segundos al sacerdocio. En 1682, dos años después de la llegada de las beatas de Lima, se fundó el convento masculino de Santa Rosa de Aconcagua para descanso en el paso cordillerano.

La acción de los dominicos, hasta ese momento, había sido de evangelización de los naturales, pero ya replegada la vida al norte del Bio-Bío decidieron dedicarse a la educación de la juventud y a la labor pastoral dentro y fuera de los conventos<sup>117</sup>. Las escuelas de primeras letras y cátedras de gramática fueron su signo distintivo durante el siglo XVIII, aunque no tuvieron presencia numérica importante. En toda América no llegaron a dos mil frailes en los tres siglos coloniales, pero culturalmente su impronta es innegable sobre todo porque continuaron la labor de aprender las lenguas nativas, confeccionar gramáticas y catecismos así como catequizar y evangelizar al pueblo en lenguaje sencillo. En Chile tuvieron a su cargo los estudios universitarios desde 1619 así como la formación de sacerdotes, siendo la primera orden religiosa en instalarse en el territorio seguidos de los franciscanos, mercedarios, jesuitas y agustinos (Ver cuadro anexo final de la primera parte de órdenes y conventos en Chile).

El beaterio de las “Rosas” se encuentra ligado al Obispo de Santiago fray Bernardo Carrasco, dominico, nombrado el 14 de marzo de 1678 como sucesor de fray Diego de Humanzoro. Tomó posesión de la sede en 1679 y se mantuvo en ella por dieciséis años. Antes de venir a Chile había dirigido la provincia de San Juan Bautista de Lima, nombrado para ello en 1669 por lo que debió estar estrechamente conectado con el proceso de canonización de la santa limeña. Al llegar a Santiago la ciudad se recuperaba del terremoto de 1647, predominaban los mestizos en una población mayoritariamente femenina, viudas y huérfanas de guerra. Precisamente por el desconocimiento que se tenía

---

<sup>116</sup> Miguel Ángel Medina O.P., *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, p.288.

<sup>117</sup> Miguel Ángel Medina, *op.cit.*, pp.299-300.

de los habitantes de la diócesis de Santiago, el nuevo obispo decidió realizar una visita para erigir iglesias donde no las hubiese y dar colocación y canónica institución a curas en todo lugar que no las tuviesen, puesto que hacía más de 20 años que no se realizaba una visita. La diócesis también incluía los actuales territorios argentinos de Mendoza y San Juan. Visitó desde la isla de Maule en el sur hasta Copiapó en el norte, pasando la cordillera hasta Cuyo llegando a lugares donde “ninguno de nuestros antecesores llegó”, contando veinte mil almas incluyendo las de la costa que permaneció siempre infestada de corsarios.

La visita duró siete años: desde 1679 a 1686<sup>118</sup>. Como resultado de su ardua labor y balance, convocó al sínodo diocesano de Santiago del año 1688 muy importante en la historia eclesiástica chilena y en la vida social por cuanto se analizó la situación de la región de acuerdo a un estudio basado en las Sagradas Escrituras, las doctrinas de los Romanos Pontífices, el Concilio de Trento (1545-1563), los concilios de Lima de 1567, 1583 y 1591; los sínodos anteriores del obispado (1586, 1612 y 1670), las Leyes de Indias y las Cédulas Reales así como los informes que los prelados de las órdenes religiosas presentaron. De esta manera, las normas que debían regir la vida social y “moral” de los habitantes del obispado debían quedar ajustadas, más bien, puestas al día en cuanto a las líneas legislativas de la época.

Convocado el sínodo el 14 de enero de 1688, comenzó en la catedral de Santiago el 18 de enero con la asistencia del cabildo eclesiástico, la Real Audiencia y representantes de las familias e instituciones más importantes de la región. Resultaron de él cientoveinte constituciones repartidas en 13 capítulos que debían entrar en vigencia tres meses después de ser aprobadas y ser leídas a los fieles cada año el primer domingo de cuaresma. Estas constituciones fueron un intento por reformar la Iglesia en Santiago y con ello incidir en prácticamente todos los aspectos de la vida de los habitantes con balances adecuados a las particulares circunstancias de ellos. Es una radiografía de la vida de aquella sociedad: trabajo, fiestas, corridas de toros, uso del tabaco,

---

<sup>118</sup> Isabel Arenas Frutos, “El Sínodo chileno del Obispo B. Carrasco, O.P., (1688)”.

alcoholismo, castas (españoles, negros, indios y “chinos”), esclavos y libres, autoridades civiles y eclesiásticas, costumbres de todo tipo. Dentro de esa radiografía se encuentra un capítulo destinado a las religiosas (*De Sanctis Monialibus*) y a las cofradías, que reproduce las disposiciones del Concilio de Trento sobre los votos solemnes de las religiosas especialmente los de obediencia y clausura. Los informes de los Provinciales de las Órdenes no incluyen a ninguna institución de mujeres, por lo que nuevamente la situación de monasterios y beatas parece no considerarse una cuestión de importancia dentro de la jerarquía eclesiástica ni siquiera para el Obispo, siendo él mismo un patrocinador de la creación de un beaterio<sup>119</sup>.

Creo que esto puede deberse a que, tanto beaterios como conventos, eran considerados más bien como obras pías o de beneficencia, y aunque formaban parte de la estructura de la Iglesia, no eran vistos por la autoridad eclesiástica como parte de su jerarquía. De hecho, desde el Concilio de Trento, las mujeres pidieron participación en este tipo de reuniones pero no se les concedió. Por lo tanto, la mayor información sobre ellos se encuentra más bien en la documentación del Cabildo y Real Audiencia como muestra el trabajo de Sor Imelda Cano Roldán, los que asumían la labor de velar por su financiamiento, regular las transacciones comerciales e incluso decidir sobre el ingreso de las postulantes<sup>120</sup>.

El Sínodo de 1688 fue una iniciativa del obispo Carrasco para regularizar lo que estaba fuera de las normativa canónica, e igual objetivo tuvo la llegada de las dos terciarias dominicas traídas por él desde Lima: instaurar más control sobre las formas de religiosidad y las iniciativas espontáneas. Por otra parte, puede haber sido una forma de recuperar jurisdicción por parte de los dominicos en la dirección de la devoción popular que los jesuitas estaban acaparando, cosa que finalmente no lograron porque la transformación del

---

<sup>119</sup> Ver: Sínodos diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile celebrados por los Ilustrísimos señores don doctor Frai Bernardo Carrasco Saavedra, doctor don Manuel Aldai Asppe. Sínodo de 1688, Cap.VI: De Sanctis Monialibus, p.47 y ss.

<sup>120</sup> Sor Imelda Cano Roldán, op.cit.

beaterio a convento fue apoyada por el padre Ignacio García S.J. Pero al igual que el beaterio de Santa Rosa en Puebla de los Ángeles, Nueva España, el de Chile tenía en sus orígenes la reunión de “algunas señoras piadosas” en una casa particular con el “noble designio de fundar un beaterio en honor de Santa Rosa”. Los jesuitas también fueron sus directores “y lo hacían con gran placer al ver los grandes progresos que hacían en la vida espiritual”<sup>121</sup>. Es importante la relación, en el periodo colonial, entre los jesuitas y la dirección espiritual de mujeres: Santa Rosa viste de dominica y su director es un jesuita, los mismo sucede con Mariana de Jesús la azucena de Quito y con las mujeres que deciden reunirse como beatas dominicas inspiradas por Santa Rosa de Lima tanto en México como en Chile dirigidas por jesuitas. El director espiritual de Sor Josefa de los Dolores también: Manuel Álvarez.

### III. El Epistolario de Sor Josefa de los Dolores en el género del relato conventual

El modo de vida del claustro colonial, no obstante mantener los lazos con el mundo, permitía resguardos de él. Ellos fueron atractivos importantes para muchas mujeres. Las monjas, a diferencias de las beatas, eran las Esposas de Cristo, dedicadas a sus alabanzas y, por medio de las oraciones, ejercían la caridad con sus deudos, parientes y habitantes de las ciudades en donde se encontraban. La clausura era el modo ideal para dedicarse exclusivamente a estas tareas, protegidas del tráfigo del mundo exterior. La oración, la meditación y otros ejercicios espirituales requerían del retiro y el recogimiento que la arquitectura conventual debían propiciar desde los muros exteriores a las celdas particulares. La clausura también permitía que la castidad, virtud de las monjas como vírgenes consagradas, se mantuviese protegida de la contaminación del mundo al que ellas habían muerto.

Como nos muestra Sor Josefa, la vida espiritual no era una opción más o lo único que le quedaba por hacer, según los designios familiares. Para las

---

<sup>121</sup> Sor Imelda Cano Roldán, op.cit., p.586.

monjas y otras mujeres la vida devota fue una vocación poderosa, un atractivo camino de desarrollo personal y un espacio de realización intelectual defendido con pasión. El camino de la perfección espiritual, dentro del claustro del siglo XVIII, era una vía de métodos de dirección espiritual y de ejercicios espirituales con diferentes improntas según la orden y advocaciones particulares de la religiosas, así como de las de sus directores espirituales. La lectura y la escritura tenían un lugar importante dentro de los conventos, permitían llevar disciplinadamente tanto la vida cotidiana del mismo –gastos, entradas, registros de todo tipo- como la vida interior de las religiosas cuando esas escrituras y lecturas eran esenciales para el mejor conocimiento de Dios y del alma. Estas prácticas culturales se hicieron exigencias del perfeccionamiento espiritual dando lugar a géneros literarios como la autobiografía, la relación epistolar, los diarios espirituales, entre otros, como modos particulares de expresión de los individuos de los siglos XVI al XVIII. En el convento femenino, especialmente escribir, a veces era un ejercicio de penitencia que, como otras mortificaciones, desencadenaban procesos no esperados o absolutamente contrarios a la obediencia, la sujeción y la humildad.

La tradición de escritura y estudio es particularmente notable en la orden dominica y su rama femenina. Entre las monjas dominicas encontramos, en Chile, incluso a una que podríamos considerar historiadora pionera, la ya mencionada cronista del convento que estudiamos. En el escrito de la madre Julia Meza Barahona, de principios del siglo XX, se mantienen características de lo que en los estudios histórico literarios actuales hoy se llama género del relato conventual, inaugurado en los conventos coloniales. El rasgo predominante es la escritura por obediencia a un superior masculino, en el caso de la madre Meza el vicario de su orden. Jean Franco bautizó esta característica, como “escritoras a pesar suyo”<sup>122</sup>.

La madre Meza obedecía este mandato, tanto por la insistencia del confesor, como de las propias hermanas que reconocían en ella condiciones de

---

<sup>122</sup> Jean Franco, “Escritoras a pesar suyo: las monjas místicas del siglo XVII en México”, pp.29-51.

“escritora”. Hasta 1906, año de su muerte, Julia había ejercido como Secretaria del convento encargándose de la correspondencia y la contaduría de la institución. Cuando el obispo le “exigió” escribiera las crónicas del monasterio, dice su biógrafa -la madre Sor María del Rosario Agüero, cuyo trabajo se inserta al inicio del texto de los *Recuerdos*- que “mucha repugnancia sintió para obedecer porque estaba persuadida que se le pedía algo muy superior a su inteligencia e instrucción. Jamás quiso acceder a nuestros ruegos, los rechazaba como si le pidiéramos un imposible, sólo el respeto y deferencia que tenía a los deseos e indicaciones del S. Vicario la hicieron doblar su juicio: ‘En las Rosas no hay escritoras’, contestaba con viveza cada vez que se trataba de este punto, y podemos asegurar son muy injustos los que la juzgaron de otra manera. Muchas veces la oí repetir que se quedaría muy tranquila si el Sr. Román echara su trabajo al fuego por inútil”<sup>123</sup>.

El tópico de la humildad, como también el de la negación de las propias capacidades, es otra de las características de la escritura de monjas, incluso como estrategia retórica por cuanto les permitía acceder a la “autoría” que no les era concedida socialmente en los discursos públicos que las tildaban de incapaces. Ligado a lo anterior, también es una de sus características el gesto de destruir lo escrito por fútil o sin importancia o, al contrario, por peligroso en materia doctrinal. Afortunadamente para nosotros, ello no siempre se ejecutó. El reconocimiento que las propias monjas dominicas hacían de sus “escritoras”, también se expresa en la conservación que han hecho de un cuaderno manuscrito titulado *Libro de la Madre Luisa de Jesús María Josefa G. Huidobro* monja del siglo XIX autora de jaculatorias –oraciones breves y fervorosas- y otros versos. De este modo, el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores, se adscribe a una amplia tradición escrituraria de las monjas de su convento.

En el convento de las monjas Rosas también son valiosos los registros de lo cotidiano como el *Libro de los recibimientos, y entradas de las religiosas*

---

<sup>123</sup> Julia Rosa Meza Barahona, op.cit., p.85.

*de este Monasterio de la Patrona de todas las Indias, nuestra Madre, Santa Rosa de Santa María, de Nuestra Señora de Pastoriza*<sup>124</sup> y el *Libro en que se apuntan las partidas de fallecimientos de las religiosas de este Monasterio de Nuestra Madre Santa Rosa*<sup>125</sup>. Ambos contienen información personal sobre las monjas de la época de la fundación como el lugar de procedencia, filiación familiar y dote. El libro de defunciones se empezó el año de 1879 en el gobierno de la Reverenda Madre Juana María de San Luís, insertándose un resumen de las monjas que habían fallecido desde el año 1755. También contiene los relatos necrológicos de las monjas -especies de hagiografías en potencia- en que la Madre Superiora consignaba la información necesaria que ratificaba la santidad de las mujeres que allí moraban: ascendencia familiar, el llamado de Dios al servicio de su casa, las virtudes heroicas, la “paciencia en las enfermedades” y muerte. Algunas son extensas, como la de Sor Josefa de los Dolores (folios 21 a 25) y el de su compañera y contemporánea Sor Mercedes de la Purificación (folios 26 a 28); ambas famosas en su época por su “santidad”, aunque de la primera no se emprendió obra alguna sobre su vida quizás por la expulsión jesuita que interrumpió su “estudio”, no así de Sor Mercedes cuya vida vio la luz a principios del siglo XX. La última nota del libro de defunciones corresponde a Sor Juana María Contreras Cabezas (1903-1995). Quedó el encabezado de la nota de Sor Vicenta Pantat Frei (1907-1999) en espera de que la archivera o a alguna monja con “buena pluma” proceda a su composición. Se insertan en él notas necrológicas de algunas monjas, publicadas en periódicos y revistas del siglo XX.

En el libro también se encuentra la oración fúnebre predicada en las exequias que el monasterio hizo en memoria de la madre fundadora, Sor Antonia del Espíritu Santo, que falleció en el Monasterio de Santa Rosa de la

---

<sup>124</sup> Comienza el día de la fundación, 9 de noviembre de 1754. Archivo del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa, Santiago de Chile.

<sup>125</sup> El libro se comenzó el año de 1879. El registro llega hasta 1999. Archivo del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa, Santiago de Chile. Este libro también recoge la información de un libro anterior de defunciones, Libro en que se apuntan las partidas de fallecimientos de las religiosas de este Monasterio de Nuestra Madre Santa Rosa de Santa María, que empieza a correr desde el presente año de 1855 bajo el gobierno de la Reverenda Madre Sor Carmen de San Ignacio.

Ciudad de Lima (fojas 8-17). Es un ejemplo de sermón fúnebre que permite estudiar el modelo de santidad y las prácticas piadosas inspiradas en Santa Rosa de Lima, se titula “Oración fúnebre predicada en las exequias que este Monasterio de Sta Rosa de Santiago de Chile hizo en memoria de su finada Madre Fundadora, la R.M. María Antonia del Espíritu Santo, que falleció en el Monasterio de Santa Rosa de la Ciudad de Lima. Predicado el 19 de octubre de 1807”.

El registro de la vida material es muy escasa en este convento. Principalmente porque el carácter de estos registros cotidianos les “estorban” y fácilmente han sido eliminados. Esto hace difícil el estudio de la economía conventual, no sólo en este convento, en forma serial y sistemática. No obstante, se cuenta con el *Libro Antiguo del Monasterio de Santa Rosa. Libro de donaciones, censos y capellanías del Beaterio de la Gloriosísima Santa Rosa de Santa María* que registra las primeras donaciones hechas al beaterio y puestas a censo así como la fundación de una capellanía entre 1662 y 1686. El libro se compone de copias autenticadas (23 de febrero de 1714), fecha que sugiere que este tiene su origen en el conflicto que, entre 1710 y 1715, enfrentó a las beatas con los frailes dominicos y el arzobispado (ya relatado). También se encuentra el *Libro de dotes* iniciado el 3 de marzo de 1755, cuya última inscripción corresponde al nueve de noviembre de 1844, en el que se anotan las capellanías y censos dados como dotes. Comprende desde el priorato de Sor María Antonia del Espíritu Santo al de Sor Josefa del Corazón de María, última priora de un convento con características coloniales incluyendo la exigencia de dote para ser admitida, así como la forma de vida que se ha descrito en los apartados anteriores.

En el *Libro de caja antiguo* se registraron los censos a favor del convento entre 1797 y 1872. Se anotó el registro individual y en detalle hasta 1823. Entre 1797 y 1822 se mantuvo el interés de los censos entre el 4 y 5 por ciento. Aunque aún no contamos con los registros y análisis suficientes para dimensionar la actividad económica del convento en los siglos coloniales, es



importante anotar que –a vuelo de pájaro- quienes pusieron sus censos en este convento en su mayoría no eran personas de la elite. Por ejemplo, el Maestro Luis Castillo puso un censo de 26 pesos y 2 reales sobre una casa pagando su deuda el 4 de diciembre de 1822.

Las monjas también se han preocupado de registrar el acervo bibliográfico en el *Libro de la Biblioteca*, que cuenta con dos versiones lo que corrobora el interés que ellas tienen, en tanto orden de estudio, por mantener libros adecuados a la formación de las religiosas como también el de conservar el patrimonio del convento. La versión de 1942 y la del año 2004, ordena los libros cronológicamente y por temas. Las categorías como Libros Antiguos, Obras Espirituales y Autores Clásicos, biografías, comentarios de las sagradas escrituras, patrística e historia permiten dar cuenta de las líneas y orientaciones de la espiritualidad de las monjas en el periodo colonial destacando la diversidad de fuentes puesto que, entre los libros antiguos, los dominicos no tienen la exclusividad como podría pensarse. Evidentemente se cuenta con autores clásicos como Santo Tomás de Aquino (1224ca.-1274) y fray Luis de Granada (1504-1588), los que comparten lugar con Santa Teresa de Jesús (1515-1582), San Juan de la Cruz (1500-1569) y San Francisco de Sales (1567-1522). La espiritualidad franciscana es tan relevante como la espiritualidad dominicana, por cuanto la orden reconoce en San Francisco (1181/1182-1226) a un segundo padre, por ello en el monasterio se encuentran cuatro volúmenes de la *Crónica Seráfica* editada entre 1721 y 1734. Esto también permite entender también la importancia de los libros de instrucción para monjas pertenecientes a autores franciscanos, como fray Antonio de Arbiol profusamente utilizado en este trabajo.

Estos registros requieren de un trabajo más serio respecto a la historia de la lectura en el mundo colonial, especialmente en lo que refiere a la efectiva lectura de los textos, sus modos de circulación y recepción para dimensionar la influencia de los mismos social y mentalmente. En este sentido, las cartas de Sor Josefa de los Dolores permiten rastrear esos usos, desde las menciones

específicas de libros que había leído como los del padre Alonso de Rodríguez (1537-1616ca.), reconocido como uno de los pocos autores místicos de la Compañía de Jesús cuyo texto *Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas* se leía obligadamente en la orden hasta 1960<sup>126</sup>. Sor Josefa lo leyó por recomendación de su confesor, esta obra se encuentra en la biblioteca del convento en tres ediciones: 1606, 1754 y 1834. También se puede hacer un seguimiento desde las formas de meditación que combinan elementos de la espiritualidad dominica, franciscana y jesuita. Las lecturas y las influencias de los modos de espiritualidad son relevantes para distinguir los modelos que conforman su relación con el cuerpo, razón por la cual es un nudo importante que esta tesis intentó resolver.

Entre las lecturas de las monjas tienen un lugar importante las biografías noveladas de los fundadores como modo de enseñar la espiritualidad de las órdenes, textos que en el caso de nuestro monasterio acompañan a la madre fundadora Madre Antonia del Espíritu Santo como indica la inscripción de la *Vida del glorioso padre, y patriarca Santo Domingo de Guzman*, editada en 1749<sup>127</sup>. Del mismo modo se enseñaba la vida de Cristo, como en la *Historia de la Sagrada Passion*, del padre Luis de la Palma reconocido como un gran autor místico<sup>128</sup>.

Estos libros son incluso, desde una historia de la lectura, más relevantes que los autores clásicos dado que tenían por objetivo la enseñanza y divulgación entre un público general. Igual objetivo tenían los textos en forma de “manuales” especialmente escritos para que las monjas, como literatura normativa y pedagógica, que se leía en el refectorio, sala de labor o lugares de

---

<sup>126</sup> Agradezco esta información al padre Eugene Rooney, S.J., del Archivo de la Compañía de Jesús en Santiago.

<sup>127</sup> Escrita y añadida por el M.R.P. presentado Fray Francisco de Possadas, hijo suyo indigno, y del Convento de Scala-Coeli, extra-muros de Cordova, dedicada a la soberana emperatriz del Cielo, y Tierra, María Santissima, baxo el título del Santissimo Rosario. Con licencia. En Barcelona: en la Imprenta de Pedro Escuder [sic] en la calle Condil, año de 1749, 642 pp., más tabla de contenidos e índices.

<sup>128</sup> Provincial de la Compañía de Jesús, en la Provincia de Toledo y natural de la misma ciudad. Corregido y enmendado en esta tercera impresión, año de 1740. Con licencia, en Madrid: en la oficina de Diego Miguel de Peralta, hallárase en casa de Bartholome Torrano, Mercader de Libros, enfrente de San Phelipe el Real, 312pp.

descanso y privadamente en sus celdas. Buenos ejemplos de esta literatura especializada para monjas son *La Religiosa Instruida con doctrina de la Sagrada Escritura, y santos Padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el Habito Santo, hasta la hora de su muerte*<sup>129</sup> o *La Religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del rey del Cielo. En una gustosa parabola, y dialogo, que instruye, con aprovechamiento, y recreo, por adornada de varios symbolos, y exemplares historias doctrina util para religiosas, y tambien para personas seglares, que desean aprovechar, y caminar por las sendas de la virtud*<sup>130</sup>, *La monja santa* de San Alfonso María de Ligorio (1696-1787)<sup>131</sup> o *la Religiosa mortificada* de Manuel de Espinoza<sup>132</sup>. Ellos entregan toda la información relevante concerniente a una particular forma de vida, desde el rito de la profesión hasta las enfermedades más frecuentes, para finalmente preparar para la muerte introduciendo al mismo tiempo los textos sagrados, autores clásicos, reglas y constituciones.

Los conventos también fueron espacios reconocidos como guardianes patrimoniales, así lo indican las donaciones recibidas por ellos. En 1791, el convento de dominicas recibió la biblioteca de un oidor de la Real Audiencia, aunque no se especifica de cual de ellos, así, las monjas también accedían a

---

<sup>129</sup> por el R.P. Fr. Antonio de Arbiol, de la Regular Observancia de nuestro Serafico Padre San Francisco, lector dos veces jubilado, calificador del Santo Oficio, Examinador Synodal del Arzobispado de Zaragoza, Padre de las Provincias de Canarias, Valencia, y Burgos, y Ex Provincial de la de Aragón. Se dedica a la Reyna de los Angeles María Santissima, Protectora, y amorosa madre de las fieles Esposas de su Santissimo Hijo. Con Privilegio. En Madrid: en la Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesus de Agreda, año de 1753. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Snata Rosa de Santiago, Chile.

<sup>130</sup> Escrito por el MRPM Fr. Jaime Baron, calificador del Santo Oficio, y Regente de Estudios, en el Convento de San Ildephonso de Zaragoza, Orden de Predicadores. Sácale a la luz y hace imprimir a su costa un amigo del autor. Con licencia: en Madrid, por Gabriel Ramirez, Plazuela de la Aduan, año 1740. Se hallara en la librería de Alphonso Vindel, Calle de la Cruz, más tabla de cosas notables. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Snata Rosa de Santiago, Chile.

<sup>131</sup> San Alfonso María de Ligorio, *La monja santa ó sea la verdadera esposa de Jesu-Christo, por medio de las virtudes propias de una religiosa*, Paris, 1854, I y II. Colección particular. Otro ejemplar en la Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica de Santiago, París, 1851, I y II. En el Libro de registro de libros pedidos de la Recoleta Dominica, se puede ver que este libro era ampliamente consultado por los religiosos, al menos hasta el año 1918.

<sup>132</sup> Espinoza, Manuel (franciscano), *La religiosa mortificada*, explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la sagrada escritura a que se añade el manual del alma religiosa, que es un compendio de sus más principales obligaciones, para aliento y estímulo de las almas que se consagraron a Dios, y desean hacer felizmente su carrera, Madrid, Imprenta Real por don Pedro Pereira, impresor de camara, 1799. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado.

textos no religiosos, aunque estos predominaran también en las bibliotecas de laicos. El interés de las monjas dominicas por estar al tanto de las discusiones y debates actuales continúa hasta hoy, ellas se interesan por adquirir textos que se editan en ámbitos académicos o de difusión general. Su apertura al mundo del estudio es también lo que permitió que las cartas de Sor Josefa fueran puestas a disposición de nuestro equipo de investigación.

La labor de conservadores del patrimonio libresco, ejercida por este convento, no significaba restricción de uso para la gente fuera de él. Los libros salían de los conventos. En el transcurso de esta investigación, cerrando un círculo de quizás no tan extrañas consecuencias, encontré en la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de mi Universidad, la biografía de Santa Rosa de Lima que tiene la siguiente inscripción autógrafa: “Del archivo del Monasterio de Nuestra Madre San Rosa a nadie se le da permiso para que se quede con este libro”... exigencia que no se cumplió. La biografía es de autoría de Fr. Antonio de Lorea, R.P., de barroco título: *Santa Rosa, Religiosa de la Tercera Orden de Santo Domingo, Patrona Universal del Nuevo-Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que se empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro santísimo padre Clemente Papa X y relación de los extraordinarios favores con que los Sumo Pontífices, y nuestros Catholicos Reyes de España, la han honrado hasta hoy. Dedicada a la emperatriz de los cielos, y tierra María Santísima*<sup>133</sup>.

Los textos formaban parte de modos de lectura y meditación que se conjugaban con el uso de las imágenes, éstas últimas quizás más relevantes que los propios libros y la escritura. De este modo, la advocación principal del convento, Santa Rosa de Lima, no sólo era conocida por los pasajes leídos en las actividades cotidianas del convento o en forma privada por cada monja, sino por la omnipresencia de su vida pintada en grandes lienzos por el artista

---

<sup>133</sup> Madrid, por la viuda de Juan García Infanzon, 1726, 422 pp. Perteneciente al Archivo del Monasterio de Nuestra Madre Santa Rosa, actualmente en Colección Latcham, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Fondo General.

quiteño Laureano Dávila en la segunda mitad del siglo XVIII (19 lienzos de 122x166 metros). Esta serie es una joya del arte colonial, afortunadamente restaurado y puesto en conocimiento de un público más amplio en el libro *Santa Rosa de Lima, el tesoro americano. Pintura y escultura del periodo colonial*<sup>134</sup>.

Las imágenes de bulto y lienzos, pertenecientes a los siglos XVI-XVII y XVIII, que conserva el monasterio, permiten realizar conexiones entre los tópicos de las cartas de Sor Josefa y las prácticas culturales asociadas al proceso de privatización y construcción del individuo moderno, del cual forman parte, en tanto medios que hacen posible la meditación personal. La lectura de vidas de santos, que estimulan la imitación o emulación, la pasión de Cristo o la vida de María para mejor ordenar la meditación y la interpretación de la propia vida se complementan -y hasta puede ser sustituido el libro- por los lienzos de iguales temáticas. Los relicarios, por otro lado, poco estudiados para nuestro caso, conforman al mismo tiempo prácticas de devoción y artes particulares, especies de collages de huesos, imágenes, colores y textos como la valiosa serie de relicarios jesuitas que las monjas Rosas conservan desde que ellos se los dejaron al momento de su expulsión en 1767. Esto nos vuelve a remitir a la estrecha relación entre el monasterio y la Compañía de Jesús y presenta un interesante camino de investigación sobre la incidencia de la misma en la devoción colonial. Otra forma de relicario es en el que se conserva una carta autógrafa de Santa Rosa de Lima, cuidadosamente protegida por las monjas. De este modo, imagen, escritura y objetos se reúnen en complejos modos de espiritualidad y de prácticas culturales que merecen un lugar en la historia de la sociedad colonial local. También hay que señalar que en los espacios femeninos la clausura define una relación distinta –respecto del uso de las imágenes- con el mundo masculino. En este, el uso de la imagen tiene principalmente fines de predicación, en el femenino, es más significativo su uso para la meditación y la oración en privado.

---

<sup>134</sup> Editado por la Corporación Cultural de las Condes, Santiago, 2000.

Las vidas de los santos, los cristos barrocos, las figuras de bulto, relicarios y los retratos de los fundadores de las órdenes y de los propios monasterios nos permiten comprender la centralidad del uso de las imágenes en la transmisión de valores, imaginarios y símbolos así como modos de conocimiento relacionados con ellos. En este sentido, es esencial trabajar con el Concilio de Trento (1545-1563), específicamente lo referido a las imágenes, que funcionan como el canon de representación y usos de las imágenes dentro de la primera modernidad<sup>135</sup>.

### *El relato conventual en Chile y América*

La escritura de Sor Josefa, por lo tanto, se relaciona con distintas prácticas de conocimiento dentro del convento, propiciadas por los espacios y prácticas de la intimidad que el convento propicia como lugar de retiro, silencio y soledad en la que el sujeto se encuentra consigo mismo. El *Epistolario* de Sor Josefa forma parte la tradición de escritura femenina conventual americana propiciada por la propia vida monacal, y señala por la importancia creciente de la escritura como tecnología de autoconocimiento en la modernidad. El *Epistolario* forma parte del género del relato conventual, pero gracias a los estudios recientes sobre la escritura de monjas, se pueden trazar algunas particularidades del mismo dentro de ella, dada por el género epistolar y el confesional.

Como ha señalado Asunción Lavrin en uno de sus más recientes trabajos, “ha aumentado nuestra certeza de que las religiosas novohispanas escribieron abundantemente”<sup>136</sup>. Estos escritos irían desde biografías de sus compañeras que luego tomarían frailes o confesores como “fuentes” (a veces

---

<sup>135</sup> SESION XXV. Que es la IX y última de las celebradas en el tiempo del sumo pontífice Pío IV. Principiada el día 3, y acabada el 4 de diciembre del año de 1563: De la invocación, veneración, y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes. Convocado por Paulo III, por bula de 1542, mandado publicar por Felipe II en todos sus dominios “sin restricción alguna, y como ley del Estado” en 1563. Duró el Pontificado de Julio III, Marcelo II, Paulo IV y concluyó Pío IV. En: Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y en castellano), Tomo IV, pp.400-401.

<sup>136</sup> Asunción Lavrin, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, p.43.

sin mencionar a las autoras para confeccionar biografías que sí se publicarían), así como autobiografías, poesía, teatro y millares de cartas cotidianas salidas de la pluma de las monjas de acuerdo a las necesidades variadas del convento. Quizás cientos de cartas de confesión -como las de Sor Josefa de los Dolores- esperan por ser encontradas.

Josefina Muriel, con anterioridad a los análisis literarios más contemporáneos y los estudios de género, se refería a estos escritos como “literatura mística” sin hacer distinciones entre autobiografías, hagiografías, vidas venerables, cartas de monjas u otros, reuniendo variados ejemplos en su libro *Cultura femenina novohispana*<sup>137</sup>. Fue la monja novohispana Sor Juana Inés de la Cruz la que capturó la atención de los nuevas perspectivas de análisis y por ello ocupa un extenso lugar y una amplia bibliografía tanto literaria como historiográfica, siendo especialmente importantes los trabajos de Jean Franco y Margo Glantz<sup>138</sup>. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, recientemente han compilado dos textos que reúnen nuevos escritos de monjas americanas así como la variedad de perspectivas de análisis con que hoy son estudiados, realizando también un trabajo de conexión entre investigadores a nivel americano sobre la vida conventual femenina y la escritura de monjas: *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX y Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*<sup>139</sup>.

En Chile el único escrito publicado -hasta ahora<sup>140</sup>- perteneciente al relato conventual es la *Relación Autobiográfica* de Sor Úrsula Suárez (1666-

---

<sup>137</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*.

<sup>138</sup> Jean Franco, “Sor Juana explora el espacio”, pp.52-88; Margo Glantz, *Sor Juana de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*.

<sup>139</sup> Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, editoras, Instituto de Ciencias sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 2006 y Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, México, 2002 respectivamente.

<sup>140</sup> La compilación de Rosalva Loreto y Asunción Lavrin, de 2006, incluye una selección de las cartas de Sor Josefa de los Dolores, entre las páginas 300 y 327, siguiendo el ordenamiento en tres etapas que ya explicaré. Esperamos la pronta aparición del Epistolario completo, en su edición crítica, objeto de la tesis de la filóloga Raissa Kordic.

1749), publicada en 1984 por Mario Ferreccio<sup>141</sup>. Este manuscrito se encontraba en el convento de Clarisas de la Victoria, o de Nueva Fundación, al que ella pertenecía. Fue escrita por mandato de su confesor, para que diese cuenta de su vida y poder, a través del relato, guiarla en lo espiritual. Aunque por obediencia y vigilados, en sus cuadernos expresa su individualidad llamándose a sí misma la “santa comedianta”. Como único relato publicado cuenta con investigaciones, aunque no abundantes. El estudio preliminar a la edición crítica, es una buena introducción a la vida conventual femenina, pero también una prueba del valor de esta documentación para la historia social.

Rodrigo Cánovas, desde los análisis de discurso literario, ha llamado a estos textos escrituras de penitencia en tanto escribir y escribir una autobiografía era un pesado trabajo<sup>142</sup>. El mismo autor ha realizado un análisis de las particularidades de la escritura de Sor Úrsula, respecto de otras de monjas americanas, centrada principalmente en su vida y la del convento en el marco de la cotidianidad terrena y hasta profana<sup>143</sup>. Adriana Valdés, desde la teoría de género y la literatura, instala la *Relación Autobiográfica* dentro de una tradición común a la vida del convento y que, de la especial relación de las monjas con sus confesores -que las “obligaban” a escribir- se produce una escritura por mandato u obligada que obliga a repensar los categorías de autor y autoría en estos textos, cuestión que ya en 1989 era señalada por la ya citada teórica feminista Jean Franco: escritoras a pesar suyo.

El claustro sería para Adriana Valdés un “espacio literario” en la época y privilegiado para las mujeres con inquietudes intelectuales<sup>144</sup>. La misma autora le confiere al relato de Sor Úrsula, ante la escasez de estos escritos en

---

<sup>141</sup> Sor Úrsula Suárez, *Relación de las singulares misericordias que ha usado el Señor con una religiosa, indigna esposa suya, previniéndole siempre para que sólo amase a tan Divino Esposo y apartarse su amor a las creaturas; mandada escribir por su confesor y padre espiritual*. Conocida como *Relación Autobiográfica*.

<sup>142</sup> Rodrigo Cánovas, “Úrsula Suárez (monja chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia”, pp.97-118.

<sup>143</sup> Rodrigo Cánovas, “Úrsula Suárez: la santa comedianta del Reino de Chile”, pp.407-414. El trabajo más reciente sobre Sor Úrsula, es la tesis de Marina González Becker, *Retórica y estilo en la Relación Autobiográfica de Úrsula Suárez (religiosa clarisa chilena, 1666-1749)*, 2002.

<sup>144</sup> Adriana Valdés, “Espacio literario de la mujer en la colonia”, pp.83-105.



nuestro país, el papel fundacional de una “escritura de mujeres”. Desde una perspectiva de género, la escritura de una monja estaría sometida a las mismas condiciones de producción que la de otra mujer -entendiendo que la subordinación las homologa en el discurso social- exagerando el matiz de la represión que pasa por el lenguaje, por el sexo y la tradición literaria. Acertadamente, habla de rescatar los textos producidos por monjas como “escritura emparedada”<sup>145</sup>.

La autobiografía de Úrsula Suárez, sin embargo no es un caso particular en América. También se conocen la *Autobiografía de una monja venerable. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)* y *Vida* por la madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara (1671-1742), ambas colombianas<sup>146</sup>. El primer texto fue encontrado en la Biblioteca Nacional de Colombia y el segundo paraba en manos de la familia de la monja<sup>147</sup>. En México se conoce la vida de Sor Sebastiana de las Vírgenes (1671-1737), "escrita por ella misma", y publicada en 1995 por Beatriz Espejo con el título *En religiosos incendios*. Este texto fue encontrado en el archivo del convento de San José de Gracia de la ciudad de México, escrito “sólo obligada de la obediencia de mi padre espiritual”<sup>148</sup>. Ejemplos de la creación lírica al interior de los conventos, tanto en Europa como en México y Perú, pueden verse en Electa Arenal<sup>149</sup> y en Josefina Muriel<sup>150</sup>.

No obstante ser el relato de Sor Úrsula el más estudiado en Chile, existen otras referencias a monjas escritoras, por ejemplo Sor Tadea de San Joaquín, carmelita (1755-1827) y Sor Juana López<sup>151</sup>. La primera -

---

<sup>145</sup> Adriana Valdés, “Escritura de mujeres: una pregunta desde Chile”, p. 205.

<sup>146</sup> V.M. Francisca Josefa del Castillo, *Vida* (autobiografía novelada).

<sup>147</sup> Ángela I. Robledo, “La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: amor y escritura mística en el ámbito conventual neogranadino”, pp.557-564 y Pilar de Zuleta, “La vida cotidiana en los conventos de mujeres”, pp. 421-445.

<sup>148</sup> Beatriz Espejo, (estudio preliminar), *En religiosos incendios. Vida de Sor Sebastiana de las vírgenes, monja profesora en el convento de San José de la Gracia de la ciudad de México, escrita por ella misma*, p. 75.

<sup>149</sup> Electa Arenal y Stacy Schlau, *Untold sisters. Hispanic nuns in their own works*, pp.229-294.

<sup>150</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, pp.121-312.

<sup>151</sup> Lina Vera Lamperain, *Presencia femenina en la literatura nacional. Una trayectoria apasionante, 1750-1991*, pp.37-39.

contemporánea de Sor Josefa de los Dolores- escribió el romance que ya hemos referido que trata de las angustias de las monjas de su convento (el Carmen de San Rafael) a raíz del desborde del río Mapocho ocurrido el 16 de junio de 1783. Se publicó en Lima en el año 1784 en distintos periódicos de la época como “Inundación del río Mapocho” o “Relación de la inundación que hizo el río Mapocho”. Sólo en 1867 se publicó en Chile y se reprodujo en 1878 en el tomo III de *La Literatura Colonial de Chile* de José Toribio Medina. El nombre en el siglo de la autora se conoció 23 años después de su muerte: Tadea García de la Huerta. Sor Tadea tuvo la suerte de ser publicada, aunque no por eso fue conocida como autora, mostrando con ello que la escritura no fue una actividad excepcional dentro de la vida conventual sino que una característica de ella.

También he encontrado para Chile ejemplos de crónicas de fundación y crónica histórica heroica, género con que México cuenta con numerosos ejemplos publicados y no publicados como puede verse en las obras arriba citadas de Josefina Muriel y Electa Arenal. La mencionada Sor Juana López, en Chile, instada por su “superior” escribió acerca de lo que ocurría en el convento por orden de su superior intercalando en el relato poemas y versos que expresarían más bien sus inquietudes individuales. Los episodios referidos al espacio comunitario del convento, podían salir a la luz sin necesitar del examen de una autoridad espiritual ya que no concernían a los sucesos privados entre las almas individuales y Dios. Esta práctica debió ser frecuente aunque no por ello conocida ni “famosas” sus practicantes. Un hermoso ejemplo es la crónica que escribe la prelada del Monasterio de Monjas Trinitarias de Concepción en 1853 narrando el viaje que hicieron estas mujeres a la “tierra de los indios” (sur del río Bio-Bío) cuando en 1817 el ejército monárquico las dejó sin protección en medio de las guerras de independencia. Este relato lo escribió por “la mucha instancia que el Sr. Pbo. Dn. Manuel Parreño” le hizo y que la “casualidad” hizo llegar a la redacción de *La Revista Católica*<sup>152</sup>. El editor decidió publicarlo por su valor histórico, un episodio casi ignorado en la historia nacional ya que

---

<sup>152</sup> Sor Juana María de San José, “Viaje de las monjas Trinitarias a la Tierra de los Indios”, 1903, p.179.

consideraba que literariamente no era más que un ejemplo de la ingenuidad y sencillez, “sin ninguna pretensión literaria”, con que “acostumbran hablar las religiosas contemplativas”<sup>153</sup>.

Ambos comentarios son muy significativos. Por un lado, considerar los archivos conventuales como ricas fuentes de la historia nacional ahora que tenemos la certeza de que la producción textual abarca múltiples aspectos de la vida “enclaustrada”, pero no la desconexión de las monjas de los sucesos de todo orden: los muros del convento, no podían proteger a las monjas de las vicisitudes del Mundo. Por otro, que la escritura producida por monjas debe ser analizada considerando las particularidades del discurso no sólo en temas y figuras sino también en sus modos de producción.

La hermana María Rosa o Julia Meza Barahona, autora del libro de recuerdos del monasterio de Sor Josefa, por ejemplo, utilizó las cartas de sus hermanas de religión, existentes en el archivo conventual, para construir las “noticias” de las religiosas del convento desde el momento de su fundación como beaterio hasta 1905. Algunas son biografías, otras breves notas sobre sus vidas utilizando los libros de profesión y de ingreso al noviciado y los propios conocimientos de la autora sobre sus contemporáneas. En total, son 61 “noticias” o “recuerdos” de las religiosas ordenados cronológicamente. Este es el grueso del material que conforman los “recuerdos” o “crónica del monasterio”, al que se agrega la biografía de la autora al inicio, seguido de una crónica que relata la fundación del monasterio y “noticias de las primeras religiosas” desde 1754 a 1854. Confeccionado a la manera de un artículo de investigación historiográfica, Julia Meza recurrió al archivo de su convento, pero también a los manuscritos del Arzobispado, de la Biblioteca Nacional, de autoridades eclesiásticas, notas que tomó de boca de sus hermanas, en fin, dando cuenta de un amplio manejo de recursos y de una gran capacidad intelectual fruto de su inquietud personal en temas tan variados como las constituciones de la orden dominica, textos religiosos y las revistas de la época

---

<sup>153</sup> Idem.

puesto que también se publicaron unos versos suyos en *La Revista Católica* y este mismo artículo en *El Mensajero del Rosario*, aunque sin mencionar su nombre. Las “noticias de las religiosas”, también incluyen la transcripción de versos, romances y otras piezas líricas escritas por esas monjas, así como fragmentos de sus cartas personales o citas de biografías escritas por sus padres confesores.

El trabajo de Julia Meza, puede compararse con el de Josefa de la Providencia, monja peruana, que escribió la *Relación del origen y fundación del monasterio del Señor San Joaquín de Religiosas Nazarenas... contenida en algunos apuntes de la vida y venerable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo...*<sup>154</sup>. Esto es, una crónica basada en otros textos o, una fusión de textos de diferentes estructuras narrativas y discursivas. La madre Josefa de la Providencia utilizó como texto base los manuscritos de la vida de la madre Antonia, escrita por su confesor, el testimonio del propio confesor y testimonios que relataban las ceremonias fúnebres en honor de la madre Antonia. Razón por la cual Electa Arenal llama a este tipo de narración “patchwork text” puesto que “combines the story of one institution and one woman and also affords a view of religious and secular relations among the residents of colonial Lima”<sup>155</sup>. Lo que caracterizaría al “patchwork text” como tal, sería “the multiplicity of hands that took part in its making and the vagaries of the texts invest the book”<sup>156</sup>. En el caso del trabajo de Julia Meza, a ella le corresponde la autoría de las noticias de religiosas y la crónica de fundación, utilizando técnicas de construcción literarias e historiográficas; sin embargo, el resultado se emparentaría con el “pachtwork text” en la medida en que gran parte del material es integrado en el relato sin procesamiento alguno, sino que como citas con un breve preámbulo dejando hablar a los propios autores de esos textos.

Reinaldo Muñoz Olave autor de la crónica de las monjas Trinitarias de Concepción, también incluye noticias de las vidas de sus religiosas incluyendo

---

<sup>154</sup> Referencia tomada de Electa Arenal, op.cit., p. 294.

<sup>155</sup> Ibid., p.295.

<sup>156</sup> Ibid., p.309.

copias mandadas a Lima como la *Vida de la Venerable sierva de Dios Sor Martina de la Sma. Trinidad. Religiosa profesora de velo negro en el monasterio de Trinitarias de la ciudad de Concepción de Chile* (1720-1740), escrita por la Madre Ana Josefa de la SS. Trinidad en 6 de abril de 1754 a petición del Inquisidor de Lima Don Mateo Anusquibar<sup>157</sup>. Ella se excusaba de enviarle otras vidas por estar ocupada en “trabajos de fundación”, pero prometía ir escribiendo las de las demás. No sabemos si esto haya sido así, pero puede que en los archivos conventuales de Lima se encuentren otros relatos de monjas del Reino de Chile dado el contacto entre ellos y los de Santiago, principalmente por venir de Perú las madres fundadoras, pero obviamente por estar nuestra Capitanía General subordinada al Virreinato. Por otro lado, esto nos informa que registro de estas vidas, potencialmente venerables, formaba parte de los requerimientos que movían a las autoridades tanto seculares como eclesiásticas a dejar registro de todo aquello que sirviera al expediente de sus logros. Esto también nos indica que en Chile sí existía una tradición de las vidas venerables, pero en este trabajo no he podido dimensionar sus efectos masivos excepto por lo que se señala en las propias notas de las crónicas que dicen de casi todas sus monjas que “murieron en olor de santidad”. Como en otros temas, el de la santidad y la mística en este espacio marginal del Imperio, tenemos poca investigación y difícil acceso a la documentación. Lo que yo he podido investigar, proviene sólo de lo publicado, no de archivos.

Con estos materiales y las lecturas complementarias, se puede concluir que la relación entre las diversas producciones textuales conventuales -desde los libros administrativos (toma de hábito, profesión, defunción) hasta las biografías, cartas de confesión, cartas personales y autobiografías- tienen en común la exigencia de su escritura por parte de una autoridad masculina eclesiástica a la que la mujer monja obedece -o busca- legitimando con ello el temerario acto de una pluma en manos femeninas. Otra característica en común, es que sus autoras escribían sin tener como objetivo la publicación. Sus

---

<sup>157</sup> Reinaldo Muñoz Olave, op.cit. pp.248-253.

producciones son conocidas generalmente por las referencias que a ellas se hacen en otros textos- crónicas, biografías, noticias- los que aunque sean de autoría femenina su publicación ha sido posible por el permiso de una autoridad masculina. Las autobiografías de monjas, publicadas como tales, son una novedad del siglo XX casi como una reivindicación del modelo que les dio derecho a existir: *Libro de su vida* (1588) de Santa Teresa de Jesús.

El gesto de repugnancia que expresan todos los escritos de monjas respecto al acto de escribir, así como la marca de humillación que funciona como cláusula inaugural en muchos de ellos, se desprende en gran medida de la descalificación masculina hacia las capacidades intelectuales femeninas y de la obligación de humildad que debía tener toda religiosa. Era necesario expresar la disconformidad y asumir la incapacidad intelectual para no ser tildadas de soberbias. Esto también suponía renunciar a la autoría y, por tanto, a la calidad de “escritoras”. En este sentido, la escritura obligada obedece al requerimiento de la producción de pruebas de la gracia de Dios, no sólo en cada monja, sino también en una comunidad por medio de ellas. Así autobiografías y vidas, tienen parecida función a las de las crónicas de los conventos. Sin embargo, hay que prestar atención a la relación de la escritura con la publicación y el trabajo de edición que se efectúa en los escritos destinados a la publicación y la difusión manuscrita.

De este modo, la escritura del género conventual debe dividirse entre la destinada a la difusión y la íntima, entendida como “escritura íntima” la que el sujeto ejecuta sin tener por objeto la publicación<sup>158</sup>. A esta pertenecerían las autobiografías, no convertidas en “vidas” que circulaban en forma manuscrita aunque con censuras y correcciones de los confesores-editores, como la de Sor Úrsula Suárez. Pero, por sobre todo, las cartas de las monjas con sus confesores como las de Sor Josefa. Precisamente por ser personales, a veces secretas, y dar cuenta de la historia del “alma”, por decirlo de alguna manera, son registros

---

<sup>158</sup> Marie Goulemont, “Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado”, p.92.

efímeros, frágiles y peligrosos: cuidado con lo que firmas. Sin embargo, esas cartas no eran secretas del todo.

Julia Meza, cronista del convento de nuestra monja, escribía cartas a su confesor, las que no sólo eran conocidas de su biógrafa sino de todas sus hermanas tal como muestra el siguiente pasaje en que se cuentan los conflictos entre ella y su confesor, el que tenía por objetivo “dar muerte a su amor propio” negándose a confesarla cuando ella quería, haciéndola esperar hasta que él quisiera hacerlo. Era en las respuestas a estas cartas en que ella mostraba su talento literario, igual que en el caso de Sor Josefa de los Dolores:

“Aquí era donde la Hna. María Rosa se desquitaba con la pluma, le brotaban las razones y argumentos para defender su causa y tenía en estos casos cierta sal y gracia que encantaba. Creo que sus cartas más lindas fueron éstas donde, abierto enteramente el corazón, dejaba deslizarse la pluma, descubriendo a grandes rasgos lo delicado y noble de sus sentimientos, de sus amarguras y sus quejas, todo con una sencillez de exquisito gusto y espíritu profundamente religioso”<sup>159</sup>.

Las cartas entre confesores y monjas, de acuerdo a este párrafo permiten la construcción del autor, al ser un espacio de comunicación personal, de tópicos personales e individuales, lo que no quiere decir autonomía de la escritura por cuanto el destinatario es un examinado que tiene presente los dogmas y una literatura especializada que le ayuda a distinguir, especialmente en materia de visiones y éxtasis, lo falso de lo verdadero en particular luego del periodo de reforma y contrarreforma de la Iglesia Católica en el siglo XVI. Sin embargo, dentro del género del relato conventual las cartas dirigidas a los confesores son importantes para visualizar los modos en que el individuo se construye puesto que son, como el *Epistolario* de Josefa muestra, material “en bruto”, un conjunto de “papeles” como la propia monja señala. Es decir, un informe disperso, que biógrafos y cronistas pudieron usar escribir sus historias, o la base de futuras hagiografías de santas o candidatas a la canonización. Las cartas de Sor Josefa de los Dolores, como y dije, sirvieron de base a un

---

<sup>159</sup> Julia Meza Barahona, op.cit, p. 57.

“extracto de su vida y virtudes” que se encuentra en el libro de defunciones del monasterio de Santa Rosa, reproducido en los *Relatos Históricos* del convento. Son cartas que, paralelamente a las escrituras autobiográficas, pueden constituir diarios espirituales sólo posibles en una relación dialógica con el confesor a diferencia de la relación autobiográfica que se somete al confesor como censor<sup>160</sup>.

Sor Josefa también incluye en sus cartas poesías y “versitos” de su propia autoría o de sus compañeras, dedicados a Dios o a los misterios de la religión. La particularidad de las cartas como material en bruto producido en una relación dialogal con el confesor, exige una investigación más profunda sobre este tipo de escritura dentro de los conventos lo que permite, a su vez, dar cuenta de las características de este *Epistolario* que en muchos puntos subvierte el canon del género conventual desde el punto de vista de la relación jerárquica y la autoría ente monja y confesor.

Las cartas de Sor Josefa, dentro del relato conventual, impusieron a esta investigación dilucidar la relación entre cartas, confesión y dirección espiritual. Para comprender mejor esas conexiones, hay que dar cuenta de la tradición de la práctica de escritura de cartas entre confesores y monjas en particular dentro de lo que podría denominarse las prácticas de lo privado y los géneros de la intimidad en la vida religiosa. Esta primera aproximación, también reveló que la relación epistolar era importante como método de dirección espiritual y confesional de manera particular entre los jesuitas.

### *Las cartas entre confesores y monjas: la ambigua legalidad de una práctica*

Las cartas de Sor Josefa de los Dolores, 65 en total, se encontraban desperdigadas sin orden. Sólo 25 de ellas tienen fecha precisa. El procedimiento

---

<sup>160</sup> Un corpus de documentos similar al de Sor Josefa, es el manuscrito inédito que Josefina Muriel encontró en la Biblioteca Nacional titulado Cartas en las cuales manifiesta a su confesor las cosas interiores y exteriores de su vida la V. M. Sor Sebastiana Josefa de la SS. Trinidad, religiosa de velo negro del Convento de S. Juan de la Penitencia de la ciudad de México. Josefina Muriel, op.cit., pp. 416-432.



para ordenarlas fue llevado a cabo por Lucía Invernizzi reparando en unidades menores del enunciado para construir redes de relaciones entre signos e indicios esparcidos en las distintas cartas, ello dio como resultado un ordenamiento básico, preliminar y provisorio que configura una secuencia que se extiende desde antes del 15 de marzo de 1763 y hasta después del 7 de marzo de 1769, fecha de la última. Esto permite distinguir tres etapas en el proceso de escritura de Sor Dolores que es al que se hace alusión cuando cito las cartas por etapas. La primera comprende los años 1763, 1764, hasta septiembre de 1765, cuando el confesor físicamente se ausenta de Santiago y parte a hacerse cargo del rectorado del Colegio de Jesuitas en Concepción. La segunda, se inicia en septiembre de 1765 y comprende hasta mediados de 1767, periodo en que el confesor no está en la ciudad y ella debe escribirle por mandato al menos una vez al mes. La tercera es más difusa, porque sólo cuatro cartas están fechadas con posterioridad a 1766. La expulsión de los jesuitas, decretada el 27 de febrero de 1767, es la clave de este tercer momento, puesto que para el caso de Chile esta salida empieza a ser efectiva en octubre de ese año. El padre Manuel se encontraba enfermo y eso retardó su partida, que fue en fecha no precisa, pero posterior al 7 de marzo de 1769. Sabemos que, como otros, Álvarez partió a Italia donde murió el 19 de abril de 1773. Podría ser que algunas cartas se extendiesen a 1770<sup>161</sup>.

Las cartas objeto de este estudio refieren a la vida interior o “pasiones espirituales” que conducen a los encuentros del individuo con lo divino, pero también se centran en las dificultades que ese camino de perfección presenta al individuo, que respecto de la divinidad, es imperfecto<sup>162</sup>. Esta característica permite que, junto a Dios, sea el propio sujeto un tópico de escritura, puesto que sus imperfecciones son un obstáculo para el conocimiento de Dios y la perfección religiosa, debiendo identificarlas para expurgarlas, minimizarlas o transformarlas en ayuda para vencer su propia voluntad. Este tipo de escritura

---

<sup>161</sup> Ver: Lucía Invernizzi Santa Cruz, “El discurso confesional en el Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)”, pp.179-190.

<sup>162</sup> Orest Ranum, “Los refugios de la intimidad”, p.241.

se conecta con dos tradiciones que la vida conventual hizo suyas: la dirección de espíritus y la confesión. Ambas comparten como rasgo el diálogo, el que es usado como método en un proceso compartido de aprendizaje no obstante los participantes tengan una relación jerárquica de aprendiz y maestro.

A diferencia de las cartas que las monjas escribían sobre los asuntos cotidianos y administrativos del convento, las dirigidas al confesor generan una “relación epistolar” que es un método de auto-conocimiento derivado tanto de tradición de la dirección de espíritus como de la confesión. Siendo cartas al confesor, por lo que podrían denominarse “cartas de confesión”, no tienen carácter sacramental. Sin embargo, no eran una exigencia ni en la tradición de la conducción espiritual ni en la confesión, más aun, a veces consideradas peligrosas para el que no manejaba la escritura de manera frecuente o precisamente por establecer una “relación” confidencial entre un hombre y una mujer, dentro del convento femenino tienen una ambigua legalidad. La autorización del intercambio epistolar quedaba a criterio y prudencia de los superiores. El secreto de esta relación epistolar no sancionaba, sin embargo, la privacidad. La Priora tenía derecho a requisar de las celdas las cosas obtenidas sin licencia, incluyendo las cartas<sup>163</sup>. Puesto que no eran escritos con validez de una confesión sacramental, el sigilo que resguardaba a la confesión, en las cartas quedaba a prudencia del confesor o la priora. El resguardo de su contenido se amparaba en el parentesco que tienen con las “memorias de pecados”, o escritura de ellos como forma de confesión, a las cuales era “obligación natural guardar secreto” porque era una confidencia<sup>164</sup>. Es la confesión, como confidencia, lo que resguarda las cartas al confesor.

La historia de la confesión es importante para entender la relación entre cartas y dirección de espíritus, así como la inclusión de las cartas en estos

---

<sup>163</sup> Ellas remiten a la noción de propiedad privada, por ello, su mención en las constituciones de las monjas dominicas es en el capítulo XI de la “comunidad de bienes”. La desobediencia en “el mandar, o recibir, leer, o hacerse leer, sin licencia, cartas u otras cosas escritas”, merecía la “culpa mas grave”. En: La regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo, 1863, capítulo XI: De la comunidad de bienes, p. 51. Ver también el Capítulo XX: De la culpa mas grave, pp. 65-66 y en el mismo texto los “Comentarios de las Constituciones de las Religiosas Dominicas”, Capítulo XI, p.149.

<sup>164</sup> Juan Machado, *El perfecto confesor y cura de almas*, 1641, p. 787.

métodos como mecanismo efectivo de protección del cada vez más importante resguardo del secreto, de lo interior o íntimo y, así, de la generación de un individuo que se protege de la mirada de los demás no sólo en el contacto de los cuerpos sino que genera temas particulares de la intimidad o, en este, caso del alma y el espíritu, como “lo interior”. Incluso, como veremos más adelante, la carta como secreto y portadora de lo más revelador de uno mismo, se convierte en un objeto de múltiples cerraduras: el sello, el sobre, la bolsa, el pecho.

Cuando la confesión no sólo se hacía para mejor llevar la cuenta de los pecados y lograr con ello una mejor limpieza interior, sino también para progresar en las virtudes cristianas, se parece más bien a la “cuenta de conciencia” de los primeros monjes de la Iglesia. La cuenta de conciencia tenía por objetivo ayudar “a la dirección y mejor gobierno del súbdito y aun del Instituto mismo” y obligaba a mantener un riguroso “secreto natural”<sup>165</sup>. Era muy recomendada por los “maestros de espíritu y usada por los antiguos Padres”, requería prudencia y también conocimientos teológicos, siendo este requisito indispensable en quien podía tomarla<sup>166</sup>.

En la cuenta de conciencia se manifestaba al superior el estado del alma, esto es, sus defectos y virtudes, para que él tuviese un “conocimiento íntimo no sólo de las costumbres, sino también de los afectos y propensiones del súbdito”. Es una práctica de obediencia porque había que ponerse a disposición de un superior, y someterse a sus designios, para beneficio propio y de la comunidad. Los jesuitas difundieron esta práctica en la forma de la “confesión general de toda su vida”, la que también se mandaba en los procesos inquisitoriales, y se recomendaba en particular para los que querían emprender un camino de perfección. Confesión y cuenta de conciencia generan procesos de autoconocimiento puesto que deben hacerse prácticas habituales y sostenida en el tiempo constituyendo a un sujeto en clave temporal, es decir, que se evalúa

---

<sup>165</sup> P.J.B Ferreres (S.J), Comentarios canónico-morales sobre religiosas según la disciplina vigente, 1905, pp.61-62.

<sup>166</sup> En 1890, por el decreto Quemadmodum, la cuenta de conciencia se comenzó a suprimir de todas las constituciones de religiosas. Hasta ese entonces podían ser solicitadas por la Priora, produciéndose muchos abusos de ello según Ferreres, op.cit., p.64.

desde el pasado, hacia el futuro, y no sólo como simple penitente en el presente. La evaluación de sí mismo no podía fructificar sin método ni constancia, objetivos a los cuales vino en ayuda recurrir sólo a un confesor y a la escritura.

La cuenta de conciencia es diferente a la confesión, porque ésta supone el reconocimiento de una autoridad en materia teológica y no sólo una forma de descargar, ordenar o purificar la conciencia. Esta diferencia es importante, porque permite entender que las monjas también podían dar cuenta de su conciencia “libre y espontáneamente” a su Superiora. Este rasgo es relevante para diferenciar las cartas al confesor de otros relatos conventuales, porque si bien serán examinadas en una relación jerárquica, es una relación buscada libremente como parte de la cuenta de conciencia y la confesión que excede la práctica con fines sacramentales. Sor Josefa, por ejemplo, defendió su comunicación con el padre Manuel Álvarez no en su calidad de confesor sino que de director espiritual: “para evitar cuentos y sensuras, proseguiría confesándome con el confesor que tenía, pero que su reverencia había de ser mi director, a quien le había de dar cuenta de mi consiensa”<sup>167</sup>. Sor Josefa escribió cartas a otros confesores también, pero no las conocemos. El extracto anterior nos confirma la relación existente entre la práctica de la escritura epistolar y la cuenta de conciencia o desahogo interior controlado, guiado y examinado. Estas cartas son “papeles de conciencia”, nombre genérico que podríamos dar a este tipo de textos dentro del género del relato conventual.

En los tiempos en que Sor Josefa escribe, este tipo de cartas eran cotidianas en el convento y eran defendidas por las monjas como parte de su intimidad y secreto. Si bien los papeles de conciencia eran una necesidad para las monjas, porque todas ellas debían perfeccionarse espiritualmente, a veces traían más problemas que beneficios precisamente por su calidad de portadoras de secretos. Así, las llamadas “canseras de monjas”, rencillas y desconfianzas comunes dentro de los conventos según lo describen los manuales para confesores de monjas, hacían de estos “papeles” un peligro: “le desían también

---

<sup>167</sup> Epistolario, carta N°3, primera etapa, sin fecha.

que no sólo hablaba lo que su reverencia me escribía, sino's que daba ler cuantas cartas y papeles tenía del confesor, todos los daba ler a monjas y criadas, y que los papeles que eran de consiensa de otras religiosas me los abría y los leía antes que de que llegasen a sus manos"<sup>168</sup>.

Sor Josefa pudo escribir apelando a una tradición de contacto directo con los confesores dentro del convento, tanto en el espacio de la oralidad como en el de la escritura. Las monjas debían hacer presente “las angustias de sus almas” a un confesor para que él opinara sobre la calidad de las faltas o la dirección de su espíritu<sup>169</sup>. Por ello tenían derecho a exigir un confesor personal -reconocido desde el Concilio de Trento<sup>170</sup>- e incluso a un “confesor extraordinario particular” en casos muy específicos: inminente riesgo de fallecer por enfermedad, conflictos con el confesor ordinario del convento y necesidad de un director espiritual o guía para mayor “quietud de su ánima y para más adelantar en el camino de Dios”<sup>171</sup>. La comunicación verbal entre monjas y confesores era exigida. La epistolar, sin embargo, estaba celosamente restringida a casos especiales, principalmente por el ‘peligro’ que toda relación entre los sexos conllevaba. Los manuales también señalan que la confesión de mujeres y de monjas era una tarea doblemente pesada, porque a las dificultades normales del proceso, se agregaban los “males” femeninos asociados a la ignorancia frente a lo cual sólo debían armarse de paciencia: “si (como las mas lo son) no es prolixa, e importuna en comunicar su conciencia: no hay que estrañarlo, que son mugeres, y Monjas, y no les toca estudiar lo que sobre este punto, Santo Thomas enseña”<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> Epistolario, carta N°3, primera etapa, sin fecha.

<sup>169</sup> León Carbonero y Sol, Tratado de los confesores de monjas, 1887, p.192.

<sup>170</sup> Sesión XXV [3-4 dic. de 1563), Cap. X, en : Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y en castellano), p.420.

<sup>171</sup> “Constitución de Benedicto XIV ‘Pastoralis curae’ sobre confesores de monjas”, Roma, 5 de agosto de 1748, en: León Carbonero y Sol, op.cit., apéndice documental, p.202.

<sup>172</sup> “Al christiano piadoso que leyere”, fray Jaime Baron, prólogo sin foliar a La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble y espiritual estado de esposa del Rey del Cielo. En una gustosa parábola, y diálogo, que instruye con aprovechamiento, y recreo, por adornada de varios symbolos, y exemplares historias. Doctrina util para religiosas, y también para personas seglares, que desean aprovechar, y caminar por la sendas de la virtud. Sacale a lus, y hace imprimir a su costa un amigo del



*Dos Almas*, 1777. Colección del Hotel Camino Real Oaxaca, Ex Convento de Santa Catalina de Siena. Postal.

Los manuales de confesores y las constituciones de monjas mencionan las cartas como recursos y métodos disponibles, pero no como la norma que debía primar entre religiosos y religiosas cuyas comunicaciones debían ser escuetas y precisas en el marco de la confesión sacramental. Se recomendaba también, y con el ánimo de impedir las contaminaciones afectivas, que las cartas entre superiores e inferiores debían ser breves, de estilo sencillo y con la firma clara<sup>173</sup>. Escribir fue un recurso recomendado para aquellas que tenían necesidad de guía especializada en un camino de perfección, o bien, que padecían angustias que sólo el papel podía soportar.

---

autor. Con licencia en Madrid por Gabriel Ramírez, Plazuela de la Aduana, año 1740. Biblioteca del convento de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.

<sup>173</sup> Constituciones de las religiosas dominicas de la segunda orden, 1888, p.112.

La defensa de este derecho por parte de Sor Josefa así como su necesidad de escribir por un sufrimiento que no alcanzaba a expresarse en el confesionario, protagonizan las primeras cartas del *Epistolario*. El carácter peligroso de tales cartas se plasma en la “clandestinidad” en que esa relación debió darse para no provocar rencillas entre las otras confesadas del padre Manuel. La Priora, viendo el sufrimiento de Josefa, le permitió suplir la falta de confesor autorizado con la escritura, de la que ella misma fue intermediaria, avalando en cierta forma el intercambio como parte de su deber de velar por la quietud de su convento y la tranquilidad espiritual de sus hijas. Las cartas, por tanto, no eran un tema sencillo entre las monjas, el secreto, las preferencias, las intenciones, provocaban ruido en una relación que debía legitimarse, en un primer momento, como remedio para las angustias y no como señal de predilección.

La escritura, tan frágil en su “legalidad”, debía ser resguardada, protegida y fundamentada buscando la tradición y autoridad que la legitimara: dirección, salvación del alma, desahogo interior que exigía más tiempo, mandato del confesor e incluso el irrefutable mandato de Dios, argumento que Sor Josefa esgrime, en alguna ocasión diciendo:

“...estando un día en el coro, en la presencia de nuestro Señor, que estaba patente, puedo decir con verdad que me mandó le escribiese, y aunque yo no lo oí con los oídos del cuerpo, pero fue tan superior el impulso de que me sentí impelida a ponerlo luego en ejecución, que no pude resistir, y no sosegó esto hasta que le dije a mi Señor que luego le obedesería, y junto con este movimiento que sentí en mi interior, se me apuntó con clara luz todo lo que había pasado en los días antesedentes, y entendí que no quería su Majestad que omitiese cosa ni circunstancia por decir”<sup>174</sup>.

La escritura como deseo personal, no obstante que nuestra monja también diga que es un trabajo y penitencia, hace de este *Epistolario* un texto diferente al de la escritura obligada de otras monjas. La escritura es para ella un “arte diabólico”, puesto que destinada a dar cuenta de su conciencia, la hace “decir” cosas peligrosas, ella misma se censura, pero claramente escribir tiene

---

<sup>174</sup> *Epistolario*, carta N°45, segunda etapa, de 5 de agosto de 1766.

una dimensión insospechada para el individuo cuando ella trata sobre el propio sujeto<sup>175</sup>:

“Mucho dejo\* por desir sobre el asunto comensado, porque son tantos los temores que me tienen sitiada, que aun de lo apuntado me pesa, y quisás tendrá ésta el fin que han tenido otras cartas, que, después de estar concluidas\*, les he pegado fuego, porque presumo que todo lo que escribo es inducido del Enemigo para engañar los confesores, aunque no es éste mi fin, sino el desir con claridad lo que se me pregunta y dar cuenta de mi consensia como debo, pero todo parésemi que es arte diabólico y dedusido del Enemigo, porque trae tanta inquietud a mi alma, que casi salgo de mí\*, y siempre que escribo al confesor, me susede lo apuntado. Decláreme su reverensia cuál sea la voluntad de Dios y qué debo haser<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Esta dimensión ha sido trabajada por Lucía Invernizzi en “Práctica ascética y “arte diabólico”: concepciones de escritura en el “Epistolario” de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”, pp.13-34.

<sup>176</sup> Epistolario, carta N°6, primera etapa, sin fecha.



## PARTE II

### SOR JOSEFA DE LOS DOLORES EN LA ENCRUCIJADA: IMAGINARIOS DEL CUERPO, SOCIEDAD COLONIAL Y SUBJETIVIDAD

La cristianización de América forma parte de una política imperial que, en sus efectos sociales y culturales, es un proceso de colonización del imaginario que, en palabras de Serge Gruzinski, puede entenderse como “occidentalización”. Un imaginario es una red de formas de representación y categorías organizadoras de la realidad. La occidentalización es la colonización de los imaginarios indígenas y la configuración de nuevos que involucra los modos de representación de la persona y las relaciones entre ellas, la transformación de los códigos figurativos y gráficos, los medios de expresión y transmisión del saber, la mutación de la temporalidad y de las creencias<sup>177</sup>. Es por ello que considero que la categoría cuerpo, en tanto eje organizador de representaciones, es central en ese proceso puesto que permite relacionar distintos niveles de un imaginario, como las relaciones de poder y las relaciones con uno mismo, así como, al interior de esos sistemas, generar otras redes de discursos e imágenes como las del sistema judicial y penal o de saberes como la medicina. De este modo, las prácticas espirituales (confesión, meditación, disciplinas, ejercicios) permitieron transmitir y modificar un imaginario en tanto “conjunto de imágenes y relaciones de imágenes que constituyen el capital pensante del homo sapiens”<sup>178</sup>.

Ambas ideas me permiten sostener que los conventos son lugares de occidentalización porque los religiosos cumplen la función de modelos de conducta social, ese es el fundamento de haberles delegado una función educativa. A esto debe agregarse que, las prácticas en ellos cultivadas en torno al conocimiento de sí desde una concepción occidental del cuerpo, son esenciales para sustentar la noción de culpa, penitencia y reconciliación centrales en el éxito de la cristianización. Este sistema, a su vez, requiere la

---

<sup>177</sup> Serge Gruzinski, La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, p.279.

<sup>178</sup> Gilbert Durand, Las estructuras antropológicas del imaginario, p.21.

generación de un nuevo tipo de sujeto que se piensa en una línea temporal, teniendo como meta la salvación eterna y en este punto es necesario que interiorice una noción de cuerpo como sí mismo, aunque éste sólo sea una parte de su naturaleza concebida como dual. Los religiosos y religiosas, ya en el siglo XVIII, cumplen menos una labor de cristianización que de bastiones de esos modelos culturales, por lo tanto, son agentes más bien de su reproducción social ya consolidados como exigencias de conducta moral y civil.

El *Epistolario* de Sor Josefa, al ser una escritura privada e íntima da cuenta de la interiorización, y los usos del discurso cristiano occidental, por una mujer monja en la sociedad de Santiago de Chile. ¿Son sus cartas testimonio de un proceso de aculturación profundo del cual las monjas fueron pilares centrales? ¿De qué modo las mujeres monjas fueron necesarias para los procesos de evangelización y la colonización del imaginario en América? ¿Qué lugar tienen las mujeres en el imaginario de occidente, que sirva para comprender las funciones, adecuaciones y apropiaciones de las mujeres en el espacio colonial?

Las concepciones del cuerpo que se encuentran en las cartas de Sor Josefa remiten a diversas tradiciones cristianas y occidentales, como también a diversas interpretaciones de las mismas las que se refieren principalmente a los campos de la mística y la ascética. Sus cartas muestran los lugares comunes en que se habían transformado las afirmaciones sobre las mujeres respecto a que se dejaban llevar por las fantasías, especialmente de las que se leían en las vidas de los santos, no distinguiendo entre lo que se podía imitar de lo que sólo era para imitar. Las monjas debían sujetarse estrictamente a sus superiores en estos puntos, sobre todo porque aunque monjas, eran mujeres y el peligro de las ilusiones, falsedades, fingimientos o engaños rondaba los conventos. Confesores, directores espirituales y prioras contarían con una amplia literatura que les enseñaría a distinguir señales, a aconsejar y conducir a las religiosas por las sendas de la verdadera perfección espiritual. Menos vidas de santos y más trabajo, parece ser la premisa del siglo en estos puntos.

La Priora de Sor Josefa, Sor María Antonia del Espíritu Santo (en su cargo desde diciembre de 1754 hasta 1766), conocía bien la influencia de las lecturas, temía que las monjas se sugestionasen, por ello hacía leer en comunidad textos que les advirtiesen sobre estos peligros, como el primer tomo de *Combate Espiritual*<sup>179</sup>, que Sor Josefa de los Dolores ya conocía por recomendación de un confesor:

“... por este fin sé que no quiere se lean libros en comunidad que traten de\* revelaciones, etc.\*, dise que lo teme porque luego las mujeres\*, a tal cual fervorsillo\* que tienen o consuelo sensible en la oración, dan por echa la cosa, aunque en realidad no lo es, y así, a cualquier movimiento que sienten, les parece que están arrebatadas al terser cielo, como otro san Pablo, sin el menor ejercicio en las virtudes; antes sí, llenas\* de pasiones nunca vencidas. Hasta aquí lo que presume la madre y yo le he oído varias veces, y a otras religiosas también; conque, viendo este retrato en lo que por mí pasa, vea su reverencia si tiene la madre sobradísimas razones para precausar+ lo que puede sobrevenir de no andar con tiento sobre tales puntos; sé también que no lo dise ni teme por otras religiosas, sino es sólo por mí; y, para este fin, hiso ler sierto capítulo que está al prinsipio de el primer tomo de *Combate espiritual*, que trata de desimpresionar a las almas que van por tan peligrosos caminos, y fue por el fin de que yo le oyese, y también un confesor de los que anteriormente me han gobernado, me hiso ler dichos libritos, yo les doy la rasón, porque mis caminos son temibles y dignos de toda sospecha, pues no se compadese bien tales luses de Dios cuando estoy metida en un mar inmenso de suma maldad y soberbia, y, siendo esto verdad, que esto va libre de humildad...”<sup>180</sup>.

Es importante anotar que los textos que menciona Sor Josefa son lecturas que circulaban contemporáneamente en espacios europeos. Los de Alonso Rodríguez, por ejemplo, formaron parte de la “invasión devota” que, desde la segunda mitad del siglo XVII, protagonizaron los libros sobre

---

<sup>179</sup> No he encontrado copias de este libro. En un estudio sobre el Padre Ignacio García, patrono fundador del monasterio de Sor Josefa y reconocido autor ascético, se menciona como influencia de García un texto con dicho título. El autor sería Scúpoli, no he encontrado referencias, se trata de un autor espiritual no-jesuita, pero bajo la influencia directa de San Ignacio que tiene en común con García el recomendar el ejercicio frecuente de la comunión espiritual y el control del “apetito sensitivo”. Ver: Charles Hallet (edición y estudio), “El Congregante Perfecto” del padre Ignacio García Gómez, S.J., manuscrito chileno del siglo XVIII, p.142. También podría tratarse, dado los temas a que hace mención Sor Josefa en la cita señalada, del libro llamado *Combate espiritual* entre el demonio y el alma, editado en Barcelona en 1694 cuyo autor es José Estampa. Ver: Andrés Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, p.195.

<sup>180</sup> Epistolario, carta 31, primera etapa, sin fecha

cuestiones espirituales, desplazando a los que versaban sobre patristica y la Biblia<sup>181</sup>. Entre esta literatura también se encuentran los libros de *Horas*, de *Ejercicios Espirituales* y *Breviarios* incluidos en las lecturas de las monjas, las que estaban muy informadas respecto a las prohibiciones y advertencias que sobre ellos hacía la Inquisición:

“El *ofisio parvo*+ de nuestra Señora tiempos ha que no lo reso, porque oí desir que venía quitado, que todo ofisio en latín no se resase, menos que fuese por el breviario, y, como yo no tengo breviario, sino que lo resaba en unas *Horitas* impresas en Amberes, que esa[s] son las que vinieron mandadas recoger por la santa Inquisición, aunque lo tengo de memoria, no lo reso por el temor que tengo de incurrir en alguna falta, por ser aprendido de ese librito, aunque todo el ofisio está conforme como está en los breviarios dominicanos, ni más ni menos, que ya yo lo tengo revisto; dígame qué debo haser, que estoy suspensa hasta saber la voluntad de su reverensia”<sup>182</sup>.

El acceso a textos que trataban de religión, así como la difusión de ellos en lenguas vulgares, especialmente la traducción de las Sagradas Escrituras, fue uno de los temas más problemáticos y debatidos luego del Concilio de Trento, si bien la historia del libro muestra que aumenta la impresión de ellos, bajan sus costos y se integran a las prácticas devotas. Es importante señalar que el término “vulgar” aplicado para referirse a los profanos e indignos de conocer los misterios y las Sagradas Escrituras, se aplicaba también a los artesanos y a las mujeres. Aun los que podían derribar estas barreras iniciales por medio de su dedicación a la vida devota, no debían leer sin maestro ni intérprete. Esto reforzó aún más la figura del confesor, asimilándolo incluso a un clérigo en las funciones sacerdotales al predicar por medio de los consejos en la confesión auricular individual<sup>183</sup>. Los espacios conventuales coloniales, por tanto, fueron lugares en que se desarrollaron usos individuales y colectivos de los textos en tanto comunidades de “devotos”, es decir, de personas no comunes, dedicadas a

---

<sup>181</sup> Ver: Dominique Julia, “Lecturas y contrarreforma”, pp.417-467.

<sup>182</sup>Epistolario, carta 21, primera etapa, domingo 28 de julio, 1765.

<sup>183</sup> Ver Dominique Julia, op.cit.

la religión y la perfección espiritual, al igual que los miembros de las congregaciones y cofradías.

Las cartas de Sor Josefa muestran que dentro en el convento las monjas tenían acceso a una amplia gama de textos, incluso las de velo blanco, pudiendo todas opinar sobre ellos y comentarlos. Estas mujeres, junto a clérigos, frailes, médicos, abogados, escribanos y comerciantes, formaban parte de la elite intelectual accediendo a los libros y sirviendo como difusores de los discursos, imágenes y representaciones que por medio de ellos circulaban y que iban articulando los nuevos imaginarios<sup>184</sup>.

En el periodo señalado, las obras religiosas y morales ocupaban el segundo lugar en las bibliotecas chilenas siguiendo a las de derecho. Catecismos, sermones, sumas de doctrina cristiana, breviarios y vidas de santos como las de San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán, a las que se sumaron las de San Francisco Javier, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja y Santa Teresa de Jesús, se leían con mucho interés, al igual que en Europa las vidas de beatos y beatas y vidas ejemplares de todo tipo siendo las más célebres y presentes en las bibliotecas chilenas la Vida de la Madre María de la Antigua<sup>185</sup> y Vida de la Madre María de Jesús de Ágreda (1602-1665, María Coronel y Arana en el siglo), religiosa franciscana española abadesa del convento de Ágreda (Soria) su villa natal. Fue consejera y confidente del rey Felipe IV. La Inquisición española condenó su obra *Mística ciudad de Dios* en 1672, también lo hizo la romana en 1696 y la de la Sorbona en el mismo año, apareció en el *Índice romano* en 1713 aunque es una autora ampliamente citada

---

<sup>184</sup> Es muy poco lo que se sabe sobre las bibliotecas conventuales de nuestro país, los escasos estudios sobre el libro han sido realizados con inventarios de bibliotecas particulares. Sobre las bibliotecas de los conventos masculinos se tienen algunas referencias, por ejemplo, de las de mercedarios, franciscanos y agustinos, para los femeninos se cuenta con información sobre el primer convento de Carmelitas descalzas o Carmen de San

José que recibieron, antes de su instalación en 1687, la donación de una biblioteca particular que contenía el Flos Sanctorum y las Obras de Santa Teresa, entre otros. Ver Isabel Cruz de Amenábar, "La cultura escrita en Chile 1650-1820. Libros y bibliotecas", pp.107-213.

<sup>185</sup> Religiosa clarisa de velo blanco del convento de Marchena en Andalucía que vivió a fines del siglo XVI y principios del XVII. Sus experiencias místicas quedaron en numerosos cuadernos autobiográficos publicados en Sevilla y Madrid. Ver: Isabel Cruz de Amenábar, op.cit. pp. 119. Bajo el título de Obras, se reunieron muchos de sus escritos en 1890, en Sevilla. Ver: Andrés Melquiades, op.cit., p.195.

en los libros de instrucción para monjas del siglo XVIII<sup>186</sup>. La edición de 1677 inspiró la obra de la ya mencionada Úrsula Suárez y también fue lectura de nuestra Sor Josefa.

Las imágenes transmitidas por las lecturas de vidas de santos y santas así como por su iconografía, la mística dominica y la dirección del confesor jesuita son relevantes en las concepciones del cuerpo en Sor Josefa de los Dolores. En conjunto, dichas fuentes asocian a las mujeres a los males de la carne. En ellas se escucha la predominante huella de San Pablo para el cual la carne era ante todo materia corporal con todo lo que ella tiene de caduco y débil delante de Dios. La carne era la sede de las pasiones y del pecado, incluso una fuerza del mal, condición que redimió Cristo encarnado y de la cual nos liberaría por el bautismo:

“Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero... Descubro, pues, esta ley: aunque quiera hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros”<sup>187</sup>.

Dice Sor Josefa:

“... pero como yo soy la que soy, ha ido todo perdido, y, llegando esto a estado de no entenderme el padre ni menos entenderle yo, porque en todo su trato sólo he experimentado pruebas, de modo que parese quería empesar\*, en mi mala aplicación, por donde otros confesores acaban\*, con otros espíritus sólo puesto[s] en Dios, no como el mío, que toda soy carne y nada espíritu”<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> El título completo de la obra es *Mística ciudad de Dios, milagro de la omnipotencia y abismo de su gracia. Historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios*, cuatro volúmenes, Madrid. Contó con más de treinta ediciones en castellano y traducciones al francés, portugués, flamenco, italiano, griego, árabe y polaco. De la misma autora se publicó, en 1686, *Altísimos documentos y ejercicios para la buena muerte*, editado en Valencia. Ver: Andrés Melquiades, op.cit. p.190.

<sup>187</sup> Epístolas de San Pablo. Epístola a los Romanos 7:18-23.

<sup>188</sup> Epistolario, carta 1, primera etapa, sin fecha.

El Concilio de Trento reforzó algunos modelos de santidad femenina que figuraban a las mujeres como heroínas que triunfaban sobre su propia flaqueza –ser predominantemente carnales– por medio de la ascética y la mística en tanto caminos de sacrificio y superación de pruebas. Durante los siglos XVI y XVII, tanto en Europa como en América, las mujeres tuvieron mucho protagonismo en los fenómenos místicos y en los excesos barrocos de una piedad centrada en la carne: el cuerpo sangrante de Jesucristo, las llagas de la pasión, los dolores de María (devoción particular de Sor Josefa de los Dolores, por cierto)<sup>189</sup>.

Sor Josefa de los Dolores comparte con otras monjas americanas un rasgo marcadamente ascético. A juicio de Margo Glantz, este predominio “pudiera denominarse ¿una patología mística?... [ya que] dentro de lo corporal, irrumpe una espiritualidad de signo violento...”<sup>190</sup> que sobrepasa los límites temporales del barroco con que frecuentemente se asocia a estas formas de piedad. Cabe preguntarse también si en las sociedades indígenas del periodo de contacto, las mujeres tuvieron igual función simbólica y sí se les exigía igual autosacrificio de modo que esto explique la mayor “violencia” que se observa en las prácticas de las mujeres “coloniales”.

La mística y la ascética no se oponen necesariamente. La distinción entre ambas forma parte de un proceso que tiende hacia el mayor control sobre la religiosidad individual. En el siglo XVI, padecer y mortificarse externa o corporalmente, aún era para muchos signo de gracia sobrenatural por lo que la diferencia entre las vías ascética y mística no estaba muy clara, como tampoco sus “peligros” ni los métodos aceptados para recorrer sus caminos. Hablaré de una mística ascética para las formas de religiosidad femenina. Esta solución viene principalmente de no encontrar en los escritos sobre espiritualidad y teología, un reconocimiento de la particularidad de las mujeres ya que, para un

---

<sup>189</sup> José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p.84.

<sup>190</sup> Margo Glantz, prólogo al libro de Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, p. XIV.

sector de teólogos que podríamos calificar de tridentinos, la ascética y la mística son dos caminos diferentes para alcanzar la perfección.

Según estos escritos, en la ascética el alma avanzaría en la vida espiritual a fuerza de trabajo con la ayuda de la gracia, las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y morales, y los dones, pudiendo alcanzarse la santidad sin intervención extraordinaria de Dios, sin “mística”. Todos los hombres estaríamos llamados a cooperar en el crecimiento de la gracia por medio de la ascética, siendo ésta una vía ordinaria de perfección. La mística, por el contrario, sería el desarrollo extraordinario de la gracia, es decir, el modo sobrenatural. Las ilustraciones y toques de amor recibidos de Dios en los éxtasis y arrobamientos místicos, serían prueba del progreso del alma en el camino de perfección formando parte de la experiencia inmediata de Dios en el alma. No obstante esta tajante división que se percibe en los textos, en ellos se señala que la mística por lo común aparece sólo después de emprender un camino ascético. A diferencia de la ascética, la mística sería un camino que Dios concede a quien quiere y cuando quiere. No existe un llamamiento universal a la mística como sí lo hay a la ascética<sup>191</sup>. Pero estas diferenciaciones desde el punto de vista teológico y teórico, se enmarcan dentro de un debate lleno de tensiones, contradicciones y posiciones diversas respecto de la vida contemplativa, el recogimiento y el lugar en las nuevas formas de devoción, de las penitencias y mortificaciones externas en el que se inserta el propio Concilio de Trento. La discusión también llevó a normar el camino de perfección mística en tres grados, etapas o vías sucesivas: purgativa, iluminativa y unitiva.

La mística se fue tornando una nueva ciencia, como Michel de Certeau la denomina, en tanto las dudas y sospechas sobre la experiencia de la unión con Dios fue generando un conjunto de reglas y prácticas, un saber de hombres especializados, lo que puede rastrearse en la llamada nueva literatura de espiritualidad<sup>192</sup>. En cierto modo, es una ciencia que responde a los celos de la

---

<sup>191</sup> Ver Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, p.37 y ss.

<sup>192</sup> Michel De Certeau, *La fábula mística*.



institución eclesiástica representados por los inquisidores, los que durante toda la primera mitad del siglo XVI se dedicaron a “perseguir a los místicos”, incluso poniendo algunos reparos a autores espirituales muy reconocidos como fray Luis de Granada (1504-1588) y su exitoso libro *Guía de Pecadores* que fue incluido en el índice de Fernando de Valdés (1559) y conocido por nuestra monja. Anteriormente, las condenas a los “dejados” y los “iluminados” habían puesto al descubierto casos de mujeres espirituales que habían llevado a la ruina a sus directores espirituales al fingir sus experiencias místicas. Muchos manuales de confesión frecuente fueron condenados, por lo cual tanto Luis de Granada como Juan de Ávila y la propia Santa Teresa, modificaron todo lo tocante a la oración y las prácticas externas, incluida la oración vocal, los éxtasis, profetizar y comentar la Biblia, todas ellas recurrentes en las formas de piedad popular hasta fines del siglo XVIII<sup>193</sup>. Los autores jesuitas, a su vez, se centraron en los más ortodoxos ejercicios de San Ignacio.

El peligro del fenómeno místico es que los sabios abandonaban a las “autoridades” textuales para convertirse en “glosa de voces salvajes”, como eran vistas las pobres muchachas o iletrados que experimentaban estos sucesos extraordinarios. Sus biografías, escritas por ellos mismos o por sus directores, fueron conformando un nuevo corpus de literatura espiritual que efectivamente podía transformarse en nueva fuente de autoridad. Muchos letrados se convirtieron en “exégetas de los cuerpos femeninos, “cuerpos parlantes, Biblias vivientes diseminadas en los campos o en los mercados, destellos efímeros del Verbo antiguamente enunciado por un mundo”, al decir de De Certeau, que frente a la sospecha de la institucionalidad de la iglesia y el celo inquisitorial se convirtió en “una teología humillada, después de haber ejercitado por mucho tiempo su magistratura...”<sup>194</sup>. Se trata de una lucha por normar de acuerdo a

---

<sup>193</sup> Alejandra Araya Espinoza, “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, pp.5-32.

<sup>194</sup> Michel De Certeau, op.cit.,p.39-40.

otros cánones una larga tradición de mujeres devotas medievales que hicieron de su cuerpo el centro de su experiencia y de su ciencia<sup>195</sup>.

Por otro lado, si bien la sospecha sobre la experiencia mística va trazando criterios de discriminación entre las verdaderas y falsas santas, la preocupación de los hombres por estas débiles mujeres proclives a las experiencias sobrenaturales, también remite a una búsqueda de Dios en aquellos que encarnaban la humildad, la pobreza o la ignorancia. Recordemos, por ejemplo, que las beatas solían ser mujeres pobres, de oficios humildes, solas y desvalidas. Así también Sor Josefa, como beata y luego como monja de velo blanco o “conversa” por su calidad de pobre, será objeto de burlas y humillaciones entre sus compañeras, llamada boba, ilusa e ignorante.

La mística moderna permitió que la teología se profesionalizara, lo que supuso una distancia de los medios populares, que constituyeron su contrapunto. Eran iletrados ilustrados que sabían más que los especialistas. En este sentido, la mística moderna al articularse en torno a un otro, al deseo del Otro, se torna una búsqueda de sus señales<sup>196</sup>.

En el siglo XVIII, las monjas son una versión enclaustrada y controlada de esas místicas individuales de los siglos XVI y XVII, hacia ellas se dirigirá una literatura especializada que regulará sus caminos de perfección espiritual, enseñará a los confesores a tener un método para discriminar entre fingimiento, verdad y enfermedad y será cada vez más fuerte y claro que no todas las religiosas, por serlo, eran favorecidas con la gracia de Dios. Confesores y directores espirituales debieron estudiar y saber distinguir entre tales etapas, para lo cual contaron con una abundante literatura proporcionada por los

---

<sup>195</sup> En esto sigo a Caroline Walker Bynum como ya lo he señalado. Su propuesta se sustenta en una nutrida investigación que implicó discutir teóricamente lo que se señala constantemente respecto de la dicotomía entre mística y ascética, especialmente en los análisis de Max Weber y Ernst Troeltsch que predominaban entre los medievalistas en la década de los ochentas, y hasta ahora si se lee textos como los que yo misma he seguido desde la historia de las religiones o de la espiritualidad. Ver especialmente de esta autora “The mysticism and asceticism of medieval women: some comments on the typologies of Max Weber and Ernst Troeltsch”, en *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in Medieval Religion*, pp.53-78.

<sup>196</sup> Sigo a Michel de Certeau, especialmente su ensayo “Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra”, p.98

autores reconocidos de la mística como San Juan de la Cruz y Santa Teresa, pero también por manuales escritos especialmente para tal labor denominados *directorios ascético-místicos*. Método, disciplina, trabajos y rigor serán valorados como los caminos seguros para avanzar en el camino espiritual formando parte de una creciente “racionalización” de las experiencias y, efectivamente, la conformación de la mística como un campo de saber especializado.

Las prácticas ascéticas debían contribuir a la disciplina del cuerpo más que a hacer del cuerpo un terreno para dichas experiencias. La vía purgativa se caracteriza por la renuncia al mundo y sus criaturas, en este sentido, profesar en sí mismo era una señal de ese llamado. La vía purgativa consiste en purgar o purificarse de la culpa moral y de los afectos que comporta, llevando los principios ascéticos hasta sus últimas consecuencias. Comienza con la conversión, el despertar a una conciencia nueva de la realidad divina y de la imperfección propia: “es una herida de amor” que “arrastra fuera de sí a quienes afecta” (Dionisio, *De los nombres divinos*, IV, 13); el alma se vuelve a Dios “con ansias en amores inflamada”, decidida a salir de la “casa” de los apetitos para “ir a la unión del Amado” (San Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, I,14)<sup>197</sup>. Este era un camino, por tanto, exigido a las religiosas por ser religiosas. El punto es que, al igual que se exigía para la gente devota en el siglo, la vía iluminativa o propiamente mística –como ya vimos- no era fruto de una decisión sino que de la voluntad de Dios. En ella, el alma, ya purificada, se elevaba hasta llegar al conocimiento de la esencia divina y sus atributos. Entonces, la “luz” sobrenatural deslumbraba y al mismo tiempo oscurecía la visión limitándose el alma a intuir misteriosamente la presencia de Dios en su interior. En esta etapa se terminaban de extirpar las imperfecciones involuntarias. Se le llamaba “purificación pasiva” o “infusa” porque el sujeto no podía adquirirla por sí mismo. Se desarrolla la contemplación o conocimiento y amor infuso y se va de la meditación a la unión extática del

---

<sup>197</sup> Citado por Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, p.25.

*desposorio*. Sus grados fueron descritos por Santa Teresa en las Moradas, IV,3: recogimiento, quietud, sueño de las potencias (cautiverio de la voluntad), unión o suspensión de las potencias, sentidos interiores e incluso exteriores y unión extática en el desposorio espiritual que consiste en la suspensión completa de las facultades y sentidos originada por la intensidad de la contemplación. De alguna forma la santa de Ávila fue tomada como autoridad de esta mística femenina enclaustrada.

En el siglo en que Sor Josefa escribía, los diálogos del espíritu con Dios eran fuertemente vigilados y el miedo se había instalado en la experiencia religiosa de las mujeres, tejiéndose una relación compleja entre ellas y sus confesores puesto que de éstos dependía mantenerse dentro de los límites permitidos. Ellas, incluso, podían ser responsables -por su débil naturaleza propensa a embustes-, de la condenación de estos hombres doctos, pero hombres al fin y al cabo. Sor Josefa tenía muy presente estos peligros nombrando incluso el caso de Fray Luis de Granada en el siglo XVI:

“Este quedarse sin declarar el año me ha dado sospecha, y así sabe Dios cuántos años se pasarán, y si no será el día que se piensa ni en este año ni en muchos, y si no es mañana como me lo ha hecho creer, santamente me he de enojar con mi padre, que me ha hecho haser el ánimo, para que el Enemigo se burle de mí y siga adelante con sus figsiones para engañarme y que yo lo engañe a su reverensia. Ve aquí cómo no me ha conosido su reverensia; quiera\* Dios no le suseda a su reverensia lo que le susedió al venera[ble] padre fray Luis de Granada con la religiosa de Portugal, que se dudó de su espíritu y santidad, y no se canonizó porque no conosió los engaños de dicha religiosa”<sup>198</sup>.

Sor Josefa muestra que dentro del claustro convivían distintas tradiciones de espiritualidad, ella era dominica pero el confesor jesuita. Así como meditaba en la pasión de Cristo al modo jesuita, también lo hacía como

---

<sup>198</sup> Epistolario, carta 61, tercera etapa, sin fecha. Se refiere a María de la Visitación, monja profesa del Convento de Nuestra Señora de la Anunciada de la orden de Santo Domingo en Lisboa (n.1550ca.-), conocida como la monja estigmatizada de Lisboa a la que fray Luis defendió hasta que se descubrió que los estigmas eran pintados. Fue procesada por la Inquisición en 1588. Fue un caso realmente famoso por las implicaciones políticas que revistió, así como por los debates a que hemos referido respecto de la mística, los ilusos y alumbrados en la España del siglo XVI. Extractos de su vida escritos por Fray Luis de Granada, del proceso inquisitorial y sermón de retractación de Granada, pueden verse en Jesús Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras*, pp.127-263.

Sor María de Ágreda y su “Madre” Santa Rosa de Lima. El *Epistolario* muestra claramente que el confesor se propuso hacer de la Pasión de Cristo el centro de esas meditaciones según lo señalado por los ejercicios ignacianos, aunque los modelos de Santa Catalina y Santa Rosa también eran cristocéntricos.

La experiencia de Sor Josefa no difería mucho de la de su compañera Mercedes de la Purificación, que dirigida por fray Sebastian Díaz, médico y físico dominico de gran renombre en el virreinato peruano en esta centuria, nos sirve para dar cuenta del modelo de santidad que los “intelectuales” consideraban más adecuado para estas mujeres: “vida escondida en Jesucristo”. Sebastián Díaz decía que este modo de vida era el que debía valorarse a pesar del “piadoso y general movimiento del pueblo” que hacía rodar muchas noticias sobre ella principalmente sobre “los padecimientos horribles de extrañas enfermedades que la atacaron mayor parte de su tiempo”, de las cuales obtenía grandes favores de Dios, así como de sus mortificaciones. Los fieles debían aprender que los favores de Dios se obtenían sólo luego de seguir un método o camino, con trabajo ordenado y sin saltarse “estación” alguna. Así, antes de la experiencia del fervor en forma de visiones y arrobos o de experiencias maravillosas de combates con el cuerpo, se debían dar los “pasos del camino ascético espiritual” y con sigilo en una mujer monja de este siglo, y conocidos sólo de quien todo lo ve y todo lo gobierna<sup>199</sup>.

Sus historias forman parte del largo proceso que hará de las penitencias externas prácticas privadas y, de las mujeres monjas, heroínas de un mundo visible sólo a Dios, ejercitantes de un modo de relacionarse con lo divino que de lo público debería pasar al secreto íntimo de la relación con el director espiritual<sup>200</sup>. No obstante, las noticias de estas mujeres muertas en olor de

---

<sup>199</sup> Fray Sebastián Díaz, *Vida y virtudes de Sor María Mercedes de la Purificación religiosa profesada para el coro en el Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Santiago de Chile*, manuscrito inédito de fines del siglo XVIII, p.2.

<sup>200</sup> No puedo dejar de mencionar a la primera santa “chilena”, Sor Teresa de los Andes en el siglo Juana Enriqueta Josefina de los Sagrados Corazones Fernández Solar (1900-1920), carmelita descalza canonizada en 1993. Es una revitalización de dicho modelo de santidad padeciendo en silencio enfermedades terribles, muriendo “escondida en Jesucristo” razón por la cual mucha gente se preguntaba

santidad frecuentemente traspasaban los muros del claustros, puesto que la religiosidad popular no eran tan factible de controlar como las de las monjas. Ellas, en la intimidad de sus celdas, seguían siendo seres protectores en un mundo de precarios equilibrios e hicieron de sus cuerpos una frontera entre mundos y fuerzas. Así se ofrecieron en “holocausto” para la salvación de las almas de los pecadores, para ayudar a la conversión de los indígenas y para contribuir con sus sacrificios a la empresa de evangelización. Ante la imposibilidad de misionar, predicar o administrar los sacramentos como los hombres, siguieron a Santa Rosa de Lima que, según sus biógrafos, encontró una particular fórmula de suplir esas funciones en su condición de mujer: predicar penitencia.

Sor Josefa de los Dolores, por tanto, se encontraba en una encrucijada importante en el siglo XVIII: sostener y encarnar los modelos de virtudes portadores de un imaginario sobre el orden de la sociedad y el lugar de los sujetos en ellas, las relaciones entre ellos y con Dios, pero enfrentándose al mismo tiempo a nuevas reglas sobre las pruebas de dicha santidad. Lo que no cambiaba era la exigencia de autosacrificio a las mujeres, si en público con grandes demostraciones de penitencia, o en la privacidad de la celda, la confesión y la escritura, debían mortificarse para transformar su “naturaleza” -cuerpos de mujeres- y renovar constantemente la promesa de salvación.

Sor Josefa se encuentra en una encrucijada respecto del lugar de la aflicción del cuerpo en la vida religiosa. El cuerpo sufriente de Cristo fue el centro de la nueva piedad barroca, la meditación en sus sufrimientos daba una posibilidad al cuerpo corrupto, por ello desterrado entre brutos y animales, de purificarse por el dolor. Esto hace más compleja la discusión sobre el lugar de las mortificaciones externas o aflicción del cuerpo, porque si bien ya no existía consenso sobre ellas en tanto expresión de verdadero arrepentimiento o dolor por los pecados cometidos, sí podían tener lugar como parte de la imitación y

---

por qué la llevaban a los altares si no “había hecho nada”. Misma pregunta que, a inicios del siglo XX, pesaba sobre la vida claustral en general ¿qué hacen, de qué sirven?

meditación en la pasión de Cristo: flagelarse por los azotes que él recibió, utilizar objetos punzantes para recordar y sentir las puntas de las lanzas en la Cruz o la corona de espinas, ser abofeteados como el Cristo en la columna o cargar la cruz camino al monte Calvario.

En el fondo de este debate, se encuentra la discusión teológica respecto de las pasiones como atributos del cuerpo carnal y su “desorden” como causa, y a su vez consecuencia, del pecado original. Tanto el jesuita Alonso de Rodríguez, como el dominico Sebastián Díaz coincidían en que el desorden de las pasiones eran huellas del pecado original. La caída de los primeros padres había traído como consecuencia el destierro del Paraíso, por lo cual la condena era pagar o satisfacer el pecado con trabajos o penitencias. Para Rodríguez, siguiendo a los “teólogos”, la relación armónica entre la parte inferior (apetitos) y superior (razón) del ánimo que constituía el ser de los primeros padres, se había perdido con este primer pecado siendo entonces el origen del desorden reinante en la naturaleza humana. Había que volver a ese estado original, armónico, por medio de la sujeción, dominio y subordinación de lo inferior a lo superior a lo que ayudaba la disciplina monástica de las reglas y constituciones, pero que el religioso debía reforzar y conseguir por medio de las mortificaciones internas y externas, puesto que su principal enemigo era el propio cuerpo, cárcel del alma:

“antes del pecado, en aquel dichoso estado de inocencia y justicia original en que Dios crió al hombre, esta porción inferior estaba perfectamente sujeta a la superior, el apetito a la razón, como cosa menos noble a la más noble, y como natural siervo a su señor...; no crió Dios al hombre desordenado, como ahora estamos, entonces, sin ninguna dificultad ni contradicción, antes con mucha facilidad y suavidad obedecía el apetito a la razón y se iba el hombre a amar a su Criador... No fuéramos entonces tentados de ira, ni de envidia, ni de gula, ni de lujuria, ni de otro mal deseo, si no es que nosotros por nuestra voluntad le quisiéremos tener. Empero por el pecado, como la razón se rebeló contra Dios, rebelóse también el apetito sensitivo contra la razón... Contra toda vuestra voluntad, aunque os pese, se levantan en vuestro apetito sensitivo movimientos y aficiones contrarias.

Y más, si el hombre no pecara, el cuerpo estuviera dispuesto para cualquier obra que el alma quisiera ejercitar, que no sintiera en él ningún impedimento. Pero ahora (Sap.,9.15) [*este cuerpo que se*

*corrompe, apesta el ánima*]. Para muchas cosas para que el alma se sienta hábil y deseosa, le es estorbo el cuerpo. A la manera que cuando caminamos en una bestia de mal paso, y nos lleva molidos, tropieza a menudo, cánsase, y a veces no la podemos menear, espántase de la sombra, échase al mejor tiempo; tal es ahora nuestro cuerpo. Ese fue el castigo y justo juicio de Dios, dice San Agustín, ésta es la pena y la justicia que mandó hacer la Majestad de Dios nuestro Señor contra el hombre desobediente, que pues él no quiso obedecer a su Criador y Señor, que tampoco le obedezca a él su carne y su apetito, sino que sienta en sí una continua guerra y rebelión”<sup>201</sup>.

Para el jesuita Alonso Rodríguez el cuerpo es un peso, una bestia de mal paso, un obstáculo sólo podía vencerse con trabajo. Esta posibilidad de “salvación” es importante en la teología de las obras. Por otro lado, el dominico Díaz, se refería a la persona humana como la unión de dos naturalezas que hacían al hombre ser lo que era. Aunque era la parte racional y espiritual la que lo hacía propiamente persona. El cuerpo, en tanto materia, permitía cumplir la condena y estar en este mundo. Por tanto, en ambos casos, el cuerpo se planteaba como parte de la naturaleza humana. Las disciplinas, normas y reglas, permitían su transformación en camino o medio para la salvación:

“encarnó Dios, uniéndose à la naturaleza humana en el Vientre purísimo de una Doncella de catorce años, de este modo: por aquel tiempo envió Dios desde el Cielo al Arcángel San Gabriel, à anunciarle con aquellas palabras con que ahora le saludamos...que desde la eternidad era elegida para Madre de Dios humanado, y primer albergue del Redentor de los Hombres, &c. y sin mas que dar su consentimiento, y humilde aceptación de la palabra Divina, formó Dios instantáneamente de su purísima Sangre un Cuerpo de Hombre sin aquellas preparaciones, maturaciones, y progreso, que diuturnan la perfecta formación de nuestros Cuerpos: en un instante fue configurado aquel, y perfectamente organizado, en el mismo fue criada un Alma, y unida à aquel Cuerpo: y a este cuerpo vivo, ò à esta naturaleza de Hombre cumplida se unió en el mismo instante la segunda Persona de la Santísima Trinidad, quedando allí dos naturalezas, y una persona permaneciendo para siempre en la misma realidad de una persona sola las dos naturalezas distintas, divina, y humana.

---

<sup>201</sup> Alonso Rodríguez, S.J., Ejercicio de perfección y virtudes cristianas, parte segunda, tratado primero de la mortificación, p.614.



“En nosotros mismos tenemos delineada la figura, con que puede entenderse en algún modo este Misterio. Nuestra alma y nuestro cuerpo son dos naturalezas distintas, y muy distantes: la alma pudo haber sido un supuesto, como lo es cada uno de los espíritus Angélicos, sin consorcio de cosa material, y el cuerpo otro distinto, como lo son todos los Cuerpos, que carecen de espíritu, o alma racional; y no lo fueron, porque Dios no echó a cada uno al Mundo solo con propia suposición, o ejercicio separado del otro, desuerte que nuestra alma, y nuestro cuerpo no son dos personas, porque no andan obrando separados, ò porque están acompañados, obrando juntos con representación de una cosa completa, aunque ellas sean dos, y de clases material, y espiritual...”

La unión de estas dos naturalezas, llaman los teólogos unión ipostática, esto es, “que hace personalidad de entrambas naturalezas”. Estamos revestidos de la Personalidad del Verbo. Lo más noble de nuestra persona es la alma o racionalidad, lo más noble, por eso se llama persona, si se tomara sólo el cuerpo se llamara “supuesto”:

“Esta voz es común à toda cosa, que tiene operaciones propias; y la de Persona distingue en ellas à las racionales, y espirituales”<sup>202</sup>.

Estos debates también se daban respecto del cuerpo de Jesús o el misterio de la encarnación. En el siglo XVIII, ya han discutido sobre la naturaleza de ese cuerpo y de alguna manera se ha impuesto la idea de que la humanización de la divinidad no significaba que el cuerpo de Cristo fuese igual al cuerpo de los hombres, aunque su padecimiento lo había asimilado al de ellos. El cuerpo de Cristo debía servir como modelo a los cuerpos humanos. Él demostraba que se podía tener cuerpo sin ser carne ya que el cuerpo humanado de Dios no compartía con el de los humanos la concupiscencia. De cierto modo, el castigo del cuerpo en sí, como también la meditación en el sufrimiento de ese cuerpo, dignificaba la carnalidad haciendo de ella un objeto de sacrificio experimentando sensaciones tristes y dolorosas, precisamente aquellas que el cuerpo de Cristo compartía con los humanos. Es este cuerpo de dolor el que tiene un lugar central en la teología de la época moderna. A la tradicional mortificación entendida sólo como aflicción del cuerpo, o de él en tanto reflejo de la voluntad (cuerpo domado, voluntad sometida), o como castigo merecido

---

<sup>202</sup> Sebastián Díaz de la Sagrada Orden de Predicadores, Noticia general de las cosas del Mundo por el orden de su colocación. Para uso de la Casa de los Señores Marqueses de la Pica y para instrucción común de la juventud del Reyno de Chile. Primera Parte. Con Licencia en Lima: en la Imprenta Real, Calle de Concha, 1783. Parte primera de los cielos, y cosas, que contienen, primer artículo de los siete postreros, o de la umanidad, pp.75-78.

por ser culpable, se sumará la meditación de la pasión como vía purgativa. Producir en el propio cuerpo el sufrimiento de Cristo era un recurso pedagógico efectivo por medio de la experiencia ya que se compartía con la divinidad humanada un cuerpo que sentía dolor, aunque no dolor en forma de enfermedad puesto que ella indicaba “vicio de naturaleza” o corruptibilidad aunque los seres humanos también podían “ofrecerla” dentro de la estructura penitencial:

“Tomó Dios en este caso una naturaleza verdaderamente criada con todas las menguas de Criatura en lo físico natural, pero no en lo moral, y sus defectos. Tampoco la tomó manchada con la culpa de los primeros Hombres; pero sí sujeta a algunos defectos, que ocasionó aquel pecado, como la muerte, la tristeza, el dolor, hambre, sed, &c. y exceptuada de los que dejó el pecado en nuestra naturaleza, como yesca, en que pudiese prender su malicia, tales son la ignorancia, la repugnancia à lo bueno, la rebeldía de las pasiones &c. De los defectos primeros, que son compatibles con la ciencia, y la gracia, solo tomó los de la naturaleza común como la transpiración &c. y de ningún modo los que se contraen por vicio de las naturalezas particulares, como enfermedad, &c. porque su complexión fue justamente cabal, y en sus acciones nunca hubo exceso.

“Desde aquel primer instante, en que se concibió, fue bienaventurada la humanidad, viendo à Dios, y gozándole: pero suspensa la gloria del cuerpo para que pudiese padecer, y morir: y con lugar en la parte inferior del alma á las sensaciones tristes, y dolorosas”<sup>203</sup>.

Para los jesuitas las mortificaciones tenían como fin ejercitar la humildad. El cuerpo permitía ordenar la meditación poniendo en relación temas con experiencias físicas concretas. La meditación sobre los pecados enseñaba esa relación y articulaba el sentido de la vida del ejercitante en torno al arrepentimiento produciendo el deseo de ordenarse para disponer su alma a Dios y salvarse, así como liberarse de la cárcel del cuerpo, origen de todo pecado. La vida de Cristo constituía en sí misma un tópico que permitía “componer” y “recomponer” las experiencias particulares hacia estos fines. En los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, el cuerpo humano era un tópico que servía para meditar en los tres pecados (el de los ángeles, el de Adán y Eva y el pecado mortal particular del ejercitante); en los pecados en general y

---

<sup>203</sup> Sebastián Díaz, op.cit., pp.79-80.

en el infierno. Todos elementos que se encuentran en las cartas de Sor Josefa. En los *Ejercicios* se repasan estos tópicos, tanto en la técnica de la composición de lugar, como en la demanda de gozo o pena a Dios. Lo que se demandaba, estaba sujeto a la materia que se estaba meditando. Si el tema era la resurrección, entonces se pedía a Dios gozo, si era la pasión, se demandaba pena, lágrimas y tormento con “Christo atormentado” y si eran los pecados “vergüenza y confusión de mí mismo”<sup>204</sup>.

El cuerpo, como recurso, permitía conducir la meditación visible y la invisible. La primera consistía en “ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar...como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar”. En la invisible, como la de los pecados, “la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales, digo todo el compósito de ánima y cuerpo”<sup>205</sup>.

Sor Josefa vive en carne propia los debates sobre la mortificación del cuerpo. Este tema, incluso, lo releva como uno de los argumentos que fundamenta su necesidad de una dirección para “governarse”. Su cuerpo merecía ser castigado, pero no sabía si era suficiente sólo con las disciplinas de “comunidad” o también debía realizar lo que se le daba como penitencias luego de la confesión. Su salvación estaba en juego ya que ante esta duda y “tibieza” el cuerpo se encontraba absolutamente insubordinado:

“Padre mío, estoy en todos los\* ejercicios espirituales\* sujeta sólo a lo que ordena nuestra regla y constituciones, porque, como no tengo por quien gobernarme, me parese ser esto lo más asertado, hasta que nuestro Señor me depare aquel\* ministro que fuere más de su agrado; yo, entretanto, he procurado pedir algunas lisensias a mi madre priora para mortificar mi cuerpo y para tener más orasión de la que se tiene en comunidad, pidiendo que me permita acostarme a las 12 de la noche y levantarme a las 3 de la mañana, y todo me lo ha negado; y deste modo, está el bruto muy sobre sí, porque ni las disiplinas de comunidad me son

---

<sup>204</sup> Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, primer semana, primer ejercicio de meditación. En: Obras completas de San Ignacio de Loyola, p.222. En adelante Ejercicios.

<sup>205</sup> Ejercicios, primer semana, primer ejercicio de meditación, p.221-222.

permitidas, conque yo no tengo otra vida más que osiosidad y dormir, y está tan engreída mi maldita naturalesa, que me cuesta triunfo el levantarme a la hora acostumbrada, porque en mí todo es peresa, lo que me tiene bien afligida, y no sé qué haserme ni qué medi[o] coger que sea más asertado, y lo peor es que en esta suma tibiesa se me va pasando el tiempo sin medras ningunas en mi pobre alma; conque, dígame, su reverensia, qué haré que sea del agrado de Dios”<sup>206</sup>.

Las dudas sobre qué hacer respecto al castigo de su cuerpo, también le producía temores respecto al cumplimiento de su deber como monja: ofrecerse en sacrificio para pagar las culpas del género humano. Pero ante la obligación de obedecer en este punto a su confesor o a su prelada, el “bruto” cuerpo parecía llevarla a la condenación puesto que aunque no lo macerara con duros castigos, la sola duda sobre qué hacer ya era argucia del Enemigo:

“...por cada ofensa\* hecha\* a un Dios tan bueno, sólo dignísimo de ser amado y servido, el padecer millares de tormentos, y aun con todo no se satisfasiera la menor ofensa, pues, que mucho fuera que a mí, que he cometido delitos tan criminales, se me diera por penitensia, en mis confesiones hechas a su reverensia o a otro cualquier ministro de Jesucristo, el que mortificara y maserara este malhechor, bruto, con ásperas penitensias, y, siendo esto debajo de confesión, dándoseme en penitensia de mis culpas, me parese que no se iba aquí en contra de la obediensia; no sé si esto que se me alumbró sería lus de Dios o astusia del Enemigo para haserme ir en contra de la voluntad de mi prelada...”<sup>207</sup>.

El cuerpo está en una encrucijada, castigarlo o compadecerse de él. Las monjas están en una encrucijada ¿su sacrificio tiene sentido sin padecimientos físicos? ¿Será que estos cuestionamientos refuerzan el sacrificio de sí mismas por medio del holocausto por medio de las enfermedades? Por otro lado, el recelo sobre la mística femenina, haría más seguro el camino de la mortificación como vía de perfeccionamiento espiritual. En estas encrucijadas, lo único cierto es que tanto las prácticas espirituales como los modelos de santidad se van retirando de la mirada. Los padecimientos físicos, como la

---

<sup>206</sup> Epistolario, carta 2, primera etapa 1763-sept. 1765, sin fecha.

<sup>207</sup> Epistolario, carta 31, primera etapa, sin fecha.

intimidad, se refugiarán en el secreto, hasta quedar en el secreto del propio cuerpo.

### I. La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario de la sociedad colonial

Poco sabemos, para nuestra sociedad, respecto de las concepciones indígenas o africanas sobre el cuerpo y cuáles podrían ser los puntos de conexión con occidente. Por lo tanto, más bien podemos rastrear las concepciones que se impusieron desde la cultura cristiano occidental y que, Sor Josefa de los Dolores, como monja, encarnó y transmitió como modelo de conducta para las mujeres. Lo que podemos apreciar durante los siglos XVI al XVII es la consolidación de un campo semántico del cuerpo en tanto carne, un componente frente al cual se debía tener una posición ética puesto que era peligroso tanto por su corruptibilidad, como por la asociación de lo carnal a lo animal, es decir, a lo indómito, no racional y sensual.

Este discurso hace del cuerpo de una mujer una metáfora sobre el peligro social y un emblema de la estabilidad del cosmos dentro de un contexto de fronteras culturales frágiles, que exigió a los grupos minoritarios generar una compleja red de discursos argumentativos respecto del lugar de los sujetos dentro de un sistema. La lectura de las mujeres como “carne”, permite entender las disposiciones y discursos sobre su peligrosidad como “normas de la pureza”. Ellas se refieren al conjunto de prescripciones, en forma de reglas explícitas y prácticas sociales, que un grupo destina a otros o dentro del mismo grupo para mantener el equilibrio interno haciendo de ellos los representantes de los mayores temores, peligros y contaminaciones<sup>208</sup>.

El grupo “español” en Chile se sentía constantemente amenazado, fuese por los indios, los negros o los mestizos, tanto por el enfrentamiento como por el temor a “disolverse” en las mezclas. El cuerpo de las mujeres, cuerpos que

---

<sup>208</sup> Mary Douglas, Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, p.156.

engendran, tuvieron una importancia simbólica capital en el control las fronteras de la pureza del grupo minoritario. El mestizaje se tornó un fenómeno particular entendiendo por ello que es la única experiencia colonial que reconoce a los “mixtos” como productos nuevos, aunque ambiguos, y los hace objeto de legislación especial funcionando la mezcla como mancha o mácula.

En Chile, a diferencia de la Nueva España y la misma sociedad virreinal de Lima, el estigma de la mezcla tendrá mucha importancia puesto que se consolidó tempranamente un discurso social sobre el predominio de la sangre “española” por sobre la india y la negra. Esto se complementó con el discurso sobre la limpieza de los oficios, que alejaba a los españoles de los trabajos de la tierra, los oficios mecánicos y la servidumbre.

Durante todo el siglo XVII, como muestra el trabajo de Jean Paul Zúñiga, a veces prevalecía el argumento de que la sangre española podría neutralizar la mezcla<sup>209</sup>. En el siglo XVIII se produce una suerte de reinención de la identidad de lo español étnica y socialmente a partir del recrudescimiento de la diferenciación homogeneizando a los “mezclados” bajo los términos de plebe y gente de las castas, estigmatizándolos como elementos peligrosos de los que había que distanciarse y diferenciarse. Podría decirse que el término “mestizo” cobró nueva fuerza a mediados del siglo XVIII, pero peyorativamente y explícitamente, puesto que la elite minoritaria se reagrupó en torno a su supuesta blancura. El término se usó para estigmatizar a esos otros con los cuales podían ser fácilmente confundidos si no fuese por sus ropas, modales y lugares de sociabilidad<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> María Eugenia Alborno Vázquez, *Violencias, género y representaciones: la injuria de palabra en Santiago de Chile (1672-1822)*, tesis.

<sup>210</sup> Ver: Alejandra Araya Espinoza, “Aproximación hacia una historia del cuerpo. Los vínculos de dependencia personal en la sociedad colonial: gestos, actitudes y símbolos entre elites y subordinados”, pp.81-91, y “Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile 1750-1850”, tesis. Tanto la actitud de encubrimiento y disfraz de los orígenes de las “elites”, como la reproducción del modelo nobiliario hispano como imitación, permiten hacer una genealogía del tan característico “arribismo” chileno, herencia de una sociedad que se mueve entre el ser y el parecer. Ver: Jaime Valenzuela Márquez, “Afán de prestigio y movilidad social: los espejos de la apariencia”, pp.71-93.

## *Cuerpo y mácula: el mestizaje como mancha*

El *Diccionario de Autoridades*, en la primera mitad del siglo XVIII, afirmaba la doble composición del hombre en una parte material y otra espiritual, la material era el cuerpo: “Por excelencia se llama el compuesto material del hombre, u de otro cualquiera animal”. Lo corpóreo, sin embargo, designaba a todo lo que tenía cuerpo o pertenecía al cuerpo, pero en el caso de los hombres permitía asentar la dualidad de la naturaleza humana y la superioridad del alma respecto del cuerpo. En este punto el diccionario remite a Plotino (205-270 a.C.) filósofo de gran influencia entre los teólogos medievales a través de los cuales permaneció vigente en los siglos posteriores, especialmente al plantear que el alma humana se encontraba atrapada en la materia, orden inferior de la naturaleza, y del que se había escrito –según el diccionario que seguimos– que se “avergonzaba de tener cuerpo, por ser el alma de tan nobilísima esencia, y el cuerpo de tan baja y tosca sustancia por lo que nunca decía de qué linaje era, ni de qué Padres, ni de qué Nación; por la misma causa no se dejó pintar, corriéndose de parecer corpóreo”.

Es importante insistir en la construcción de la sinonimia entre cuerpo y carne en la tradición católica, puesto el mismo diccionario señala que “no todo cuerpo es carne, aunque toda carne es cuerpo”<sup>211</sup>. Lo carnal refuerza la condición material del cuerpo humano, por cuanto “mira a las cosas del mundo y sus afecciones, apartándose de lo que es espiritual y del Cielo”. El cuerpo debía subordinarse al alma porque era “cosa libidinosa, lujuriosa y dada al vicio y deleites de la carne”. Todo cristiano debía reducir a su obediencia la parte “que tiene las condiciones y flaquezas y carnalidades”<sup>212</sup>. Las autoridades a que apelan estas definiciones eran predominantemente cristianas, escribieron vidas de santos como el jesuita Pedro de Ribadeneira (1527-1611) o tratados espirituales. Otra referencia es a los escritos místicos de María de Jesús Ágreda (1602-1665) que decía que se alcanzaría una luz más fuerte y efectos más altos en la vida espiritual mientras “más intelectual y menos corpóreo” se fuese<sup>213</sup>.

Los enemigos del hombre, decían los textos religiosos de la época, eran el mundo, el demonio y la carne. Por tanto, cada ser humano tenía en sí mismo un enemigo doméstico: su cuerpo. San Juan de la Cruz (1542-1591) recomendaba gozar del santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza que era paz y unidad con Dios, para defenderse de todas las astucias y falacias del demonio recogidas en esos tres enemigos. El Mundo era el que ofrecía menos dificultades, el Demonio era más oscuro de comprender, pero la Carne era el “más tenaz que todos, y á la postre se acaba de vencer junto con el hombre viejo”<sup>214</sup>. La capacidad del hombre para mantener los equilibrios dependía de las batallas que debía librar para controlar a sus enemigos los que se encontraban en sí mismo y fuera de él, pero estos tres podían reunirse en el cuerpo haciéndolo más peligroso.

---

<sup>211</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo Segundo, 1729, p.687.

<sup>212</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo Segundo, 1729, p.605.

<sup>213</sup> Ibid.

<sup>214</sup> San Juan de la Cruz, Cautelas espirituales contra el demonio, mundo y carne, p.2. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina.

La condición carnal del cuerpo humano lo hacía corruptible, tenía principio y final, condición adquirida de su origen: engendrado. En el siglo XVIII se recurre frecuentemente a la física y las teorías referidas a los cuerpos celestes para mostrar y demostrar la diferencia entre los cuerpos terrestres de las especies que poblaban la tierra y los cuerpos celestes o habitantes de los cielos. Los primeros se corrompían, lo segundos no. Según nos explica fray Sebastián Díaz (1741-1812c.), dominico chileno contemporáneo de Sor Josefa, considerado un sabio dentro del Virreinato del Perú, los cuerpos celestiales no eran engendrados y por ello no se corrompían “como los Cielos e las estrellas”. Un tercer tipo de cuerpos, eran los simples “que se engendra è se *corrompe* por natura, como los elementos” (fuego, aire, tierra, agua)”. El hombre, al habitar en la superficie de la tierra estaba sometido a las leyes de una materia distinta a la de los cielos -que eran cobertores que encerraban dentro de sí todos los elementos y cosas del universo- compuestos de “una materia incorruptible, diáfana, prespicua... y destinados a observar exsactamente ciertos movimientos, y correspondencias...”<sup>215</sup>. A las criaturas que habitaban esos cielos nada les viciaba ni manchaba “a diferencia de nuestra materialidad, que contrae las imperfecciones, á que se acerca. Suelen poner la explicación en el Alma, que no puede inquinarse con las corrupciones del cuerpo, donde reside, y en el Sol, que nada participa de lo inmundo, por donde pasan sus rayos. A esta residencia interminable llamamos inmensidad”<sup>216</sup>.

Los cielos tenían particulares habitantes: los ángeles, criaturas que los hombres debían tratar de emular. Su existencia era innegable, definidas como “criaturas espirituales, que no son ni están unida à cuerpo, ni sus operaciones están sujetas a la fuerza, al trabajo, al instrumento, y al mecanismo conque obran los Agentes sublunares, y aun nuestra alma mientras anda por el Mundo envuelta en lo terreno del cuerpo. Por eso se llaman definitivamente sustancias espirituales completas, es decir que todo lo tienen consigo, a diferencia de

---

<sup>215</sup> Sebastián Díaz, op.cit., p.34

<sup>216</sup>Idem, p.35-36.



nuestras almas, que necesitan del cuerpo, y de sus facultades para las operaciones propias de la ordinaria compañía. Son incorruptibles é inmortales, y ofrecen tantas cosas en su noticia, que será necesario acomodarlas con variedad...”<sup>217</sup>. Los hombres, en contraste, eran criaturas mixtas, por eso imperfectos, lo que se demostraba porque mutaban y se corrompían.

El cuerpo mixto de los hombres era un borde poroso e inestable, siempre en tensión entre el bien y el mal, lleno de orificios por los cuales podía entrar el mundo sensual viciando y manchando la parte espiritual con la parte concupiscente. Por esta razón, ser casto era no tener mancha o mácula. La sensualidad no se entiende sólo como sexualidad, sino como la fuerza de los deseos que provocan aficiones y gustos, atrayendo y desviando las potencias del alma hacia la tierra. La concupiscencia, o necesidades de la materia, contaminaban el alma, apegándola a la tierra desviándola de su centro que era Dios. La pérdida del paraíso, si bien apelaba a la desobediencia como primera falta, cobra en la figura de Eva la dimensión de la culpa como debilidad de la carne. El cuerpo, entendido como carne, se entenderá como el portador de dicha mácula y debilidad, por ello el principal enemigo doméstico. Monjes y monjas, dentro de este sistema, eran seres intermedios cuyas prácticas ascéticas les permitían superar lo carnal, mostrando con su ejemplo, que se podía ser ángeles en la tierra. Como decía San Juan de la Cruz, eran personas en constante guerra contra los enemigos del hombre especialmente la carne, teniendo por principal objetivo “vencerse a sí mismo, y a la sagacidad de la sensualidad”<sup>218</sup>.

El alma debía ser defendida del cuerpo, para lo cual se construirían los muros de la castidad transformando el cuerpo carne en fortaleza. La castidad era una virtud que se traducían concretamente en normas que configuran modelos de conducta. Estas normas eran mucho más duras con quienes debían ser el resguardo de los límites sobre todo porque eran consideradas carnales en esencia: las mujeres. La castidad funcionará como dispositivo de control sexual

---

<sup>217</sup> Idem. Capítulo II. De los ángeles. Naturaleza de los ángeles, p.91-92.

<sup>218</sup> San Juan de la Cruz, op.cit, p.10.

y social como definición de su honra, a diferencia de la de los hombres que se fundaba en su fama y condición social.

Por otro lado, el discurso de la castidad podía ser para las propias mujeres una forma de defensa y protección puesto que la honra de una mujer se cifraba en su recato, entendido como gestos y conductas que reflejaban su control sobre la sensualidad y su poder provocativo sobre los hombres. Las que eran poco cuidadosas con las normas del recato, podían ser condenadas y sancionadas judicialmente. Otras mujeres podían ser ejemplos de esta virtud muriendo al mundo, encerrando su potencial reproductivo y, al hacer de sus cuerpos, cuerpos sin capacidad de engendrar, poner en movimiento fuerzas sobrenaturales que las usaban como vasos comunicantes entre el cielo y la tierra. Las monjas transformaban su condición de mujeres despojándose de los atributos que las hacían peligrosas por medio de la castidad y la clausura.

Las normas de pureza exigen objetos de sacrificio para protección del grupo. Las obras de mortificación de las monjas, eran una particular forma de holocausto que contribuía a las obras mayores de la evangelización y la salvación de las almas del purgatorio, en particular de sus parientes, patrones y deudos reforzando los lazos de protección del grupo minoritario, como también haciendo efectiva la pertenencia a un mismo grupo: “Déme su reverencia lisenia\* para ofreser mis pequeñas obras por el alma del difunto marqués, por espacio de 9 días”<sup>219</sup>.

Las monjas, al morir al mundo y dejar de ser fértiles como mujeres, fertilizaban la tierra haciendo de sus conventos un pedazo de cielo. Su castidad, era al mismo tiempo, un modelo del deber ser de las mujeres españolas que, frente al peligro de la disolución del grupo por las mezclas, debían proteger y controlar el flujo de la sangre de los “españoles”.

La castidad, como discurso dirigido a las mujeres, se relaciona con el temor a la corrupción. Al procrear, se decía que traspasaban a la especie el sino de la podredumbre y la fatalidad de la corrupción. Esto se conectaba con las

---

<sup>219</sup> Epistolario, carta 16, primera etapa, martes 20 de noviembre de 1764.

concepciones sobre el cuerpo en la especie humana, como ya vimos, pero también se agregará el tópico particular de la sangre en las mujeres que, como cualquier materia que brote de los orificios del cuerpo, en muchos sistemas simbólicos es considerado marginal y ambiguo en sus significados por atravesar sus fronteras al igual que el esputo, la leche, la orina, los excrementos o las lágrimas<sup>220</sup>.

Secreciones, humores y perfumes son todos elementos particularmente significativos en toda la imaginería sagrada asociada a las mujeres así como los poderes, negativos o positivos, atribuidos a estas sustancias, a las que también debería agregarse el cabello<sup>221</sup>. El antropólogo Gilbert Durand señala que es difícil dar cuenta de cómo en occidente se produjo la feminización de la cabellera, cuestión exclusiva de esta cultura, pero podría encontrarse algunas convergencias entre la menstruación y lo piloso por el simbolismo de la onda que a su vez remite a un campo semiótico que relaciona a las mujeres con la liquidez y el agua. Lo femenino, en su calidad de “acuoso”, sería peligroso por débil porque los líquidos no se soportan a sí mismos, necesitan recipientes, canalizaciones y contenciones. De allí su debilidad, pero también su impredecible fuerza como torrente o inundación. La relación entre agua y feminidad, a decir de Durand, estaría dada por la liquidez de la menstruación elemento diferenciador por excelencia entre hombres y mujeres. Pero la menstruación ha tenido, y tiene aún en muchas culturas, un signo nefasto que también ha reforzado la relación entre la luna y las mujeres. Estos nos sitúa en el campo de los símbolos nictomorfos<sup>222</sup>.

En la misoginia occidental, la relación establecida entre mujeres y fatalidad parece cerrarse en el círculo que hace de ellas nexos con el tiempo, la muerte y los peligros de la sexualidad desde la perturbadora presencia de la sangre menstrual. La fatalidad muchas veces coincide con el mal representado

---

<sup>220</sup> Lo mismo sucede con los restos corporales, los recortes de la piel, de las uñas, del pelo, y el sudor. Mary Douglas, Pureza y peligro...op.cit, p.164.

<sup>221</sup> Ver Catherine Climent y Julia Kristeva, Lo femenino y lo sagrado.

<sup>222</sup> Gilbert Durand, Las estructuras antropológicas del imaginario, p.104-105.

como materia. Como he señalado, esto es también así en el imaginario católico que perpetúa el sistema etimológico entre mater-matriz-materia. Los menstruos como “aguas madres” colocan, en los campos simbólicos regidos por el isomorfismo, a las mujeres en el lado de la animalidad<sup>223</sup>.

Ahora bien, la sangre es frecuentemente tabú y especialmente la menstrual y aunque está asociada en varias culturas a la impureza, los gestos que alejan a las mujeres que están “indispuestas” de ciertos ritos o lugares, así como de las relaciones sexuales, son más bien normas ginecológicas más que sanciones a faltas sexuales. La relación entre prohibición sexual y sangre menstrual es posible sólo si se la asocia al esquema de la caída y la carne como en el imaginario cristiano<sup>224</sup>. La sangre menstrual, como agua sombría e inexorabilidad del tiempo, encamina a la imaginación hacia el concepto de mancha o mácula, es decir la matriz moral de la falta que en cristianismo es la mancha del pecado original, origen de la caída y la pérdida de la comunión con Dios. Los planteamientos cristianos acerca de la naturaleza carnal de los hombres es un campo de metáforas referidas al Mundo o las cosas de la tierra, perecederas, sujetas al tiempo. Un conjunto de temores que encarnaban en las mujeres<sup>225</sup>.

El lugar simbólico de la sangre, y en especial la sangre menstrual, se relaciona también con el alejamiento, por parte de los hombres, de las mujeres y lo sagrado. Según Mary Douglas “todas las secreciones físicas son profanadoras

---

<sup>223</sup> Idem, p.109.

<sup>224</sup> Idem, p.113.

<sup>225</sup> El miedo a las mujeres evidentemente no es sólo cristiano u occidental, en este caso sólo he querido mostrar las conexiones entre nociones del cuerpo, las mujeres y el peligro de las mezclas y el lugar que puede tener todo esto en el proceso de occidentalización de América. Es por esto que no he sacado a colación la extensa e inagotable lista de referencias a textos misóginos y otros simplemente difusores de una amplia tradición patriarcal y devaluadora de las mujeres que se puede encontrar en muchos textos dedicados a este tema, pero que, sin embargo, no señalan las posibilidades de cruces y argumentaciones diversas según los objetivos de los discursos y momentos de dichas afirmaciones así como las relecturas y actualizaciones de los mismos. Mi énfasis aquí, lo recuerdo, es la corrupción. Una interesante muestra de estos discursos en el mundo occidental, en sus vertientes teológicas, literarias y médicas, así como la importancia en los siglos XVI y XVII de los sermones y los confesores en la difusión de estas ideas, se encuentra en el libro de Jean Delumeau sobre el miedo. Por ejemplo, los malos olores y el afán de las mujeres por perfumarse para ocultar el hedor, en textos escritos por hombres, también tenía relación con las asociaciones que se establecen entre sangre, vientre femenino y corrupción. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, cap. III: Los agentes de Satán III: la mujer, pp. 486 y 497.

y hacen imposible cualquier acercamiento al templo”<sup>226</sup>. Recordemos el incidente del Beaterio de Santa Rosa, en que se criticaba la “indecencia” de las beatas de acercarse tanto al púlpito y limpiar ellas los objetos dedicados al culto. En este sentido, las mujeres debían borrar todo rasgo de estas características que las hacían tan terrenales, renunciando a la procreación, borrando las huellas menstruales y sus perturbaciones, haciendo del tema efectivamente un tabú.

La menstruación es un tabú en los textos religiosos y médicos revisados para este trabajo, desplazándose hacia el contenedor de los menstros: la matriz y el vientre. La sangre menstrual era entendida como sangre corrompida, por tanto, el vientre de las mujeres terrenales, desde dónde parecía provenir, era un lugar poco honorable para ser concebido. Un texto médico del siglo XVI, explica “la lastimosa vida del hombre” por provenir de la corrupción y la infección del vientre de las mujeres: “¿cuál es su lugar de nacimiento, si no una sucia y sórdida prisión? ¿Cuánto tiempo está dentro del vientre de su madre sin parecer otra cosa que una masa de carne insensible?” allí “está impregnado de la sangre menstrual de su madre, la cual es tan detestable e inmundicia que no puedo referir sin horror lo que describen los filósofos y médicos que han tratado los secretos de la naturaleza...”, el infante durante un largo periodo se nutre de “este veneno” ya que en el embarazo “abundan los humores corrompidos y alterados”. En el cuerpo femenino “somos concebidos con la inmundicia y el hedor, paridos con tristeza y dolor, criados y educados con angustia y esfuerzo”

<sup>227</sup>.

Las disquisiciones sobre la virginidad de María proporcionan interesantes argumentos respecto a cómo explicar que procrear no diese paso a la corrupción. El misterio de la encarnación de Dios hace de la mujer virgen y madre un poderoso símbolo explicativo. Ella era doncella, tenía 14 años al momento de la anunciación, obedeció y aceptó humildemente su misión. Según

---

<sup>226</sup> Mary Douglas, Pureza y peligro...op.cit., p.74.

<sup>227</sup> P. Boaistuau, Le Théâtre du Monde 1558. Citado por Robert Muchembled, en Historia del diablo. Siglos XII-XX, p.143.

el texto de fray Sebastián Díaz, ya citado, el cuerpo de Jesús había sido formado de una vez, perfectamente organizado y desprovisto de las imperfecciones del de los hombres. María fue un recipiente perfecto para un cuerpo que no compartía con el de los hombres la naturaleza carnal de los cuerpos humanos. En su vientre, el cuerpo de Jesús permaneció incontaminado porque ninguno fue afectado por contacto con el otro ya que el nacimiento no acabó con la virginidad de ella. El vientre de María fue una fortaleza, que como los muros de la clausura religiosa, protegían de la contaminación al hijo de Dios, con lo cual el texto que seguimos cierra simbólicamente la relación entre ella y la castidad:

“En el Vientre de aquella Madre dichosísima no fueron necesarias las secundinas, o telas, con que los demás Cuerpos pasan envueltos hasta salir del claustro maternal a la independencia, y soltura de nacidos: guardó sí la ordinaria clausura de los nueve meses, al cabo de los cuales salió a la luz a veinte y cinco de Diciembre ahora mil setecientos ochenta y tres años en el pobre tugurio de un Portal, quedando Maria Virgen, como era antes de concebirlo. Toman el ejemplo de la luz, que se transmite por el cristal sin romperlo, para que se entienda, como pudo el Cuerpo de Jesu-Cristo salir del de la Madre sin romper la testura de su integridad; pero parece mas propio para esta explicación el de el sonido, que en creencia de todos consta de cuerpo, y sabemos que pasa por las Murallas más dobles”<sup>228</sup>.

El alma se contaminaba por el simple contacto con el cuerpo, por esto era importante explicar por qué Jesús, estando en vientre de mujer, no había perdido su pureza. La idea de que la propia María había sido concebida sin el pecado de la culpa, permitía despejar toda duda sobre la posibilidad de que la concepción de Cristo se asemejase a la de un ser humano: “El alma, al unirse con el cuerpo se inficiona por comunicar con él en la materia, no de que se hace, porque no se educa, sino en que se hace, y con que se conforma”, decía un sermón dedicado a la purísima concepción de la Virgen María en 1783<sup>229</sup>. En un

---

<sup>228</sup> Idem, p. 80-81.

<sup>229</sup> Fr. Francisco de San Cyrilo, carmelita descalzo. Un singular favor justamente correspondido. Sermón de la Purísima Concepción de Nuestra Señora la Virgen María que en la fiesta que le hizo su Ilustre Cofradía en la Iglesia Parroquial de la Ciudad de Zelaya el día 18 de diciembre de 1783. Impreso en México, por don Felipe Zúñiga y Ontiveros. Calle del Espíritu Santo, año de 1784, fojas 7-8. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

catecismo para “gente ruda”, se explicaba la continuidad de la doncellidad de María después del parto, porque el nacimiento de Cristo no había sido cruzando las fronteras del cuerpo rompiendo las telas, como decía un texto anterior, produciéndose efusión de sangre y contacto con ella, como tampoco entre los cuerpos, sino que traspasando el vientre como un haz de luz:

“P. ¿Pues porqué quedó Doncella después que parió a Jesuchristo?  
R. Porque Jesuchristo nació penetrando el vientre de María Santísima.  
P. ¿Qué quiere decir que nació penetrando el vientre, y qué es penetrar?  
R. Que pasó el vientre de María Santísima sin hacerle daño alguno, como el Sol cuando pasa por una vidriera que no quiebra, ni le hace daño; eso quiere decir penetrar, y por esto quedó María Santísima Doncella aunque parió”<sup>230</sup>.

La castidad, como ausencia de la “rebeldía” de la concupiscencia, también se expresaba entonces en la moderación, la calma, la tranquilidad y la actitud sumisa como señal de perfecto control. Así, en María se reflejaba la castidad “dándole quietud a su potencias. Tranquilidad inalterable. En ella están muertos los dexos de la culpa”. Nada la ataba al “cuerpo de muerte” y nada, entonces, la alteraba<sup>231</sup>. Esto es relevante para la idea que sostengo sobre la relación simbólica de las monjas con la estabilidad del mundo, la castidad retornaba al estado original de quietud, paz y orden en que nada se movía. La caída representa el origen del movimiento, de la agitación que lleva a la confusión y a la corrupción. Por lo tanto, una característica de lo “mundano”, incluyendo a los hombres, era “la inestabilidad de las cosas y la mudanza dellas, y de los estados, y cuando alguno se queja desto les respondemos es mundo y ya es otro mundo”. Su contrario, era entrar en religión o “dejar el mundo”<sup>232</sup>. Al hacerlo, los hombres y mujeres religiosos, emprendían un

---

<sup>230</sup> Ignacio González Castañeda y Median, Breve catecismo para instrucción de la gente ruda. Dispuesto por el Dr. D..., colegial antiguo y rector insigne mayor y viejo de Santa María de Todos Santos, Comisario de Santo oficio, cura propio y Juez Eclesiástico del Pueblo de Amecameca. Con las licencias necesarias. En la oficina de D. Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, año de 1805, folios 11-12. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina.

<sup>231</sup> Fr. Francisco de San Cyrilo, carmelita descalzo. Un singular favor justamente correspondido... op.cit., fojas 7-8. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

<sup>232</sup> Sebastián de Covarrubias Orozco, Tesoro de la lengua castellana o española, Madrid Editorial Castalia, edición de Felipe C.R. Maldonado, 1995 [1611], p.768. Mundo, acepción 3. En adelante, Covarrubias.

camino de regreso al paraíso especialmente monjes y monjas de estricta clausura que, en perfecta castidad, conjuraban los peligros de la mutación cuya prueba visible era la corrupción. Corrupta era la doncella que dejaba de serlo “al quitarle la flor virginal” y la corrupción “pudrimiento”<sup>233</sup>. Perder las características ideales o que hacían de las cosas lo que eran, así como alterar algo en cualquier modo, era corrupción. Así, también se corrompían las buenas costumbres, los jueces, los licores y las letras al falsearlas. En este sentido, la corrupción remite a la fealdad en tanto figuración de lo malo, así como la pureza a la belleza.

Otro campo en que estos discursos operan, es en el imaginario político. El cuerpo del rey al ser investido de Majestad y Dignidad, por derecho divino, adquiriría virtudes excepcionales como la belleza, la perfección y hasta poderes curativos virtudes del cuerpo de Cristo y los santos<sup>234</sup>. El rey, poseía dos cuerpos, el de él como ser humano, y el cuerpo místico de la monarquía que no perecía. El principio de los “dos cuerpos del rey” se consolidó en el siglo XVI. Este tema ha sido mejor trabajado para Francia e Inglaterra y se entiende del siguiente modo: “El Rey tiene dos capacidades, puesto que tiene dos Cuerpos, uno de los cuales es un cuerpo natural compuesto de miembros naturales como el de cualquier otro Hombre, y por el cual está sujeto a las Pasiones y a la Muerte como cualquier otro Hombre; el otro es un Cuerpo político, cuyos miembros son sus Súbditos, y la reunión de estos y de él forman la Corporación... de forma que él se halla incorporado con ellos, y ellos con él, siendo él la Cabeza y ellos los miembros, y él tiene la absoluto facultad de Gobierno sobre ellos; y este cuerpo no está expuesto a las Pasiones como el otro, ni a la Muerte, pues en lo que se refiere a este Cuerpo el Rey nunca muere...”, cuando el rey moría en realidad se producía la sucesión, por separación de los dos cuerpos, a otro<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Covarrubias, p.359.

<sup>234</sup> Ver: Georges Vigarello, “El cuerpo del rey”, pp.373-394.

<sup>235</sup> Edmund Plowden, Informes, 1550ca. Citado por Ernst H. Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, p.24-25.



El cuerpo de la monarquía no era un cuerpo como el de los hombres, puesto que no se corrompía. En el caso de la monarquía hispánica, se sumaba como exigencia que la sangre de los reyes estuviese libre de impurezas. Aquí se cierra un círculo de convergencias simbólicas entre pureza, corrupción y mixtura o mezcla. La definición de corrupción del *Diccionario de Autoridades*, apunta al final: “Han querido siempre los Reyes de España carecer de su lustrosa numerosidad, antes que consentir en el cuerpo místico de su Monarchia los malos humores, que con su contagio podían *corromper* la buena sangre”<sup>236</sup>. La sangre es un tipo de humor, de acuerdo a las concepciones hipocrático-galénicas, que transmite por ello contagia. La mezcla es una mancha contagiosa, igual que la mácula del pecado.

De igual forma, la sociedad concebida como cuerpo, debía ser purgada de los elementos contaminantes. De las prostitutas, ladrones y vagamundos se dirá: “no deben permanecer en el gremio de la sociedad, por ser el pésimo fermento que la inficiona...”<sup>237</sup> o “son un miembro corrompido de la sociedad humana: si éste no se corta y separa del todo, con su pestilencial ejemplo infectará a otros incautos precipitados de sus pasiones, por tanto a fin de que la vindicta pública quede satisfecha y libre de este contagio el agente lo acusa al exilio...”<sup>238</sup>.

Las normas sobre la pureza también permitían tener cierto control sobre la mutación al menos desde la dureza del discurso. Desde este punto de vista, las cuestión de las “castas”, y la castidad, tienen interesantes correlatos y convergencias simbólicas. Casta, puede aplicarse a lo que concierne al linaje y la generación identificándose con los padres. Por ello, metafóricamente, el término casta se refiere a todo lo que descende o “procede de algún principio”. La expresión “castas” remitía a “mezclar diversas familias de animales para

---

<sup>236</sup> *Diccionario de Autoridades*, Tomo Segundo, 1729, p.621.

<sup>237</sup> “Causa criminal contra Francisco Borja Marchán por ocioso vagamundo y atrevido. Colchagua, 1787-1791”. Acusación del fiscal, Santiago 9-9-1791, foja 52. Archivo Nacional de Chile, Fondo de la Real Audiencia [en adelante ANRA], vol.2.786, pieza 9.

<sup>238</sup> “Causa criminal contra Tomás Espinoza por ladrón vagamundo y mal ocupado. Partido de Maule 1808-1809”. Vista del fiscal, Santiago 17-7-1809, foja 12.ANRA, vol 2.616, pieza 1.

mejorar o variar las castas”<sup>239</sup>. “Hacer casta” se aplicaba a tener y procrear hijos, pero se refería principalmente a los animales “jocosamente se usa también hablando de los racionales”<sup>240</sup>. Alrededor de 1500, el término ya tenía la connotación de clase, calidad y condición y se la reconocía como voz “oriunda” de la península ibérica<sup>241</sup>.

De este modo, el término casta pertenece al campo de la reproducción de las especies animales, pero cuando se aplica a los humanos, refuerza la importancia de tener o no mezcla con otras “especies”, transferida dicha presencia a la “sangre” como portadora de esas características. En el mundo hispánico ser casto o castizo será distinto a ser de “casta”. Casto y castizo, como la castidad, remiten “a las cosas que están puras y no corrompidas ni mezcladas con otras ruines, como latín casto, el que carece de barbarismos y dureza en el corriente de la oración”<sup>242</sup>. Ser de casta podía entenderse como en la India, es decir, con el significado de clase social privada de mezcla y contacto con las demás, sólo si iba acompañado del apellido: ser de la casta de los... En América, ser de castas, designará fundamentalmente a los grupos negros y su mezclas, y en Chile, también se aplicará a los mestizos en general.

La mezcla, al entenderse como “la incorporación de una cosa líquida con otra o la contextura de diversos colores en los paños”, también permitía referirse a los cruces entre linajes, aunque este hecho designa un peligro: la confusión, “mezclarse los linajes, cuando se confunden unos con otros, que no son de una misma calidad; y decimos estar una cosa sin mezcla cuando está pura”<sup>243</sup>. En este sentido, la cuestión de los mestizos en América se debate en un primero momento entre su reconocimiento como derivados de castas puras, y su

---

<sup>239</sup> Julio Casares, Diccionario ideológico de la lengua española, p.167.

<sup>240</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo Primero, 1729, p.219-220. Por ejemplo, en el género pictórico de los “cuadros de castas” -ilustrado y zoológico- se utiliza el término “produce” para aludir al resultado de la mezcla entre las diversas “especies”, los cuadros además identifican los “principios” de cada casta y aunque retratan a los sujetos en situaciones cotidianas, íntimas y hasta cariñosas, el énfasis en la especie animal que resulta es evidente. No es menor que el destino de dichos cuadros fuese los museos de las cosas curiosas de América.

<sup>241</sup> Joan Corominas, Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, p.134.

<sup>242</sup> Covarrubias, p.283.

<sup>243</sup> Covarrubias, p.752.

calidad “confusa” en tanto mezclado. La defensa del mestizo en Garcilazo de la Vega, *Comentarios reales* (1609), muestra que estas disquisiciones efectivamente eran un problema importante socialmente, puesto que provenir de una mezcla impedía ser castizo, o puro, pero para este autor ello no era impedimento para hacer de ella un nuevo principio original, es decir, una casta: “Mestizo: del bajo latín *mixticius*, mezclado (viene a su vez de *mixtus*, participio pasado del verbo *miscere*, mezclar)” y “A los hijos de español e de india... nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones: fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él...”<sup>244</sup>. La defensa de Gracilazo se funda también en hacer prevalecer lo español en la mezcla, ya que si este nombre era recibido de esta nación entonces debía ser tan honroso como ella. Esta interpretación también la encontraremos en algunos autores que se refieren al tema en Chile, si el mestizo se asimila al español, entonces, adquiriría las virtudes de él.

Cuando hablamos del mestizaje como problema de las mezclas de fluidos es para hacer énfasis en la relación simbólica que esto tiene con la pureza de los elementos y que por tanto esa mezcla puede ser entendida como corrupción, contaminación y confusión. Esto refuerza el temor frente a esta población mezclada, ya no sólo como mestizos estrictos, es decir, descendientes de españoles e indios, sino que como “variedades de mixtos” o castas sobre las cuales era difícil -por su “oscuridad”- definir sus naturalezas e inclinaciones. Discursivamente se sitúa a los mestizos en el lugar de la servidumbre, de ahí su asimilación al concepto de plebe: “... La plebe está compuesta de negros, mestizos e indios ...y así viene a cifrarse todo el orden plebeyo a las clases mencionadas, en que se incluye variedad de mixtos, cuyos nombres definen sus grados y naturalezas, cuyo número llega en solo Méjico a doscientas mil almas,

---

<sup>244</sup> Citado en Juan Carlos Garavaglia/Juan Marchena, *América Latina de los orígenes a la Independencia*. Vol II, cap. 8: Mestizos y mulatos en la sociedad colonial, p.353.

cuyos pasos y designios merecen atención por su muchedumbre, por su oscuridad, por sus necesidades, por sus vicios y por la absoluta negación de toda esperanza de ascender a empleos honoríficos, habiéndolo notado la naturaleza con e carácter de servidumbre, pues como sintieron los políticos más cuerdos fácilmente se acomoda a ser feo el que se reconoce mal opinado, porque el menosprecio de las virtudes sigue con inmediación al de la fama, y así se ha verificado la experiencia en las repúblicas y reinos que son tantos los enemigos como los esclavos”<sup>245</sup>.

La traducción política de la cuestión de los mestizos, es bien clara en el texto citado. El sesgo alquímico del lenguaje utilizado para referirse a las mezclas, es interesante como lenguaje político. Su precipitación y confusión situaba a los mestizos en una escala e inferior que debía mantenerse subordinada para aminorar su peligro. Según las instrucciones del virrey Antonio de Toledo a su sucesor, en 1673, en la Nueva España: “... se fue aumentando la plebe, cuya variedad de colores y crecido número habrá reparado ya V.E. La imperfección de su naturaleza, la sobra de mantenimientos, el ocio, la libertad y la embriaguez, la precipita a toda suerte de relajación y vicio, de tal vez ha resultado confusión y turbación, y puedo creer que sucediera con mas frecuencia si estos matices tan diversos no produjeran también diversidad de inclinaciones...”<sup>246</sup>.

La ilegitimidad, el paganismo de los indios u otra fuente, los oficios y el servicio, contribuía a la bajeza del *status* del mestizo y su exclusión de todo puesto honorífico puesto que en la tradición ibérica, limpieza de sangre y limpieza de oficios hacían correlato<sup>247</sup>. En Chile también se hizo énfasis en el tópico de los indios osados, alzados, soberbios, contumaces, paganos y bestiales

---

<sup>245</sup> “Instrucción que de orden del Rey dio el Virey de Méjico (D. Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera) a su sucesor (el Excmo. Señor D. Pedro Nuño Colon, duque de Veraguas) en 22 de octubre de 1673”. En: Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda, Colección de documentos inéditos para la historia de España, tomo XXI, p.444-446.

<sup>246</sup>Ibid.

<sup>247</sup> Carmen Bernand, “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”, p.108 y ss. Para una revisión de la legislación sobre los mestizos especialmente las prohibiciones o permisos para ejercer oficios y cargos ver: Magnus Mörner, La mezcla de razas en la historia de América Latina y Richard Konezke, Los mestizos en la legislación colonial.

lo que rápidamente fue asociado a la ausencia de vida en policía y, por tanto, la necesidad de reducirlos a obediencia. Un elemento recurrente de la inicial política hacia ellos fue la estrategia de fundación de ciudades para “contagiarlos”, dándoles ejemplo de la vida civil, calmando con ello la “bestialidad” que los caracterizaba. Este punto hace que, a diferencia de otros lugares de América, los indios de Chile del valle central -que efectivamente no habían sido reducidos por los incas- no se les reconociese nobleza, ni razón, ni vida civilizada. Esto es importante para entender la invención de la identidad de los “españoles” en Chile, que se relacionó desde los primeros años de la conquista con el tópico de los “primeros habitantes”, elemento que dará honor e hidalguía de igual forma que la guerra. Esto proviene del hecho traumático de la destrucción de Santiago por el cacique Michimalongo en septiembre de 1541, a sólo seis meses de la fundación de la ciudad por la hueste del gobernador Pedro de Valdivia. A raíz de esto, los españoles debieron dedicarse a labrar la tierra y a los oficios, acciones que fueron esgrimidas como “servicios” al rey para ayudar a la vida “política y civil” de los indios. Estos elementos serán argumentos reiterados en los informes de servicios, en las peticiones de beneficios, en las disputas judiciales por injurias y en las disputas por derechos de propiedad y herencia en los siglos XVII y XVIII<sup>248</sup>. Dos párrafos del cronista Jerónimo de Bibar ilustran bien los tópicos fundadores del indio indómito y bárbaro, y el español civilizador:

“Habiendo los indios, gente indómita y sin razón, bárbara, faltos de todo conocimiento y de toda virtud, hecho aquel mal recaudo, acordaron levantarse no solamente apuestos, mas hicieron a todos los demás se alterasen. Como son amigos de novedades, acordaron hacerse a uno todos y hacer de nuevo la guerra. Como su entendimiento es seguir su apetito y ciega sensualidad pues, siguiéndola como la siguen, viene a ser parte de perder las vidas no mirando lo que emprenden como muchos la perdieron... Como es gente sin orden y sin razón carecían de experiencias”<sup>249</sup>.

---

<sup>248</sup> Ver Jean-Paul, Zúñiga, *Espagnols d'outre mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17 siècle*, cap. VII: L'idéologie nobiliaire dans le contexte colonial chilien, especialmente pp. 168 a 161.

<sup>249</sup> Jerónimo de Bibar, *Crónica de los Reinos de Chile [1558]*, Cap. XXXVI, p.49.

“Excelentes varones, para contrastar a fortuna tan contraria y para tan gran necesidad sacad fuerzas de flaqueza porque este es merecer para con Dios, pues véis claramente que nos tiene y sostiene y defiende con su mano... Su majestad tendrá noticia y gratificarnosla ha, y con más liberalidad nos hará mercedes tan bien merecidas. Por tanto, señores y hermanos míos, me parece que se entienda reedificar la ciudad y estar recatados. Démonos a sembrar y criar, y no esperemos que los naturales nos lo den, ni nos lo darán, ni de ellos lo habemos de haber. Tomemos ejemplo de los romanos que, por esta vía y camino contrastando a fortuna, haciéndose a los trabajos, sojuzgaron y señorearon al mundo. Más justa y más cierta es nuestra razón pues lo hacemos con celo de cristiandad, ensalzando nuestra Santa Fe Católica y ensanchando nuestra religión cristiana, pues en ello gana más gloria para el ánimo y descanso y quietud para el cuerpo, pues haciendo esto hacemos como varones...”<sup>250</sup>.

Una característica de las elites chilenas es su capacidad para reconstruir permanentemente los fundamentos de su hidalguía para mantenerse como grupo cerrado, no obstante, se cuenta entre sus estrategias la admisión entre sus miembros de nuevos elementos capaces de seguir otorgando dicha distinción<sup>251</sup>. Los indios no se encontrarán entre esas posibilidades. Al tópico de los “primeros habitantes”, se sumará el de los servicios de la guerra, del poblamiento, de la nobleza propiamente tal -especialmente desde la instalación de la Real Audiencia en Santiago en 1609<sup>252</sup>- la riqueza y la “civilización” o conjunto de modos de conducirse civil y políticamente, las letras y la educación. Todos estos elementos hicieron de las apariencias un elemento vital en las relaciones sociales, haciendo más complejo el tema de los mestizos puesto que la posibilidad de “trasvertirse” en “español” eran muchas; los resquicios del sistema hizo que las normativas sobre el traje, el protocolo y los oficios se endureciesen lo que en cierto modo explica la búsqueda constante de nuevos elementos diferenciadores por parte de los “españoles”<sup>253</sup>. Por lo tanto,

---

<sup>250</sup> Idem, Cap.XXXIX, p.57

<sup>251</sup> Un interesante trabajo que muestra las estrategias de mantención del prestigio de la elites chilenas, en larga duración, es el de María Rosario Stabili, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)*.

<sup>252</sup> Originariamente se había instalado en Concepción, zona de frontera con los Mapuche indómitos, en 1567, pero lógicamente debió salir de allí ante los ataques permanentes. Ver mapa al final de la primera parte y cuadro sobre la guerra y la paz en el mismo lugar.

<sup>253</sup> Ver: Jaime Valenzuela Márquez “Afán de prestigio y movilidad social: los espejos de la apariencia”, pp.71-93.

de igual forma que en otras parte de América, los “nobles” de esta zona marginal del imperio se forjaron sus propias reglas de hidalguía que evidentemente tomaban lógicas ibéricas como la limpieza de sangre y la limpieza de oficios serviles, pero que asociaban a dichas categorías elementos propios de la experiencia de la conquista y sus características por la particularidad de los indios.

Lo que sí fue constante en estos criterios de diferenciación en Chile, fue borrar los rastros de la presencia “india”. Como señala la investigación de Jean-Paul Zúñiga sobre el siglo XVII, el término mestizo casi desaparece en esa centuria por la rapidez de las mezclas y la inoperancia que ello produjo en el uso de las categorías hispánicas. Así, la realidad “evidente” de los mestizos en el siglo XVI, como mezclas de indios y españoles, ya no lo era en el XVII y la noción se hizo “etérea” biológicamente lo que tendrá complejas connotaciones sociales, culturales y fenotípicas porque se hizo complejo aislar un elemento como el primordial en esas consideraciones. Pero lo que también incidió en la desaparición del término, fue el silencio de la población mezclada sobre su calidad por las consecuencias negativas de admitir tener sangre india. La investigación de Zúñiga muestra que, de los 440 testamentos por él estudiados entre 1615 y 1691, el término mulato es mucho más frecuente como autodenominación. Los registros parroquiales, en un periodo similar, consignan la palabra “mestizo” sólo para el 1,9% de los niños registrados en el libro de las “castas”, presentando igual situación el libro de los “españoles”<sup>254</sup>. También hay que señalar que el silencio remite al silencio sobre las madres, puesto que el trabajo que seguimos también muestra que el índice de ilegitimidad oscilaba entre el 60 y 78%<sup>255</sup>. Efectivamente “mestizo” era reconocer tener sangre indígena, el término era usado para insultar como “perra mestiza”. En este sentido, se prefería pasar a los hijos como españoles lo que no significaba

---

<sup>254</sup> Jean-Paul, Zúñiga, op.cit., 171-173.

<sup>255</sup> Idem, p.175.

igualdad de trato puesto que dentro de las casas, de la familia de sus padres, ocuparían lugares subordinados.

Evidentemente hubo excepciones, pero lo que predominó fue el estigma del indio que por indómito e infiel, sólo era merecedor de la guerra y ser derrotado, ser considerado servil, servidor y tributario. Por oposición, el “español”, más que blancura, era sinónimo de cristiandad e hidalguía. Dado lo aquí planteado, queda todavía mucho por precisar respecto al funcionamiento de las categorías de distinción y diferenciación en lo cotidiano, puesto que los elementos muchas veces señalados como explicaciones en sí misma, como la limpieza de sangre -como muestra el trabajo de Zúñiga-, se llena de diversos contenidos en el espacio americano actualizando la cuestión de los cristianos nuevos y viejos en la infidelidad de los indios, la que se combina con el tema de la limpieza de oficios, como ausencia de nobleza en los oficios mecánicos y serviles. Estos elementos, sumados al estigma del color o de las “costumbres”, reforzará el anhelo de los “españoles” de ser señores y caballeros reflejado en las vagas calificaciones de “bien nacidos” o “gente de bien”, o como en Chile, la “gente de alta y baja esfera”<sup>256</sup>.

La segunda lectura sobre el peligro de la mezcla es la de la contaminación y contagio no sólo por la mezcla de sangre, sino también por contacto como se señalaba, para el caso de la contaminación del alma por el cuerpo en la especie humana, por cercanía con los elementos viciados, desordenados o poco “calmos”. La contaminación de las costumbres era una forma de mestizaje. Como decíamos anteriormente, un cierto mimetismo hacía difícil aislar los elementos puros, lo que se podía dar tanto en el caso de los españoles entre indios, como de éstos entre ellos. Las potencias benéficas o maléficas de españoles e indios, y viceversa, también fue tema de largos y contradictorios debates, por ejemplo, en la llamada teoría de las dos repúblicas

---

<sup>256</sup> Un completo e interesante trabajo sobre la diferencia entre limpieza de sangre y limpieza de oficios en los ideales “nobiliarios” americanos, así como su complementariedad, es el de Marta Canessa de Sanguinetti, *El bien nacer. Limpieza de oficios y limpieza de sangre: raíces ibéricas de un mal latinoamericano. Del siglo XIII al último tercio del siglo XIX.*



que tenía por objetivo proteger a los indios de las malas costumbres españolas para lo cual se dictaron las ordenanzas sobre foráneos y vagabundos en los pueblos de indios<sup>257</sup>.

En un documento de 1585, frente a las cédulas expedidas sobre que los mestizos, foráneos y vagabundos saliesen de entre los indios por “dañosos y perjudiciales”, Martín Ruiz de Gamboa –gobernador de Chile entre 1580 y 1583- abogó por ellos defendiendo su condición de “hijos de los conquistadores que han servido a V.M. Y los hijos mestizos tan bien como sus padres...puedo decir a Vuestra Majestad con verdad que éstos han servido...como muy buenos soldados y muchos de ellos con cargos de capitanes y otros oficios por sus buenas partes que han tenido y tienen, que como han sido nacidos y criados en esta milicia hanse dado a la virtud y la tienen acudiendo siempre a lo que vieran hacer a sus padres, muy honestos y virtuosos y de honra...”<sup>258</sup>. Su defensa continuaba señalando que los mestizos podían ser más virtuosos que los españoles, que éstos incluso podrían imitarlos y que, si el problema era de los que se quedaban entre los indios, había que considerar que esto ocurría por haber sido “desamparados por el propio rey” cuando acudían a su justicia pidiendo recompensas por sus servicios, y allí “queden perdidos” entre los indios, a lo que se agregaba el descuido de los sacerdotes en su remedio. Los mestizos podían mutar en indios si no se encontraban entre españoles, lo que también era un descuido de la corona y un inminente peligro si se sumaba en un mismo sujeto el descontento como “hijo de español”, y el de la rebeldía, como “hijo de indios”. Por otro lado, los indios también engañaban a los españoles pasando por mestizos para escapar del tributo o para asimilarse a los españoles o incluso a la población negra: “...arreglados entre el común de la gente, y reputados por mestizos... por ser cuasi indiferentes en color y contextura, todos vestidos de una suerte que no se distinguen con los bozales que tienen al trabajo

---

<sup>257</sup> Ver: Magnus Mörner, La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.

<sup>258</sup> Carta de Martín de Gamboa a Su Majestad sobre los buenos servicios que prestan los mestizos en la guerra y la residencia que le ha tomado Sotomayor, 1º de diciembre de 1585, en José Toribio Medina, Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile, segunda serie, tomo III: 1577-1589 , p.268.

de la tierra de los infieles... y muchos desfigurados gozan de indulto rebozados con lo mestizo”<sup>259</sup>.

En Chile, como ya he insistido, la belicosidad de los indios hizo de su subordinación un tema más imperioso que el de conocer sus costumbres, de otro lado, tal como señalaba la cita de Bibar proveerse de mano de obra fue un factor que atizaba permanentemente la guerra y los españoles abusaron del derecho a esclavizarlos como enemigos de guerra e incluso esto generó una actitud permanente de resquicios “legales”- por motivo de evangelización o insubordinación- para reducirlos a servidumbre como el llamado “depósito” de mujeres y niños, así como la transformación de la encomienda en vinculaciones de pueblos de indios de manera perpetua<sup>260</sup>. El discurso sobre la ociosidad de los indios fue un argumento poderoso para avalar las medidas compulsivas para obligarlos al trabajo fuera de la encomienda. Ya en el siglo XVIII, en Chile se acrecienta el temor hacia los mestizos por las mismas razones que explicaba el virrey Toledo a fines del siglo XVII en la Nueva España: su crecido número y oscuridad de “naturalezas”. De igual forma, los términos de “castas” y el de “plebe” discursivamente permitirán controlar ese temor reforzando su inferioridad y la necesidad de reducirlos a servidumbre o dependencia asimilándolos a los indios y a los negros esclavos continuando con la tendencia del siglo XVII de borrar a los “mestizos” por la peligrosa asociación con lo indígena. Efectivamente, el discurso predominante sobre la llamada plebe era la ociosidad, y vicios asociados a ella, que en el siglo XVIII se dirá que es herencia indígena<sup>261</sup>.

En este lugar marginal respecto del imperio, de población reducida y concentrada en Santiago y Concepción, la preocupación por el color y la pureza del linaje fue una obsesión permanente ya fuese por el reducido número de “blancos” como por los asedios de la guerra, de la destrucción y la mezcla

---

<sup>259</sup> José Fernández Campino, Relación del obispado de Santiago, 1744. Citado por Jaime Valenzuela, “Afán de prestigio y movilidad social: los espejos de la apariencia”, p.89.

<sup>260</sup> Ver: Álvaro Jara Haentke, “Los asientos de trabajo y la provisión de mano de obra para los encomenderos en la ciudad de Santiago, 1586-1600”, pp.21-81.

<sup>261</sup> Ver: Alejandra Araya Espinoza, Ociosos, vagabundos y malentrenidos en Chile colonial.

inevitable. Como señala Juan José de Santa Cruz, miembro de la expedición Malaspina que llegó en 1789 a nuestro territorio, estando en Santiago le llamó mucho la atención la ostentación de los “españoles” respecto de su pureza:

“Hay en esta ciudad y sus arrabales seis parroquias que son la Matriz, San Isidro, San Borja, Santa Ana, Renca y el Rosario y en ellas se regulan mas de 320 habitantes, de los cuales no llega a su décima parte a las castas producidas de gentes no españolas y mezclas de éstas como son los descendientes de los indios y de los negros traídos de la costa de África para reemplazar la falta de aquellos en el servicio de los españoles y otros fines a que son destinados. El resto es toda de gente española, no encontrándose en la ciudad un solo indio en su traje nacional, ni hablándose en ella otra lengua que la castellana aun por la gente de la ínfima plebe. Con esta jamás se ha mezclado la descendencia de aquellos primeros conquistadores y pobladores españoles, nobles que o vinieron de los reinos de España (donde ya lo eran) a la conquista del reino o con sus familias a poblarle, o del Perú después de la muerte de su conquistador y primer gobernador Pedro de Valdivia, acaecida por los años de 1552; con do García Hurtado de Mendoza, hijo primogénito del Marqués de Cañete, virrey que era entonces de Lima... y de los cuales permanecen ilustres descendencias de que hacen ostentación, colocando sobre hermosas portadas de sus casas las más de piedra de sillería, los correspondientes escudos de armas que lo manifiestan”<sup>262</sup>.

Otro miembro de la expedición, pero esta vez refiriéndose al obispado de Concepción, informándose por “gente distinguida” muy minoritaria respecto de las gentes de las castas, esta vez asignando dicho término a las descendencias de población negra: “El vecindario de la ciudad se compone de unas seis mil personas de todas clases, edades y sexos, entre las cuales se cuentan 136 vecinos distinguidos, y muy pocos mulatos y negros”<sup>263</sup>.

Siendo tan pocos los “distinguidos”, ser buen cristiano -sinónimo de hombre civil y político- se reforzará como elemento diferenciador del modo de vida que llevaban los indios. Como ya señalaba el Tercer Concilio Limense vivir políticamente era vivir “cristiana y celestialmente”, procurando eliminar todo aquello que fuese “contrario a la razón natural e indigno de hombres”

---

<sup>262</sup> Juan José de Santa Cruz, Noticia de Santiago. 1790. En: Rafael Sagredo Baeza y José Ignacio González (edición a cargo), La expedición Malaspina en la frontera austral del Imperio Español, p.461.

<sup>263</sup> José Espinoza y Felipe Bauzá. Estado político, militar y comercial de la ciudad de Concepción, 1790. En: Rafael Sagredo Baeza y José Ignacio González (edición a cargo), La expedición Malaspina en la frontera austral del Imperio Español, p.397.

partiendo de la premisa de que, en la evangelización, “primero es lo corporal y animal que lo espiritual e interior”. Los curas y personas a cargo de los indios debían hacer diligencias para que estos “dejadas sus costumbres bárbaras y salvajes, se hagan vivir con orden y costumbres políticas, como es, que a las iglesias no vayan sucios y descompuestos sino lavados y aderezados y limpios; que las mujeres cubran con algún tocados sus cabezas (como el apóstol San Pablo lo enseña); que en sus casas tengan mesas para comer y camas para dormir, que las mismas casas o moradas tuyas no parezcan corrales de ovejas sino moradas de hombres en el concierto y limpieza y aderezo y las demás cosas que fueren semejantes a estas”<sup>264</sup>.

Todo cristiano debía ser ejemplo de civilización, pero sobre todo los religiosos, mujeres y hombres, que debían contribuir con su ejemplo a la obra evangelizadora siendo “celestiales”, controlando sus cuerpos. La polivalencia semántica del cuerpo aquí es muy clara, primero reformemos sus costumbres exteriores que también los hará cristianos, luego, colonicemos su interior aunque esta relación con el cuerpo ya supone hacer de él el origen de sensualidad, el descontrol y la irracionalidad. Indios y cuerpo deben ser domesticados. De este modo, la obediencia era un valor y una actitud que debería permitir mantener el orden y la armonía en el cuerpo social, así como con el propio cuerpo en la construcción de la identidad individual. Es interesante en este sentido que se utilice la palabra ‘bozal’ para calificar a las personas que desobedecían o que no aceptaban su lugar en el cuerpo social asumiendo funciones que no les correspondían o dándose más importancia de la que debían tener. Bozal remite a la falta de comunicación por medio de una lengua común y se asociaba preferentemente a los negros: “Bozal, boçal. El negro que no sabe otra lengua que la suya; y la lengua o lenguaje se llama labio, y los labios bezos, de boca, boza, y de allí bozal”<sup>265</sup>. En algunos casos judiciales que involucran a esclavos por desobediencia, se trataba de bozales a los negros

---

<sup>264</sup> Tercer Concilio Limense 1582-1583, Quinta acción, cap. 4, Que los indios sean instruidos en vivir políticamente, p.127.

<sup>265</sup> Covarrubias, p.436.

esclavos que no entendían lo que se les decía. Sor Josefa, por ejemplo, tenía problemas dentro del convento especialmente por desear tener otra condición dentro de él. Las otras monjas no estaban dispuestas a aceptarlo como tampoco a aceptar de buenas a primeras su calidad de “elegida” o monja mística. Le quitaban el saludo, se corrían de su camino cuando la encontraban en los corredores. La trataban de embustera, de bozal y desobediente. Al hacerlo le lanzaban una ofensa que la situaba dentro del mundo de las llamadas castas y efectivamente de la desobediencia que en el discurso político social se asociaba a ellas. Se sentía incomprendida, sola y perpleja:

“Pasado esto, se ha seguido y persevera hasta ahora, el que tres religiosas que estaban a mi favor y les he debido muchas expresiones de buen afecto, y hasían gran confianza de mí, con tal extremo que hasta lo que pasaban en su interior, lo que trataban con el confesor y todo lo que hasían, lo trataban conmigo, lo que oíya con harta mortificación, pues yo no soy capás de dar parecer en [n]ada, antes sí deseo tomarlo de todas. Éstas, pues, la una porque le advertí una cosa que no estaba buena y que de ello se le pudiera haber ocasionado qué sentir, se lo dije con deseo de su bien, y por esto, sólo darme de palos le faltó, que, a no estar en el coro, creo que lo hace, según lo que se indignó, y después me quitó la habla, y ha dicho en orden a lo que por mí pasa todo lo que yo merezco, sin omitir cosa sensible por desir. La segunda, por lo que he dicho que pasó en la semana de campanas, me trató ásperamente, en palabras y modo, en acto público de comunidad; lo menos que me dijo fue que yo no tenía operaciones sino de bozal, que no obedecía a lo que la madre mandaba, que todo lo hasía al revés, que tenía intensiones dobladas y otras tantas cosas, también me quitó la habla, y no hay cosa mía que no le asiente mal: con justa razón, que no sé cómo la tierra sufre tal veneno. La tersera, no sé qué motivos le he dado para que ande disiendo que soy una embustera, ardilosa, que con mis enredos y me[n]tiras las traigo a todas inquietas, monjas y criadas, y así que no me crean nada, que no hablo palabra de verdad, que quien no calla lo suyo, mal puede callar lo ajeno, y les encarga que no tenga[n] trato ni hagan confianza de mí para nada, y otras tantas cosas que omito por no cansar a su reverencia; y por último ésta, de que llega ocasión de que nos podamos encontrar, extravía caminos, y cuando no se puede esto, se echa el velo a la cara y hace otras muestras de que toda yo le fastidio...”<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> Epistolario, carta 35, primera etapa, sin fecha.

En este caso es un doble insulto el que se le profiere a Sor Josefa, a su calidad racial por decirlo de algún modo, pero también a su condición de religiosa que debía ser ejemplo de obediencia, recato, control y claridad de intenciones. Todo lo contrario era ser un miembro de las castas. El temor a esta diversidad de gentes y colores, por parte de las elites, generaba discursos políticos agresivos hacia esos Otros, pero también reforzó el discurso de la pureza hacia las mujeres “españolas”. Ellas tenían la responsabilidad de mantener los equilibrios sociales cerrando las puertas a la contaminación y diferenciándose, por su recato, de las de la ínfima plebe, de oscuro origen.

#### *Mujeres castas y recatadas: remedios ante el peligro de corrupción*

Para los españoles, la presencia de las monjas permitía de algún modo, en las agitadas tierras de la guerra constante y de lo desconocido en la frontera del reino de Chile, la protección de las mujeres españolas –en un primer momento- y la reproducción, por medio de ellas, de la cultura occidental siendo bastiones de la misma y protectoras simbólicas de su comunidad. En el siglo XVIII, las monjas representan y cumplen cabalmente con una función modélica para otras las mujeres encarnando el discurso normativo de la castidad y la clausura, símbolos de la identidad cristiana en tierras americanas. Las mujeres, en la tradición occidental, específicamente en el imaginario del cristianismo católico permiten ejemplificar variados temas relativos a la virtud y sus enemigos. Es una tradición que los cristianos tenían arraigada desde la antigüedad: “Pues los hombres de la antigüedad tendían a considerar a las mujeres como criaturas menos nítidamente definidas y menos firmemente ligadas a las estructuras que mantenían a los hombres en su sitio dentro de la sociedad. La mujer era un ‘acceso’. Era al mismo tiempo un eslabón débil y una cabeza de puente”<sup>267</sup>. Estas consideraciones ya les he ilustrado en los apartados anteriores respecto del cuerpo femenino y la carne. Atendiendo a estos temores

---

<sup>267</sup> Peter Brown, El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo, p.215.

hacia las mujeres, es que las monjas permiten conjurar el peligro al sellar efectivamente la posibilidad de ser “accesos” por medio de sus votos de castidad y clausura, esto las purificaba y hacía diferentes a las mujeres comunes y corrientes, cerrando su cuerpo a la procreación y con ello a la corrupción. La castidad, en clausura, junto a los “buenos olores de la santidad”, eran una suerte de remedio y protección contra la corrupción: “aunque ninguna virtud la ha de faltar; pero la castidad es la que mas la proporciona, y asimila a su Celestial Esposo, porque la espiritualiza, y alexa de la corrupción terrena, y la levanta al ser Angélico, y aun a cierta participación del mismo ser de Dios”. Esta virtud hermosea a todas las demás y “levanta al cuerpo a superior estado, ilustra el entendimiento, y conserva a las almas en su nobleza superior a todo lo corruptible...”<sup>268</sup>.

La castidad permite, en tanto valor, cuidar a un grupo amenazado y minoritario desde sus mujeres. La ilustración del término castidad en el diccionario, remite a ejemplos guerreros. Soltar cautivos y no corromper a las vírgenes podían ser errores fatales en una conquista, aunque también podía ser riesgoso, pues a veces, los “vencedores se pierden en los regalos y vicios de los vencidos”, es decir, en sus mujeres<sup>269</sup>. La agresión al cuerpo de la mujer es una agresión al grupo al que pertenece: “en los libros de la Ciudad de Dios afirma (San Agustín), que si el Señor permitió corrompiessen las vírgenes de Roma los bárbaros Godos, que fue por humillarlas de la altivez que tenían”<sup>270</sup>. La violación es un gesto de dominio absoluto, quita la voluntad, quita la propiedad y humilla<sup>271</sup>. La pureza femenina se guarda celosamente, la pureza sexual masculina, sin embargo, no implica esta responsabilidad. La potencia generadora del vientre femenino era peligrosa, por tanto su falta de clausura y

---

<sup>268</sup> Arbiol, Libro I, Cap.XXX: Excelencias del voto solemne de la castidad religiosa, y los grados que tiene su perfeccion, p.234. Biblioteca del convento de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.

<sup>269</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo Segundo, 1729, p.622.

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>271</sup> He encontrado, para la zona central de Chile, la violación asociada al corte de una trenza como símbolo de posesión. En nuestro país es significativo el simbolismo de las trenzas para dar cuenta de la sujeción, la obediencia y la sumisión femenina. Cuando no se cumple con ese deber se lanza la expresión “se le soltaron las trenzas”. Ver: Alejandra Araya, “Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional chile 1700-1850”, pp. 71-84.

resguardo posibilitaba la corrupción de todo el cuerpo social, así como, bien administrado, era la único vía para perpetuar al grupo: “estaban esparcidas por Roma gran número de ramerías en los más nobles barrios: la corrupción de la República; pero con fausto de señoras de ella... Los hijos de este siglo reconociéndose corruptibles y mortales, celebran Matrimonios, para perpetuarse por este medio en la posteridad”<sup>272</sup>.

Así, para las españolas y doñas ser recatadas era una máxima de honor, y la propia honra, por cuanto debían resguardar la pureza del grupo dominante y, así, diferenciarse de los Otros:

“El hombre adquiere la honra por muchos títulos, unos las armas, otros por las letras, otros por las riquezas y finalmente la adquieren muchos por la nobleza de sus pasados, pero la mujer sólo la adquiere por solo título que es ser casta, honesta y virtuosa y comparación de esta verdad experimentamos cada día en una mujer que aunque sea de humilde nacimiento siendo virtuosa se le da título de honrada y los príncipes y señores la respetan y veneran”<sup>273</sup>.

“Asimismo declara que por pública voz y fama de esta villa sabe el declarante que el referido don Lorenzo Mison tiene en continuo movimiento al barrio donde vive sin saberse el motivo que tenga para ello y añade este declarante que por el contrario es común voz que la mujer y su hija, por juicio y virtud son la edificación del barrio”<sup>274</sup>.

Se establecerá un conjunto de normas hacia las mujeres con el objetivo de proteger al cuerpo social de las contaminaciones o mezclas, por ello serán fuertemente sancionadas si las violan en la forma de desacatos, pérdida de su honra o vida disoluta como se refiere en alguna documentación. La noción de recato permite comprender el doble control que deben ejercer las mujeres sobre sí mismas controlando sus cuerpos y su propia voluntad, y “acatando” a los hombres.

---

<sup>272</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo Segundo, 1729, p.623.

<sup>273</sup> Doña Juana de los Remedios, religiosa del convento de Nuestra Señora de los Remedios, contra doña Mencía de San Bernardo, 1644. Citado por María Emma Mannarelli, Huérfanas, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima, p.207.

<sup>274</sup> “Causa criminal seguida de oficio por la Real Justicia contra el reo Lorenzo Misón, año 1801”. Declaración de Carlos Olivares vecino de la Villa de Santa Ana de Briviescas, Petorca, 19-2-1801. Archivo Nacional de Chile, Archivo Judicial de Petorca, leg.12. p.4.



El desacato era insubordinación en la sociedad colonial, porque perturbaba y generaba caos: “desacatar: descomedirse. De acato, miramiento y respeto. Desacomodar. Hacer perder el comodo y asiento<sup>275</sup>. Acatar: vale honrar y tratar con reverencia y respeto a alguna persona, 2. y porque la miramos con recato y cuidado de no ofenderla, ni aun con la vista. Se dijo acatar de catus, cata, catum, por cosa recatada. 3. Acatamiento, reverencia, medida. 4. Desacatar, desacato, vale lo contrario<sup>276</sup>. De catar viene acatar, que es reverenciar y mirar a uno con mucha modestia, los ojos bajos<sup>277</sup>. Las lógicas de dominio patriarcal y colonial tenían en el modelo mariano y las monjas vehículos de transmisión de las virtudes políticas y el orden social tradicional. Decía a fines del siglo XVII el Obispo de Lima: “...no hay duda sino que cualquiera Religiosa tiene mucho mayor obligación de vivir con recato, y recogimiento, que ninguna mujer casada<sup>278</sup>. Así como la “Santa Obediencia” debía ser la máxima de las monjas, escuchar a otra voz reconocida como superior era el único resguardo contra el pecado y la debilidad<sup>279</sup>.

Las mujeres religiosas funcionaron como modelos de conducta social que conjuraba el peligro de esas otras mujeres, los conventos también serán especies de casas de corrección y custodia de mujeres descarriadas, así como la disciplina de las casas religiosas se considerará un método eficaz para corregir a las mujeres. En el siglo XVIII, el modelo de mujer religiosa –monja, beata o devota- permitía corregir y “purificar” a las mujeres sin recato que perturbaban el orden social Su carnalidad sin control era fermento de corrupción y caos, su ejemplo, podía contaminar a otras mujeres así como difamar la honra de los “españoles”. Los conventos de monjas cumplían muchas veces la labor del

---

<sup>275</sup> Covarrubias, p.407.

<sup>276</sup> Covarrubias, p.9.

<sup>277</sup> Covarrubias, p.285.

<sup>278</sup> Melchor Lineal y Cisneros, arzobispo de Lima, A las religiosas, esposas de Jesu Christo de los Monasterios de esta ciudad, sin lugar de edición y fecha, circa 1690. foja 239.

<sup>279</sup> Ver también el artículo de Luz del Carmen Vallarta, “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa”, pp.33-61. Ella estudia el corpus de libros del convento de Santa Catalina de Siena en Michoacán en el siglo XVIII, se mantienen las premisas ya señaladas para la relación entre mujeres y mística, y la necesidad de que las monjas se ajustasen a la dirección de un confesor o director espiritual.

recogimiento para mujeres divorciadas o en peligro por mal trato, o en problemas por fugas o amancebamiento, claramente esto era visto como peligro para la castidad del recinto claustral, pero en Chile no existieron otras instituciones que cumplieren dicha función –como los recogimientos para mujeres- y el valor modélico de las monjas -así como la tradición de refugio para las mujeres de los conventos- fue más fuerte.

Para poder hacerse cargo de este tipo de problemas, la Real Audiencia de Santiago pedía en 1672 que se levantara la Casa de Recogidas de Santiago para “remedio de tantos pecados públicos, como fatigan a los que gobiernan esta ciudad en lo espiritual y temporal por no tener ya donde poner con seguridad las mujeres que deben ser depositadas, con que esta miserable República se infesta más i más, provocando con ello la ira de Dios i su fatal desolación”<sup>280</sup>. Esta casa no tenía carácter de acogida, como los recogimientos, sino de correccional. Sólo en 1704 pudo iniciarse su construcción, aunque no fue terminada hasta 1723 con diferentes dormitorios, refectorio, cocinas, salas de labor. Sin embargo, las rentas no fueron suficientes para que pudiesen ingresar a ella todas las mujeres que lo requerían debiendo seguir en su labor de resguardo los conventos, situación que lamentaba mucho el obispo puesto que la construcción de la casa pretendía evitar este inconveniente: “...con harto sentimiento de la ciudad, por lo que de ella se necesita, y mayor dolor mío viendo puestas en los conventos, (que son todos seminarios de virtudes) unas mugeres tan escandalosas, por cuyas depravadas vidas es necesario contenerlas, mezcladas con las esposas de Jesucristo, con riesgo de su perdición, por lo más fácil, que es que el enfermo contagia a muchos sanos, que no que muchos sanos comuniquen la salud a un solo enfermo...”<sup>281</sup>.

La Casa de Recogidas entró en funcionamiento en 1735. Bajo la advocación de San Saturnino y la jurisdicción de la vice-parroquia de Ñuñoa, la

---

<sup>280</sup> Carta del Obispo de Santiago, Humanzoro, al Rey, sobre la Casa de Recogidas. En: Manuscritos de Medina. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile, vols. 180-181, documento 3991, folios 189-193.

<sup>281</sup> Ibid.

custodia de las mujeres “incoregibles” estuvo a cargo de las beatas del “Colegio de Esclavas de Jesús” “mujeres de conocida virtud y de vida ejemplar” que podían “recoger y reeducar a las mugeres inquietas y de mal vivir” y “remover del Comercio de la República las mugeres escandalosas de este Reyno y reducir las a un decente recogimiento...”<sup>282</sup>. Una rectora, una ministra, una portera y su ayudante, una escucha de locutorio (igual que en un convento) y una sacristana se encargaban de guardar y reformar a las mujeres en falta por medio de un estricto régimen interior que, junto al trabajo y la oración, permitirían purificar sus almas. Esta disciplina, junto a los rudimentos de la doctrina cristiana, por medio del rezo de la cartilla, serían los medios para corregir sin “pena y castigo” sino que con “medicina y remedio en que no se tira a afligir el cuerpo con prisiones e incomodidades y penurias, sino a libertar el espíritu del cautiverio del pecado con temporales alivios que no conseguirán en sus casas, sino a costa de mayor pérdida...”<sup>283</sup>.

La portera y la escucha eran importantísimas para controlar los contactos de las recogidas con el mundo exterior y cada beata (cinco o seis) se hacía cargo de un dormitorio en el cual tenía su cama y supervisaba la conducta de las mujeres, especialmente durante la noche para que guardasen “moderación, honestidad y silencio” (ítem 17). Al igual que beaterios y monasterios, un capellán debía decir misa diariamente y un síndico proveer lo necesario para la manutención de las beatas, recogidas y sirvientas. Los horarios de trabajo y la distribución del tiempo diario debían ayudar a domesticar a estas mujeres, así como la oración ayudarlas tener control sobre sí mismas. En la hora de la comida y en todas sus labores, como toda mujer devota, debían guardar silencio, limpieza y moderación (ítem 21). Las recogidas “blancas” también debían realizar labores de manos para procurarse

---

<sup>282</sup> Constituciones que han de observar las beatas y colegialas, esclavas de Jesús y mujeres recogidas y amparadas de su Santísimo nombre que residieran de ella por el ilustrísimo señor don Juan de Sarricolea y Olea obispo de esta Santa Iglesia de Santiago de Chile del Consejo de su Majestad año de 1735. En: Manuscritos de Medina. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile, vol. 183, documento 4076, folio 134.

<sup>283</sup> Idem, ítem 32.

el vestido, mientras que las indias, mulatas y negras se encargaban del servicio doméstico atendiendo la cocina, el aseo y el servicio de la comunidad blanca. También se aprendía allí el lugar que a cada cual le correspondía según su condición (ítem 23). Sus movimientos también eran vigilados al interior del recinto, así como la correspondencia interceptada y revisada<sup>284</sup>.

La Casa de Recogidas era una especie de cárcel en un sentido más moderno, inexistente para los hombres que cumplían sus penas en presidios, obras públicas o eran desterrados. El modelo carcelario moderno, de clausura, con horarios y ejercicios espirituales, que pretendía la reforma de la “conciencia”, por sobre el castigo del cuerpos, en Chile se aplicó primero a las mujeres que a los hombres. A mi juicio, por ser ellas las que cargaban con el deber de ser las depositarias de la moral y el orden.

La importancia que reviste el control de las mujeres, se deja ver también en que cualquier justicia, eclesiástica o civil, podía recoger y recluir sin audiencia y sin juicio previo a “cualquier mujer de mal vivir que por publicidad y notoriedad o por cualquier otro modo con lo que justificasen hallasen ser dignas de recogimiento y reclusión”, a lo que se sumaba que no sabrían el tiempo que duraría el encierro porque de saberlo “le tendrían menor temor al entrar en ella” ( ítem 32). Una lista mandada recoger en 1789 muestra que cincuenta y un de las mujeres recluidas habían sido remitidas allí por oidores de la Real Audiencia, los subdelegados, alcaldes y el cura de Ñuñoa y sólo dos por la sentencia de un proceso judicial por casos de tratos ilícitos y amancebamiento. Una esclava “insujetable” había sido dejada en ella por su propio amo mientras la vendía, aunque esto no era recomendable según las constituciones de 1735<sup>285</sup>.

El mismo año en que se asentaba la Casa y su reglamento, ocurrió una fuga, situación que nos muestra la relación entre modelo de conducta femenino y orden social así como la función de las mujeres devotas en la transmisión de

---

<sup>284</sup> Todos los artículos mencionados provienen de las Constituciones que han de observar las beatas y colegialas ... op.cit.

<sup>285</sup> ANRA, vol. 492, pieza 2.

las virtudes de la obediencia y el recato. María Manuela Moya saltó las paredes de la Casa “y no contenta con la libertad que está gosando sin recato” osó ir hasta la puerta a burlarse y mofarse de las que estaban dentro, actitud que podía provocar la fuga de las otras. Si era atrapada recibiría 50 azotes “en presencia de las demás y ocho días de sepo y se le ejecute sin embargo de suplica, nulidad ni otro recurso alguno”, esto en caso de comprobarse el exceso, es decir, el desacato a la autoridad. Igual pena que para un hombre<sup>286</sup>.

Otra cara de esta moneda nos la muestra Ignacia Román la que, según su padre, había sido raptada por Don Francisco Briseño, Pedro y Jacinto Leiba, en marzo de 1758 desde la doctrina de Navidad en el partido de Colchagua. La carta de Pedro y Jacinto al Presidente y Gobernador, explica que ella quería “libertarse de opresión tan intolerable introduciéndole el de ser religiosa”. El genio “áspero del padre” la había puesto a los “confines de la desesperación. Don Francisco Briseño no pudo convencerla -había hecho el intento- “a continuar pacientemente en la compañía del dicho su padre”, pero al no lograrlo decidió “facilitarle la salida de su casa, y transporte de su persona a esta ciudad”. Ignacia se valió de ellos y fue puesta en el monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación. Pocas veces pocas veces se tomaba declaración a las mujeres, pero a ella si le dio derecho a exponer su caso y lo hizo en el mencionado monasterio, habiendo transcurrido dos meses y 15 a 20 días desde su fuga: “se salió voluntariamente de su casa a deshoras de la noche, sacando únicamente sus trastes, en tiempo que su madre dormía y que su padre andaba ausente, y que la condujo Don Francisco Briseño y un compadre suyo llamado Jacinto Leyba, hasta cerca de la villa de Logroño, en casa de Ignacio Briseño donde la depositó don Francisco, y tuvo algún tiempo, y de allí la trajo a esta ciudad, y puso en casa de unas mujeres, que no sabe como se llama hacia el barrio de la Merced, y de allí en este monasterio, principal fin de su salida, porque hallándose maltratada de su madre sin merecerle un buen semblante,

---

<sup>286</sup> “Causa criminal contra M<sup>a</sup> Manuela Moya por fuga de la Casa de Recogidas”. ANRA, vol. 2912, pieza 1<sup>a</sup>, año 1735.

dispuso salirse de su casa”. Ella, según Leyba, se avergonzaba de la mala vida del padre, en ilícita amistad con una mujer, que estaba en tierra de la misma estancia. El hermano también vivía en ilícita amistad con una hija de la “manceba de su padre” y que “compungida la dicha Ignacia de tanto tropel de confusiones y deseosa del servicio de Dios había rogado con lágrimas ... que la sacase de aquella aflicción, porque miserablemente perdía su alma, o que desesperada tomaría por resolución salir a perderse por aquellas montañas...”<sup>287</sup>. Quiso salir de tanta confusión entrando a un convento. En 10 de abril, el padre se obligó a dar 200 pesos a Ignacia cuando se casase “tomase Estado” y a “mantenerla en el monasterio mientras durase en él”, desistió de las acciones criminales contra los Leyba y se mandó “poner perpetuo silencio en la materia”.

El cuidado por el recato femenino también se relacionó con una mayor preocupación, en el siglo XVIII, por el matrimonio como forma de controlar las relaciones entre hombres y mujeres así como los hijos ilegítimos, pero por sobre todo el aumento de las mezclas sin identificación de linajes conocidos. La necesidad de resguardar las fronteras entre unos y otros, dentro del proceso de mestizaje, hizo que dichos discursos fuesen más férreos no durante los siglos XVI y XVII, sino que justamente cuando las fronteras se desdibujaban por la homogeneidad de la población y su aumentos en número de mixtos, es desmedro de los llamados a sí mismos “españoles”. La preocupación por llevar registros de bautismos y matrimonios estaba asociada a la necesidad de tener antecedentes para probar la limpieza del linaje y regular las mezclas entre iguales como lo fue la Real Pragmática de Matrimonios de 1776 que reforzaba la autoridad de los padres sobre los “hijos de familia”. La investigación sobre la calidad de los contrayente recaía en particular sobre las mujeres<sup>288</sup>. Así también lo vemos en Chile cuando se ordenó hacer el primer levantamiento de población en el Obispado, entre 1777-1778, heredero de las matrículas de

---

<sup>287</sup> “Autos por abandono de hogar de su hija Ignacia” o Causa contra don Francisco Briseño por raptó, impuesta por el alférez Eusebio Román el padre, año 1758. ANRA, vol. 2418, p.4<sup>a</sup>.

<sup>288</sup> Asunción Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana”, p.112.

confesión y por tanto un documento de carácter eclesiástico. Pero este registro tiene innovaciones que apelan a las mismas inquietudes del periodo respecto de las mezclas puesto que las principales preguntas refieren al estado “civil” y la “raza” o “calidad” de las personas, aunque no sabemos cuál fue el objetivo particular de este empadronamiento. No obstante, el censo refuerza los datos sobre el “blanqueamiento” la población; los que se califican de españoles llegan al 68.1% sobre un total de 177.177 personas, los mestizos a 9,1%, los indios a 10,3%, los negros al 1,7% y los mulatos a 10,8%. También es llamativo que predomine la población que se autodenomina blanca en los corregimiento del sur como Colchagua y Maule, muy cercanos a la frontera y la notoria concentración de la población negra y mulata en Santiago. El aumento de la población fue notorio desde 1760, de una tasa de crecimiento del 1,1% entre 1700 y 1760, se pasa a un 2,3% entre 1760 y 1785, rangos nuevamente alcanzados por la población de Chile sólo después de 1930. La agudización de los temores hacia las mezclas y las mujeres, a mi juicio, se relaciona con este aumento. Este mismo censo muestra que el aumento de población, por ejemplo en el corregimiento de Santiago, correspondió a las mujeres mestizas-blancas que representaba el 55% del total de la población<sup>289</sup>. Las medidas de control hacia ellas, y su sexualidad, que aquí he mostrado sólo como parte de una serie de discursos sustentados en el imaginario sobre el cuerpo, coinciden con este aumento, así como las causas judiciales contra ellas más allá de las que eran recluidas sin proceso en la Casa de Recogidas. El 29% de los expedientes de la Real Audiencia, entre 1780 y 1810, corresponden a delitos que protagonizan mujeres, particularmente el adulterio, el matrimonio clandestino, amancebamiento, trato ilícito, bigamia y divorcio<sup>290</sup>. Otros trabajos sobre el

---

<sup>289</sup> Los resultados de este “censo” se conocen por la sistematización que de él hicieron Marcello Carmagnani y Herbert S. Klein, puesto que el original está en el Archivo General de Indias. Ver Marcello Carmagnani y Herbert S. Klein, “Demografía histórica: la población del Obispado de Santiago, 1777-1778”, p.65.

<sup>290</sup> Loreto Arismendi, “Mujeres y orden social. El honor en la construcción de la identidad y de las prácticas sociales femeninas. Chile 1750-1810”, en: Sujetos, textos y discursos: una reflexión sobre la construcción de identidad histórica en perspectiva cultural, siglos XVIII-XX, tesis, pp.113-114.

tema en Chile, a los cuales remito para así volver a nuestro objeto, corroboran estas afirmaciones<sup>291</sup>.

El control sobre las plebeyas era público y férreo, a diferencia del de las “españolas” cuyos casos podían pasar a “perpetuo silencio”. El corregidor de Santiago, Luis Manuel de Zañartu, coherentemente con su proyecto de disciplinamiento y control de la plebe inició en 1789 un expediente en contra de las pulperías manejadas por mujeres por los inconvenientes que en ellas se sucedían -pleitos, heridas, “escándalos y pecados públicos”- que atribuía a la “fragilidad y ninguna vergüenza por ser estas de baja esfera y regularmente bebedoras”. Los informantes verbales reforzaron esta opinión diciendo que los males se sucedían porque las mujeres a cargo de los negocios eran de baja esfera: mulatas, zambas e indias. Esta condición baja, corrupta -como ya he señalado sobre la cuestión de la mezcla- las hacía desvergonzadas a lo que se sumaba su “desnudez y miseria”. Allí, los “ociosos borrachos y vagamundos”, encontraban su lugar ideal cerrándose el ciclo, peligroso e imparable, de la mezcla de lo bajo con lo bajo. Las pulperas, en este escrito, extendían la corrupción al permitir que en sus locales las mujeres durmiesen con sus “conocidos”.

La “baja esfera” de estas mujeres, su uso de la sexualidad y la violencia de sangre de mujeres a otras mujeres y a hombres (incluso un testigo señala que ellas mandan a matar por venganza, otro dijo que a una incluso le dejaron “el cuchillo metido en la frente”), permitían argumentar en el texto que la falta de sujeción desataba todos estos peligros. El propio gobernador, no comprendía – sino por su naturaleza “viciosa”- que estas mujeres quisieran estar allí sin ganar nada, en vez de servir en las casas de honra. Este era un ejemplo que no debía masificarse: “siendo este mal tan perjudicial que muchas mujeres aún de balde,

---

<sup>291</sup> Eduardo Cavieres/René Salinas, Amor, sexo y matrimonio en el Chile tradicional; Cecilia Salinas, Las chilenas de la colonia: virtud sumisa, amor rebelde; Leyla Flores Morales, “Mujeres del bajo pueblo y la construcción de una sociabilidad propia: la experiencia de las pulperías en Santiago, Valparaíso y el Norte Chico (1750-1830)”, pp.13-32; Margarita Iglesias, “Funcionamiento de la estructura matrimonial y el comportamiento de algunas mujeres en el siglo XVIII”, pp.41-49; Igor Goicovic, “Es tan corto el amor y es tan largo el olvido... seducción y abandono en Chile tradicional, 1750-1880”, pp.69-125.



o por muy corto salario sirven dichas pulperías, solo por lograr el fin de esta iniquidad, y así se verá que no se encuentra una mujer libre que en casas de honra quiera servir a puertas adentro aunque sea con mayor salario y más alivio que el que reporta de dichas pulperías por mantenerse en esta libertad de vida”<sup>292</sup>. El manejo de las pulperías por hombres, a su juicio, evitaría estos problemas. Pero casi veinte años más tarde, a propósito de la regulación de los pesos y medidas, se mandó a hacer una inspección a bodegones y pulperías en Santiago y encontramos que de 151 locales inspeccionados, 44 eran propiedad de mujeres (29,13%) y 14 estaban a cargo de ellas (9,27%)<sup>293</sup>.

## II. Clausura y castidad: el cuerpo femenino como protección simbólica

El cuerpo femenino podía salvar al mundo si moría a él. Las monjas eran mujeres respetadas y admiradas por su vocación y virtudes, eran mujeres que renunciaban a los peligros de esa condición con un gesto ritual importante: la profesión religiosa en clausura. La monja debía hacer de sí misma su propio censor, desdoblándose para convertirse en otra, una mujer no mujer, es decir, no cuerpo. La castidad en clausura parece ser una forma extrema de concretar las “normas de pureza” como un trabajo de ocultamiento y control del cuerpo al ser entendido éste como el origen de toda corrupción y contaminación<sup>294</sup>. La “mortificación de todos los sentidos”, permitía conservar la castidad puesto que era una forma de clausura, pero debía ser ayudada –por la carnalidad intrínseca de las mujeres y su débil voluntad- con la clausura arquitectónica. Tanto la castidad como la clausura eran entendidos como sacrificio y martirio.

Las religiosas cumplían la función de estabilizar el Mundo tanto por su sacrificio, como por su obra evangelizadora ya que de algún modo

---

<sup>292</sup> “Expediente sobre inconvenientes de pulperías manejadas por mujeres”, fojas 270-276. Todas las citas de Archivo Nacional de Chile, Fondo Capitanía General [en adelante ANCG], vol.690, año 1763.

<sup>293</sup> “Informe de reconocimiento de pesos y medidas de las tiendas, bodegones y pulperías y demás lugares en que se mide y pesa mandada a hacer por el gobernador Ambrosio O’Higgins”. Informes de los comisionados Mariano Tapia y Francisco Jardín ANCG, vol 928, fojas 151-162 y 164-195, agosto-septiembre de 1789.

<sup>294</sup> Mary Douglas, Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología, p.96.

representaban el triunfo sobre el Demonio que reinaba entre los “paganos”. Para Antonio Iñiguez, por ejemplo, autor de uno de los escasos trabajos referidos a los monasterios de monjas en la historiografía chilena de principios del siglo XX, éstos debían tener un lugar en la Historia Nacional porque fueron elementos de “civilización, de orden y de enseñanza”. Al acoger a multitud de niñas “indiecitas de las riberas del Mapocho” –las que encontraron de muy buena “índole, inteligencia, sumisión y voluntad para aprender cuanto les enseñaran sus superiores”- colaboraron efectivamente con la colonización y conquista sobre el mundo bárbaro y pagano americano. Estas “indiecitas”, dedicadas a los telares, alfarería y cuidados domésticos eran “idólatras”, pero observaban una vida más religiosa que las “araucanas”, es decir, las indias de la frontera mapuche al sur del río Maule.

A juicio de Iñiguez, que escribe en 1904, esto había sido posible porque el valle del Mapocho iba un “paso más en la senda del progreso” al haber sido conquistado por los incas. Si se sigue al autor, los primeros conventos no tuvieron muchas monjas profesas “españolas” porque algunas venían casadas y otras contraían matrimonio acá. Posteriormente, los conventos pasaron a tener una función más vocacional y de diferenciación para las mujeres de elite. De este modo, tuvieron por misión “hacer florecer los prados y madurar abundantes y dulces frutos” con grandes sacrificios y martirios, luchando contra las “inveteradas creencias, supersticiones y costumbres de un pueblo que adoraba al Sol, a la Luna, su esposa”. Las monjas asumieron la ardua tarea de convertir al cristianismo a las indias jóvenes que asilaban siendo sus ejemplos y ellas, a su vez, lo serían para sus pares al salir de los monasterios. Estas “indiecitas” no eran admitidas para ser monjas, las religiosas preparaban en “Santiago la falange de buenas, utilísimas y leales mujeres, que constituyeron por largo tiempo la servidumbre de las familias europeas que se establecieron en Chile”<sup>295</sup>.

---

<sup>295</sup> Antonio Iñiguez Vicuña, “Reseña histórica sobre la fundación de los Monasterios de monjas en Santiago durante la época colonial”, p. 677.

La virgen consagrada en clausura representaba la continuidad de un estado más puro. Su vida “abrigada” y sin interrupciones era muy valorada en los primeros tiempos de la Iglesia -principalmente por el clero urbano en continuos conflictos- porque eran mujeres no parceladas por las discontinuidades del matrimonio y la maternidad. En ellas encontraban certidumbre, calma, consejo y consuelo porque era los únicos seres humanos que se habían mantenido tal como habían sido creados en el principio<sup>296</sup>. En América, mientras los hombres religiosos, especialmente los frailes, eran inducidos a abandonar las ciudades para misionar, las religiosas representaban lo inamovible y sagrado dentro de una ciudad. Si retomamos el planteamiento respecto al desafío de la conquista desde los imaginarios que se centran en el movimiento (caída, precipitación, mezcla) como peligro, las mujeres vírgenes y consagradas, simbólicamente, remiten a la estabilidad. De este modo, cumplen el rol de marcas que señalan una frontera entre unos y otros, entre cristianos y no cristianos, dando seguridad a los primeros respecto de su espacio cultural y del triunfo frente a la población “bárbara”. Esto puede explicar que, la primera noticia que se tiene de mujeres piadosas en Chile, sea de la frontera sur, en Osorno. Estas míticas mujeres, a las que ya referí largamente en la primera parte, quedaron en las historias orales dando paso a leyendas referidas en mil formas especialmente en la figura de las monjas raptadas por los indios que habrían dado paso al “mestizaje al revés”. La novela de fines del siglo XVII, *Aventuras y galanteos de Carilab y Rocamila*, escrita por el mercedario criollo fray Juan de Barrenechea y Albis (ca.1638-1707)<sup>297</sup> nacido en la frontera, en Concepción, cuenta la historia de amor entre el guerrero Carilab y la mestiza Rocamila, hija de una mujer española de las capturadas durante el alzamiento de 1598 que pudo ser una de las niñas educandas de las monjas claras instaladas

---

<sup>296</sup> Peter Brown, op.cit., p.368.

<sup>297</sup> Fue provincial mercedario entre 1678 y 1681 y calificador de la Inquisición en 1684, murió en Lima en donde redactó gran parte de su obra. La novela que comentamos está inserta en su crónica *La restauración de La Imperial y conversión de las almas infieles*, que refiere el estado de la ciudad y la frontera a partir del alzamiento general de los indios de 1598, incluye catecismos, sermones y lecciones de teología así como el texto que indicamos. José Anadón, estudio preliminar “La novela colonial de Barrenechea y Albis (siglo XVII), en *Aventuras y galanteos de Carilab y Rocamila*, pp.13-56.

allí o una de las mismas monjas. Esta ascendencia le daba a Rocamila virtudes excepcionales especialmente la del recogimiento y la castidad. Así lo relata la crónica de mediados del siglo XVII, contemporánea de la novela, de Francisco J. Ramírez, refiriéndose al amor de Carilab por ella y la lucha que emprendió para ganarla. Al pedirla en matrimonio, el padre de ella le dice:

“El padre le respondió que podía un imposible, pues además de tener muchos pretendientes de los caciques principales de la comarca, ella no quería casar con nadie, ni tampoco gustaba su madre, y por lo mismo la tenía siempre retirada, y en su recogimiento, y si por casualidad la veía algún hombre, corría como una Atalanta [sic] a esconderse en los rincones de su casa: que su padre Millantú la amaba tiernamente por su rara hermosura, honestidad y recogimiento, y no quería disgustarla, ni tratarle de casamiento, porque sabía su aversión y su repugnancia al estado del matrimonio: que todos los que tenían hijas mujeres, o esclavas de las que cautivaron los araucanos y purenes en la Imperial (niñas educandas) cuando mataron a las Cari-Deas (Monjas de Santa Clara) no se podía averiguar con ellas en tratándoles de casamiento, y sólo por la fuerza y rigor amenazándoles de muerte se habían dado algunas, pero sus hijas eran peores que las madres, y la celebrada Rucamilla le venía de casta y huía de los hombres como del diablo”<sup>298</sup>.

Ya en el siglo XVIII, en el mismo espacio fronterizo, se consiguen las licencias para fundar un convento de Trinitarias puesto que, desde este fallido intento de fines del siglo XVI y los avatares de la guerra, había sido imposible. Efectivamente, el apaciguamiento del conflicto a inicios del siglo XVIII, argumento dado por la Real Audiencia, convenció al Rey: “que aunque no puede dejar de darse por entendida de los peligros que amenazan a las religiosas con las invasiones de los yndios enemigos, considera que este no es tan inminente que embarace dicha fundación, pues de esta forma en ningún puerto de mar se fundarían monasterios de Religiosas, y la experiencia califica lo contrario, además de que los acontecimientos de los yndios, no son tan violentos como los de los enemigos marítimos, y por esto será fácil el transporte de las Religiosas a parte segura, donde no peligran sus vidas y sus

---

<sup>298</sup> Francisco J. Ramírez, *Cronicón Sacro-Imperial, Leyenda de Leopardo y cuerpo de oro*, capítulo doce: El gran toqui Caripan hace las paces Imperiales con los españoles: sucesos peregrinos, aventuras y galanteos de este gentil y de la bella imperiala Rucamilla, en *Aventuras y galanteos de Carilab y Rocamila*, apéndice B, p.62.

purezas...’’<sup>299</sup>. Este convento tenía como precedente al beaterio de la Santísima Trinidad operando desde 1714, con voto simple de castidad y en clausura ayudaban con sus oraciones y penitencias a mediar por las culpas de sus habitantes, pero ya en 1729 el Cabildo de la Ciudad apoyaban la petición del Obispo para transformarlo en monasterio porque en el territorio del obispado, de más de 300 leguas, no existía alguno en que se

“profese castidad perpetua, virtud tan afecta y tan [afecta] a los ojos de Dios; y de cuió ejemplo necesita tanto este nuevo mundo, donde tiene tanta licencia la sensualidad, que es el vicio común y predominante por lo general estando en toda esta dilatada diócesis imposibilitando a las mugeres el estado más perfecto de la religión católica, por no haber un Monasterio en que profesar la castidad y la clausura con un general desconsuelo de los Padres de familia de no tener forma de poder dar este estado a una hija quando Dios la llama a vida tan perfecta...’’<sup>300</sup>

En el espacio fronterizo, la posibilidad de tener un convento permitiría cultivar la castidad como virtud predilecta de Dios por la cual era favorecida la comunidad estableciéndose una suerte de canal entre la tierra y el cielo. La pureza era prodigiosa en frutos.

Las monjas eran tales por cumplir con cuatro votos solemnes o perpetuos: pobreza, castidad, obediencia y clausura. Estos eran considerados “ligaduras, con que se obliga a ser toda su vida Esposa fiel de su Divino Esposo, y Señor”. Eran “amorosas ligaduras, yugos suaves que apartarían del Egipto confuso del Mundo”, “prisiones, y ligaduras de purissimo amor, que perficionan la libertad criada, y la unen estrechamente con su Criador, para que ni en vida ni en muerte se aparte la Religiosa de su Divina Magestad’’<sup>301</sup>. Los votos eran un “sacrificio voluntario”, por ello, aunque la religiosa pudiese repugnar de alguna de estas obligaciones con posterioridad a su profesión, no debía ser atendida ni complacida, sino compelida a cumplirlos. En este sentido,

---

<sup>299</sup> Carta del Consejo de Indias al Rey, Madrid 21 de agosto de 1730. En: Manuscritos de Medina, Biblioteca Nacional de Chile, vol. 183, doc. 4055, fojas 13-17.

<sup>300</sup> El Cabildo, jurisdicción y regimiento de la ciudad de Concepción del Reyno de Chile representa a su S.M. el Rey con fecha 10 de febrero de 1729. En: Manuscritos de Medina, Biblioteca Nacional de Chile, vol.182, doc.4049, fojas 338-341.

<sup>301</sup> Arbiol, Libro I, cap.XXII, pp.181-182.

la clausura efectivamente era una forma de prisión, pero voluntaria, por ello, es un ritual de sacrificio y como tal, de una posible prisión, se transforma en un rito de purificación.

Los animales que se ofrecen al sacrificio deben estar sin mancha, la muerte al mundo permitía a las mujeres entrar en un estado de pureza ayudadas por la clausura. Al sellarse, el cuerpo de la monja se transformaba en un puente entre el mundo terreno y el sagrado. En tanto objetos del sacrificio, su muerte les permitía redimir faltas, mantener el orden del cosmos y restablecer el equilibrio perdido con los primeros padres –Adán y Eva- en el pequeño paraíso del claustro femenino. Por ello la monja también puede ser entendida como un exvoto, un medio de comunicación con el más allá, perteneciente a los sacrificios cumpliendo todas las funciones de ellos: propiciatorio, rogatorio, expiatorio y de acción de gracias. Las monjas eran poderosas simbólicamente porque tenían como misión revertir su condición carnal propiamente mujeril que las asociaba con la caída del hombre y la pérdida del paraíso, pudiendo por tanto revertir esa condición.

La calidad de voto de la clausura-en estricto rigor- es un artefacto discursivo de tipo normativo y pedagógico referido al género femenino. Así lo muestran los argumentos que se esgrimen en la literatura dedicada a las mujeres religiosas. Un texto que presenta muy bien los ejercicios de la razón para dar cuenta de tal exigencia social es *La religiosa ilustrada con instrucciones prácticas para renovar su espíritu [sic] en ocho días de Ejercicios*, de un anónimo autor jesuita dirigido especialmente para las “Señoras religiosas”. En él habla de las virtudes que significan los votos de la “religiosa claustral”, derivados todos del ejemplo de Cristo. Pero al llegar a la Clausura, nos encontramos con un forzado argumento no carente de hermosura y seguramente delicia de los psicoanalistas: "Practicó la Clausura, quando, con

perfectissimo uso de razón, quiso estar nueve meses encerrado en el seno materno"<sup>302</sup>.

En otros textos, la clausura es ley de la Iglesia y punto. Por ejemplo, en un manual en forma de diálogo entre la novicia que va a profesar (Ignorancia) y la instrucción religiosa, se plantea así: “*Ignoranc.* Ultimamente advertí, que la profesa dijo: Un solo lazo, para mi deseo, no bastaba. *Instruc.* Dijo bien. Deseaba ser Religiosa, y para lograrlo, no basta un solo lazo, ó solo voto; son necesarios tres, y se añade para mujeres el de Clausura, por determinación de la Iglesia”, cita a Santo Tomás, pero no se especifica la obra<sup>303</sup>. Otros argumentos se refieren más bien a la tradicional necesidad de mantener el peligro de las mujeres bajo control. Diego Pérez de Valdivia, decía en 1585 “el pez en el agua y la mujer encerrada se conservan bien y viven en seguridad y en paz”<sup>304</sup>.

Siguiendo a fray Antonio Arbiol, franciscano, muy usado en los conventos de religiosas según la bibliografía consultada para otros sitios de América -y de lo cual es también testimonio el ejemplar del convento de Sor Josefa al que pude acceder- este “discurso” era común para religiosos y religiosas, pero especialmente para ellas las “Religiosas felices, que no solo hacen los tres Votos esenciales de Religión, como todos los Religiosos, sino que también añaden el quarto voto de perpetua clausura, y encerramiento. Y si de la ligadura misteriosa de tres dobles dijo el Sabio, que con mucha dificultad se rompería, con más dificultad se romperá la ligadura de quatro dobles, que son los quatro Votos de las Religiosas. El Señor las conforte”<sup>305</sup>.

Los hombres no tenían obligación de clausura, excepto si eran recoletos o monjes que en Chile no los hubo, sino hasta el siglo XIX. Para un regular o un eclesiástico, la clausura era incluso una “pena”. Un extenso *vademecum* para

---

<sup>302</sup> Anónimo, La religiosa ilustrada con instrucciones practicas para renovar su espíritu [sic] en ocho días de Exercicios, Barcelona, 1750, folio 7. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

<sup>303</sup> Fray Jaime Baron (O.P), La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble y espiritual estado de esposa del Rey del Cielo, Madrid, 1740. Biblioteca del convento de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago. Capítulo V: Hace la profesión religiosa, p.15. En adelante Baron.

<sup>304</sup> Diego Pérez de Valdivia, Aviso de gente recogida, p.134.

<sup>305</sup> Arbiol, Libro I, cap.XXII, p.187.

confesores de 1641, la menciona entre las sanciones que le seguían a la violación del sigilo confesional, junto a la deposición de las funciones y peregrinación de por vida “ignominiosamente” la que se podía conmutar por “perpetuo encerramiento i clausura en un estrecho monasterio”<sup>306</sup>. La clausura de las monjas pertenecía al derecho “común”. Según este texto, fue el Concilio de Trento el que innovó en las penas contra su violación disponiendo “expresamente, que ninguna después de haber profesado se atreviese a salir de su convento, sino fuese causa justa, y licencia del Obispo. Después Pio V (1504-1572), por una Constitución especial [Circa Pastolis, 1566], mandó que todas las Religiosas de qualquiera condición que fuesen; aunque hasta entonces no huviesen guardado clausura, por privilegios, ò costumbre; de ahí en adelante la guardasen rigurosamente: y las que fuesen incorregibles, el Obispo las pudiese castigar, y obligar a la observancia de la dicha clausura por todo rigor de Derecho”<sup>307</sup>. Más tarde, pero sólo en 1569, el mismo Pio V, prohibió “rigurosamente la salida de las Monjas de sus Conventos, y les puso pena de descomuni3n mayor reservada a la Sede Apost3lica, no solo contra ellas sino tambi3n contra todas las personas que les diesen ayuda, ò favor para ello, aunque fuesen parientes suyos”<sup>308</sup>.

Efectivamente, la sesi3n XXV del a3o 1563 del Concilio de Trento, trat3 de los regulares y monjas, dedic3ndose el cap3tulo V a las “Providencias acerca de la clausura, y custodia de las monjas” que renovaba la Bula *Constitu3e on Periculoso* (1298) de Bonifacio VIII (c.1235-1303) que mandaba restablecer la clausura de las monjas donde ella estuviere violada y conservarla donde se observara. Luego de la profesi3n, la monja no pod3a salir ni por breve tiempo as3 como no pod3a entrar persona alguna sin licencia del obispo o superior. Tambi3n se ordenaba trasladar los monasterios fundados fuera de poblado a ciudades o lugares m3s habitados para defenderlas de robos e insultos de los

---

<sup>306</sup> Juan Machado de Chaves, Perfecto confesor i cura de almas, 1641, Tomo II, p. 791. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana Jos3 Toribio Medina.

<sup>307</sup> Baron, Cap3tulo V: Hace la profesi3n religiosa, p.291.

<sup>308</sup> En el papado desde el 7 de enero de 1566 al 1º de mayo de 1572.



hombres “facinerosos”. Es importante este texto, no sólo por ser el código que regula la clausura, sino porque daba a las autoridades masculinas el deber de guardarla y custodiar a las mujeres dentro de los monasterios.

En la Orden Dominica, el proceso de fondo es el general: mayor control sobre la vida religiosa femenina por parte de las autoridades eclesiásticas. El primer monasterio de la orden fue femenino, fundado por el propio Santo Domingo en 1206 en Prulla. Esta institución nos muestra claramente que los monasterios de mujeres surgieron de otras agrupaciones femeninas ya existentes siendo usadas para ejemplo y modelo a seguir para los fieles. La “ejemplaridad” del modelo conventual, para los dominicos, era parte de la “misión” de la institución en el contexto de las luchas contra la herejía en el siglo XIII. Este primer convento albergó a mujeres convertidas de la herejía de los cátaros, las que, a causa de su misma conversión, podían verse necesitadas de pedir limosna por el rechazo de los suyos. Junto a ellas, se encontraban mujeres que buscaban un mayor recogimiento y dedicación a obras de piedad. Dentro de la Orden Dominicana acoger a las mujeres fue una estrategia política, puesto que dentro de la secta de los cátaros ellas tenían un rol predominante “y no debían ver mermada su atención e importancia las que se convertían a la fe católica”. Así, Prulla se transformó prontamente, por obra de Domingo, “en un punto de partida para la 'Predicación de Jesucristo'. Refugio para convertidas, lugar de acogida para las más devotas, y albergue para predicadores. Era pues, un centro misionero, un lugar de oración y trabajo, y una fuente indiscutible de ejemplaridad”<sup>309</sup>.

---

<sup>309</sup> Lorenzo Galves y Vito Gómez, editores, Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento, p. 26. Esta primera etapa de la vida monacal femenina, dentro de la Orden Dominica, se desarrolla dentro de un proyecto más amplio de predicación contra la herejía en el cual -en un proceso homólogo al de la Contrarreforma en el siglo XVI- se promovieron medidas para perfeccionar el modelo católico. El Papa Inocencio III concibió el plan de reunir los siete monasterios femeninos de Roma, en el de San Sixto, para recibir en él a 60 mujeres en “estricta clausura” a imitación de las monjas cistercienses. En 1218 le encargó la misión a los regulares de Sempringham, pero el pontífice falleció sin ver la obra cumplida. En el año 1219 Domingo de Guzmán visita Roma, allí se le encargó emprender la misión para la cual solicitó ayuda de sus hermanos y hermanas en Prulla, Fanjeaux y Limoux. El patriarca de la Orden ya había impuesto la clausura a sus monjas de Prulla en diciembre de 1219. Pero las monjas de Roma no aceptaron fácilmente esta nueva condición. Antes de que se hiciese efectiva la clausura en San Sixto (28 de febrero de 1221), las monjas profesaron tres veces: la primera, una promesa de incorporación al proyecto de

Las reglas que siguieron estas primeras monjas dominicanas -y que siguen hasta hoy con las modificaciones pertinentes en sus constituciones- fue la de San Agustín, la que siguen en su mayoría todos los religiosos. En ella no hay mención de la clausura, es más, en el capítulo VI “Del hábito i compostura exterior de las religiosas” se menciona la circunstancia de la salida del monasterio y se habla claramente de la relación de ese contacto con el Mundo con la “impureza” que entra por la vista, razón por la cual luego se insiste en el encierro y el ocultamiento. Dice:

“No sea notable ni fuera de lo ordinario vuestro hábito o vestido, ni pongais cuidado en agradar con el exterior adorno del cuerpo, sino con el buen ejemplo de las virtudes. Cuando saliereis del Monasterio, llegáreis a donde vais i os regresareis, no se aparte la una compañera de la otra.

En el andar, en el hablar, en el vestir i en todas vuestras acciones nada intervenga que pueda ofender la vista de los que os miran; sino que todo ha de ser mui conforme a la perfección de vuestro estado. Si acaso por necesidad pusiereis los ojos en hombre alguno; sea de paso i sin deteneros: ni por esto se os prohíbe el mirarlos, si solo el desear ser de ellos apetecidas, o el apetecerlos, porque eso siempre es pecaminoso. Que esto tiene la afición deshonesta a los hombres, que no solo se fomenta con inclinación, palabras i tactos, sino con los ojos i vista. Ni se puede decir que tienen los corazones honestos i puros, las que tienen los ojos impuros, libres i sueltos; porque son los ojos los mas seguros indicios de los corazones. I cuando sucede mirar a un hombre, i desear ser de él correspondida, aunque no intervengan palabras con que se comunique esta afición reprehensible, con los ojos se explica la impureza de los corazones, se enciende el afecto, i quedando los cuerpos intactos, la interior castidad se ausenta i perece”<sup>310</sup>.

En las Constituciones de las Monjas de San Sixto (1206-1207), Santo Domingo recogió la Regla de San Agustín y las disposiciones de las primeras

---

Domingo; una reafirmación de la primera frente a las “dudas que suscitaron en las monjas las presiones familiares”; y la tercera, cuando se fundó oficialmente el convento y entraron para no volver a salir. Ver: Lorenzo Galves y Vito Gómez, editores, op.cit., Introducción a la “Relación de los milagros obrados por Santo Domingo en Roma” de la Beata Cecilia Romana, una de las primeras monjas de San Sixto, beatificada en 1891. La narración habría sido compuesta entre 1272 y 1288, p. 660 y ss.

<sup>310</sup> Regla de San Agustín, Obispo, Capítulo VI. En: La regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo, Traducidas de nuevo al castellano e ilustradas respectivamente con notas i comentarios; a los cuales se han adjuntado el Directorio de las Oficialas de la misma Orden i un apéndice importante por el P. Mtro. Fr. Domingo Aracena de la Recolección Dominicana, 1863, pp.10-11.

monjas de Prulla. En ellas se habla explícitamente de la clausura, exigida como voto<sup>311</sup>. En el capítulo 15, de la clausura, ya se observa el rasgo que hemos anotado para los siglos XVI a XVIII: una clausura que remite a un espacio libre de impurezas por el control de las entradas y salidas de agentes contaminantes con el mundo exterior, pero en particular, en el siglo XIII, referidas al contacto con los hombres. Ningún fraile podía entrar sin estar acompañado de un Cardenal u Obispo, las monjas no podían dirigirles la palabra a no ser que contaran con licencia para ello. Las excepciones eran la visita anual del Provincial, dar confesión a una enferma y recibir la Unción “sin poder hablar otra cosa”. Ya dentro, debían ir con “dos acompañantes de buena reputación, a los que seguirán tres monjas de las más religiosas, que les estarán viendo siempre hasta que salgan de la clausura de las monjas”. Se habla de un “encargado de la reja” y “encargadas de la reja” que se preocupaban de la comunicación con el exterior en las “cosas útiles para la casa”. Por lo que estaríamos en presencia de una especie de guardián del claustro, que -si hiciéramos la historia de la arquitectura conventual- podríamos ver reemplazado más tarde por un torno. A las monjas les estaba permitido salir en caso de incendio o ladrones (motivos que mantendrán en los siglos posteriores). Y podrían hablar brevemente con algunos trabajadores, como el hortelano, “de tal condición que no pueda engendrar la más leve sospecha”<sup>312</sup>.

Sin clausura no se podía conservar propiamente la castidad, virtud que permitía a las monjas transformarse en objetos de sacrificio, nueva promesa de salvación y protección contra la corrupción. Un texto del siglo XVII lo expresa con mucha claridad: “...Esta virtud de la castidad, es, el ornamento, y hermosura principal, que han de tener las esposas de Christo: y en esto se han de esmerar mucho, en guardar con gran perfección la pureza y castidad del alma, y cuerpo y huir como de fuego, de cualquiera cosa que les pueda ser

---

<sup>311</sup> “Constituciones de las monjas de San Sixto de Roma”, Capítulo 15: De la clausura. En: Lorenzo Galves y Vito Gómez, op.cit., p.769.

<sup>312</sup> “Constituciones de las monjas de San Sixto de Roma”, Capítulo 2: De los votos en general y de la clausura. En: Lorenzo Galves y Vito Gómez, op.cit., pp.776-777.

ocasión de mancharla. Para la guarda de este voto, se ordenan las clausuras de los Monasterios, y el encerramiento, y recogimiento y las demás observancias”<sup>313</sup>. Por esto el punto de los “edificios”, es punto de constitución. La edición de 1863 de las constituciones de las monjas dominicas, recoge sobre este punto una tradición proveniente del año 1600 y reiterada en 1677, 1765 y 1783:

“Los edificios de las Religiosas no tengan superfluidades, ni sean curiosos, sino llano i bajos. Póngase gran cuidado en que las oficinas estén de la mejor manera dispuestas para practicar la observancia; i sobretudo debe procurarse que las paredes de la clausura sean tan altas i seguras que no se pueda entrar ni salir por ellas.

No haya en la clausura de las Religiosas mas de una puerta fuerte i conveniente, la cual se cerrará con dos o mas llaves, diferentes en forma i tamaño; con la una, por adentro, i con la otra, por afuera...

Póngase en algún lugar conveniente de la clausura una rueda o torno colocado en el espesor de la muralla e inseparablemente unido con ella, por el cual pueda darse o recibirse lo que se necesitare, en tal forma que de ninguna manera pueda ver al que recibe. En la Iglesia se establecerá en algún lugar intermedio entre las Religiosas y los seglares, una ventana de dimensiones competentes con su reja de fierro, para las confesiones. Podrá hacerse además un Locutorio para hablar con los de afuera, el cual se establecerá en lugar conveniente, i se le acomodará una ventana con reja de fierro en la manera que se ha dicho de la ventana mayor de la Iglesia... Todas las predichas ventanas i ventanillas ferreteadas deben hacerse de tal manera que tengan o doble reja, o por lo menos agudos clavos en tal forma que no pueda haber el menor contacto entre las de adentro i los de afuera. Las referidas ventanas i ventanillas como también los tornos deben tener por la parte de adentro fuertes puertas de madera, que se cierren diligentemente con llaves”<sup>314</sup>.

La “clausura religiosa material”, ya en el siglo XVIII y siguiendo las disposiciones del siglo XVI, se entendía como todo aquel espacio, y ámbito, que se contenía dentro desde la puerta del Convento “a la cual pueden llegar las Religiosas para abrirla, y cerrarla, y los Seglares no pueden pasar de la misma puerta. Así lo explicaba el Sumo Pontífice Gregorio Trece [1572], excomulgando a las Religiosas si salen de aquella puerta a fuera; y a los

---

<sup>313</sup> Melchor Lineal y Cisneros, arzobispo de Lima, A las religiosas, esposas de Jesu Christo de los Monasterios de esta ciudad, sin lugar de edición y fecha, circa 1690, foja 238v.

<sup>314</sup> La regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo, Capitulo XXIX: De los edificios, pp.75-76.

Seculares, si entran de la misma puerta a dentro sin urgente motivo”<sup>315</sup>. Romper el voto de clausura era pecado mortal doble: inobediencia contra el precepto de la Iglesia y sacrilegio contra el voto solemne. En América, Felipe II, por real Cédula de 19 de noviembre de 1578 dada en Madrid, ratificada por Felipe IV en San Lorenzo en 27 de octubre de 1626, mandaba se cumpliesen las disposiciones del Concilio de Trento tanto en la regulación del número de que pudiesen sustentar, las normas de profesión y renuncia a las legítimas<sup>316</sup>. A principios del siglo XVIII por clausura se entendía los “cuartos, claustros, portería anterior y demás oficinas que cercan los Monasterios”. También era clausura el que los seglares no entrasen al Monasterio sino en los lugares destinados para eso. Sin embargo, subir al techo o azoteas no quebraba la clausura porque se reputaba como “interior del Monasterio”. Así, no se quebrantaba la clausura si quedaba medio cuerpo afuera de una almena, aunque se debía cuidar de caer en una azotea vecina, pero tampoco se contravenía si la monja conversaba de una azotea a otra con un vecino<sup>317</sup>.

En cada Virreynato y jurisdicción episcopal estas disposiciones se ratificaban en los respectivos concilios, como en el de 1688 convocado por el arzobispo de Santiago de Chile, el dominico Fray Bernardo Carrasco y Saavedra. Las monjas tuvieron un capítulo especial que repetía las disposiciones de Trento enfatizando que la clausura religiosa era sagrada, perteneciente al decoro con que debían vivir las monjas como “Esposas de Christo en mayor retiro, como consagradas al trato familiar de su Esposo, y por eso abstraídas de las comunicaciones exteriores”. Apelando al Concilio Limense y a una Real Cédula de 29 de enero de 1682 dirigida al Obispo de

---

<sup>315</sup> Arbiol, Libro I, Cap.XXXIII: Excelencia del voto solemne de la clausura Religiosa, y como se ha de guardar con toda perfección, p.252.

<sup>316</sup> Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, Tomo I, Libro I, tít.III, ley XVI, p.14

<sup>317</sup> R.P.M.F. Andrés de Borda, Practica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad, y clausura, por modo de dialogo dispuesta por el..., de la regular obervancia de N.P. San Francisco, doctor en Teología, lector dos veces jubilado por su religió, padre de la Provincia del S. Evangelio Catedrático de Scoto en esta Real Universidad, Dedicada a Cristo crucificado, sale a la luz a solicitud de un discípulo del autor, México, Francisco Ribera Calderón, 1708. Examen séptimo de la clausura (preguntas. 164 a 194), folio 48. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Fondo de Origen. En adelante, Borda.

Santiago, se encargaba a las Abadesas “no sean fáciles en las Licencias, para hablar con Seglares, aunque sean Padres, Hermanos o Parientes; y aun el Rey Nuestro Señor, en especial Cédula. Y assi ordenamos a las Madres Abadessas, zelen mucho, el que pierdan el tiempo las Religiosas en las rejas en visitas frecuentes, aunque sean mugeres...”<sup>318</sup>. Se reitera esta observación en el Sínodo del año 1753<sup>319</sup>.

Luego del Concilio de Trento, el cuarto voto para las mujeres, se transformó en una cruzada por despojar a los conventos femeninos de su impronta original de refugio para mujeres, puesto que no bastaba con controlar las entradas del mundo al convento, si no también de sacarlo de dentro: viudas, criadas, niños y niñas, huérfanas, mujeres arrepentidas, esclavas y sirvientes de todo tipo. La bullente vida de los conventos femeninos, no es un tema en la vida religiosa masculina. Por ejemplo, la prohibición de las comedias autos y representaciones constantemente prohibidas aunque fuesen para celebrar misterios sagrados o vidas de santos (1688) consideradas cosas de seglares, del Mundo y contrarias al voto de castidad. De igual modo nos encontramos con prohibiciones sobre perros falderos o “finos”, así como la lectura de libros profanos, de fábulas amatorias, novelas y poesías de “amores indecentes y torpes”, considerados la ruina de las verdaderas esposas de Cristo y que no se debían permitir en los Conventos Sagrados<sup>320</sup>. Prácticas que se daban, si no, no se explicaría su prohibición.

La clausura en los siglos coloniales fue más fuerte en el sonido de la propia palabra, que en la práctica. Las mujeres no se desconectaban del Mundo, lo ingresaban al convento apropiándose de un espacio en el que reprodujeron los modos de vida de fuera: las jerarquías sociales, lo “justo” de ser servidas, el adorno, las visitas, las amigas, etc. De acuerdo al Sínodo diocesano de Santiago de 1688, las monjas solían ser madrinas de bautismo y confirmación, tenían

---

<sup>318</sup> Sínodo diocesano que celebró el ilustrísimo i reverendísimo señor doctor maestro don Frai Bernardo Carrasco i Saavedra Obispo de Santiago de Chile, Capítulo VI, Constitución I, p. 47.

<sup>319</sup> Idem, 218.

<sup>320</sup> Arbiol, Libro I, Cap.XXXII: Especiales cuidados de la religiosa, para conservarse en la pureza, y castidad, que a su Dios tiene prometida, p.247.

días de recreación en que mujeres seculares entraban o participaban de los festejos mirando por las puertas comunes y locutorios. Incluso se representaban comedias y coloquios en trajes profanos, cuestión que estaba absolutamente prohibida. Se tocaba guitarra para los visitantes y se bailaba, si no ellas, al menos las “Niñas de educación” con lo que se faltaba a la modestia religiosa y recogimiento interior. No obstante, se permitió que dichos “agasajos de música” se hiciesen en los Locutorios, pero sin baile. Se les pedía guardar la pobreza religiosa, sobre todo si siempre había dificultad para cobrar las rentas, así debían moderar el gasto en luces y fuegos, comidas y regalos<sup>321</sup>.

El punto más discutido, y específico de la vida conventual femenina, era que siempre había seculares dentro del recinto: mujeres que permanecían en ellos con diversas figuras. Era “doctrina común de los Doctores” que se “contraviene a la Clausura de los Conventos de Monjas en admitir que en ellos vivan mujeres seculares”. El manual para confesores de donde saco esta cita es de 1641 y el autor, Antonio Machado natural de la ciudad de Quito en las Indias, arcediano de la Catedral de Trujillo. Aclara que en este punto “ni el Derecho, ni constitución alguna de Pontífice, ni el Concilio Tridentino habiendo tratado cosas tan particulares de Religiosos i Religiosas, ninguna especial determinan de lo que se debe hacer en esto; i lo que pueden en esta razón los Obispos, y demás Prelados de Monjas”<sup>322</sup>. Basándose en una declaración de los Cardenales de 1575, la cuestión sería que el Concilio Tridentino permitiría vivir en los conventos a mujeres seculares siempre que cumplieran con las siguientes condiciones:

“La primera, i principal, que sean niñas para educarlas, i enseñarlas en la Religión, con tal que el Convento no tenga estatutos en contrario que lo prohíban; i que preceda licencia *in scriptis* del Obispo, o del Superior del Convento, i expreso consentimiento de la Abadesa, i demás Monjas del. La segunda, que habiendo la persona entrado en las calidades dichas, se obligue a guardar clausura como las demás Religiosas; i que si una vez saliere del Convento, no pueda volver a él, sino fuese habiendo salido

---

<sup>321</sup> Sínodo diocesano... op.cit. Capítulo VI, Constitución V-VI-VIII-X-XI y XII, pp.49-52.

<sup>322</sup> Juan Machado de Chaves, Perfecto confesor i cura de almas, 1641, Tomo II, p. 791. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, p.290.

con alguna causa justa, i con licencia de la Abadesa, i Superior. La tercera, que ande vestida en el Convento con habito decente, i honesto, cual conviene a la modestia virginal. La cuarta, que no pueda ser admitida antes de los siete años, ni después de los veinte i cinco, hasta los cuales permite la dicha declaración que esté en el Convento”<sup>323</sup>.

Pero junto a estas niñas, que era lo más aceptado, había mujeres casadas las que, según la declaración de los Cardenales referida, no debían ser admitidas en los conventos y menos aún las que tenían pleitos con sus maridos, excepto algún caso especial como sospecha de adulterio y se temiese el marido la matase, con que en cesando la “ocasión del temor”, debía salir. Otro caso: “las viudas, i demás personas virtuosas que desean recogerse a morir en un Convento, i no tienen dote, ò salud para profesar, no ay cosa determinada acerca de si el Obispo, ò Superior les pueda dar licencia”. Algunos Obispos, enterándose de la virtud “i buenas partes de la persona, no lo escrupulean, principalmente cuando al Convento se le recrece conocido provecho de su asistencia, i en el no ay constitución en contrario, è interviene consentimiento de la Abadesa, i demás Monjas del. Otros llevan esto con mas vigor; i Barbosa afirma haber visto declaración de los Cardenales, para que semejantes personas no sean admitidas, sino es que entren para ser Monjas”<sup>324</sup>.

Según las declaraciones de las constituciones tridentinas sobre la clausura que comentaban la bula de Pío V -bula que de algún modo instaura este principio como exigencia de la Iglesia reformada ya que incluso lo exige a las llamadas “terceras”, “beatas” y “recogidas”-, se había permitido siempre que las viudas y las mujeres nobles que quisiesen vivir perpetuamente en los monasterios con traje seglar, lo hiciesen. Podían quedarse allí con permiso de las monjas, vistiendo modestamente y guardando clausura y si salían, no podían volver al monasterio del cual habían salido. Incluso se recordaba que alguna vez se había permitido el ingreso de mujeres cuyos maridos estaban ausentes

---

<sup>323</sup> Idem.

<sup>324</sup> Idem.



para estar protegidas. Las doncellas para educación se permitían por costumbre, pero no se mandaba recibirlas<sup>325</sup>.

Fray Andrés de Borda, en *Práctica de Confesores de Monjas* de 1708, señalaba que era precepto eclesiástico la prohibición de entrar seculares en los conventos, pero no sabía desde cuándo operaba como “obligación”. Lo único que podía decir, es que “ha sido muy poco a poco que la Iglesia ha ido estrechando este precepto. En tiempos de San Cesáreo, solo se prohibía la entrada a los hombres, luego, Bonifacio VIII [1298] lo prohibió a hombres y mugeres, eclesiásticos i seculares. El Concilio de Trento lo estrechó más, prohibiendo la entrada a gente de todo género de edad o dignidad”. Menciona las Constituciones de Pio V ya citadas por Machado, de 1566 y 1569, que la “estrechan” más, otra de Gregorio XIII de 1572 y otra de Urbano VIII de 1624; todas ellas expresaban que nadie puede entrar en la clausura: niño o niña, hombre o mujer, noble o no noble, eclesiástico o secular, duque o duquesa, sin licencia ni necesidad legítima<sup>326</sup>. En las “Indias”, sin embargo, las “Señoras Virreinas” entraban sin necesidad de licencias, simplemente porque cuando Gregorio XIII revocó en 1572 los permisos para que entraran duquesas, condesas, marquesas y baronesas, no expresó a las Reinas y Señoras Infantas; entonces, tácitamente se les concedió a las Virreinas “con que estando en las Indias las Señoras Virreynas en lugar de las Reynas, es probable pueden entrar...”<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> Concilio de Trento, declaraciones y comentarios a la bula *Clausuram sanctimonialium*, Pio V (29 de mayo de 1566), p.412.

<sup>326</sup> Borda, folio 55-56.

<sup>327</sup> Idem. La Recopilación de Leyes de Indias, ley 90, tit.10.Libro II, prohibía a los presidentes, oidores, y demás ministros de las Reales Audiencias, como también a sus mujeres, entrar a la clausura de los conventos de monjas. También mandaba respetar los horarios de visitas de seculares y hacerlas sólo en los locutorios destinados a ellas. Informado el Rey, a mediados del siglo XVIII, de que esto no era respetado en algunas ocasiones, e incluso se daban ciertas diversiones a los visitantes una vez dentro, es que expidió una Real Cédula 7-11-1764 en la que mandaba observar puntualmente la mencionada ley, en cuya consecuencia los presidentes y Audiencias de sus dominios en las Indias -así como que los Obispos y Arzobispos los vigilaran- no rompieran la clausura de los conventos de monjas, con excepción de la primera visita que “suelen hacer los residentes en los Monasterios de Monjas al principio de Gobierno”. ANCG, vol. 724, pieza 97, fojas 299-300. Esta costumbre, en el caso de Chile, pasó luego a los presidentes republicanos y sus gabinetes. Las monjas los recibían con deliciosos platillos y cantos.

Respecto a los niños, se repiten las condiciones tridentinas, pero el manual que seguimos aporta un argumento interesante para sustentar la prohibición de la entrada de ellos: “el fin mas principal de prohibir la Iglesia la entrada en la clausura de las Religiosas, es quitarles la oración que pueda incitarlas a pecar: Y como los Niños, y Niñas antes del uso de razón son incapaces de mover a pecar, pueden estos entrar, y no los insensatos, simples, o locos”<sup>328</sup>. Respecto a las niñas que se criaban en los conventos, se podrían permitir siempre y cuando fuese para su “mejor educación” y no como opción de reformatorio para los padres que no “pueden sujetar sus solturas” sirviendo sólo para “registrar las pobreza y flaquezas de las religiosas, o de pegarles a las Niñas [las otras, las buenas] sus depravadas costumbres”. Las niñas recibidas debían serlo para criarse como monjas, a los 25 años tomarían hábito y si no querían, debían ser expulsadas. En atención a esta nueva misión de semillero de vocaciones a futuro, las niñas debían vestir decentemente: “Porque, que cosa mas perniciosa para una Niña que se cría para Religiosa, que brandizes, chamberlucos, telas, olandas, toledos, afeites y galas profanas; que ojalá no las viéramos en la Casa de Dios. Ni pueden alegar costumbre, o ignorancia, a lo menos las Claras, pues no ha muchos años, que en sus Conventos andaban las Niñas con Hábitos de bendición; y aun cuando esto escribo lo he visto en el Convento de Santa Isabel desta Ciudad de México”<sup>329</sup>. Debían vivir en un lugar apartado y dormir separadamente de las religiosas “pues no ignora Vmd. los irreparables daños que se siguen de la *mixtura* [destacado mío] de Niñas, y Religiosas”<sup>330</sup>.

Tampoco podían entrar las niñas para luego ser criadas y servir a las religiosas. Al entrar, ya no podrían salir sino para tomar estado o por enfermedad y no más. No era legítimo darles permiso para pasearse por Carnestolendas y pagar una mensualidad al convento para su sustento. Las viudas podían ser recibidas sólo si querían ser monjas, y las que ya estaban

---

<sup>328</sup> Borda, folio 55-56.

<sup>329</sup> Borda, folio 58-59.

<sup>330</sup> Ídem.

podían permanecer allí. El texto de Borda es interesante porque agrega ciertos juicios que permiten ver la clausura cada vez más como un freno a la contaminación del mundo y a los peligros para la castidad de las vírgenes, así como también para cortar algunas prácticas antiguas que ahora corrompían el nuevo sello de la vida conventual: pureza, incontaminación del Mundo. Siguiendo con la “limpieza” conventual, el tema de las divorciadas era otro asunto espinoso. Unos decían que no podían ser recibidas, otros sólo en caso de que su vida o reputación corriese peligro, pero debían ir sin criadas. Trento señalaba que las viudas, u otras recibidas “de otra manera corrompida”, no podían ser elegidas abadesas por esa razón<sup>331</sup>. Recordemos sobre este tema el objetivo que tenía la fundación de la Casa de Recogidas en Santiago.

En cuanto a los hombres, los capellanes, escribanos y sepultureros podían entrar con licencia. Los jueces podían entrar sin permiso para sacar a un delincuente. Y otros podían hacerlo para dejar una imagen, sólo si las religiosas no podían cargarla. Los exorcistas, no. La monja energúmena debía ser sacada a la Iglesia y ser exorcizada a puerta cerrada. Por necesidad del común: cargadores de basura, a pesar y entregar la carne, el pan, pero “no pueden entrar los Indios con una carga de carbón, ni con dos, o cuatro pesos de velas, y otras cosas que pueden cargar las sirvientas...”. Tampoco se consideraba introducir harina o azúcar para dulces, porque no era de derecho “ocuparse en esas cosas”. Los Padres no podían entrar a ver a sus hijas. Tampoco los maestros de oficio, todo trabajo debía traerse hecho. Tampoco un hortelano o las molenderas de chocolate, actividad que se hacía en las Rejas, para el caso de las “Indias”. Podían entrar los Cirujanos, Médicos, Barberos por necesidad de una monja particular. E interesante, las parteras para hacer “medicamentos” que las Monjas no sabían hacer : “Pues Padre, demos caso (lo cual Dios no permita) que estuviera en cinta una Monja, podrían entrar la Partera? Sí Señora, porque

---

<sup>331</sup> Concilio de Trento, Discurso para la sesión 25, capítulo 6 y 7, p.416.

había dos necesidades, de la Religiosa una, y del feto no muriera la otra...”<sup>332</sup>. Indudablemente un espacio de mujeres.

Las sanciones para los hombres que se allegasen con frecuencia a los Monasterios -tanto los seculares como los eclesiásticos, aunque tuviesen “fines honestos”-, eran moralmente mayores puesto que se suponía siempre mala intención, dado que el convento era espacio cerrado para ellos. Pecaba gravemente el que lo hacía en razón de “una amistad, con título de Devoción, frecuentando la Portería, Sacristía, Torno, y Rejas”, el eclesiástico debía ser suspendido y el secular excomulgado. Entonces, la monja virtual a quien Borda instruye, le pregunta: “Y si un sujeto por la ventana, o azotea de su casa está hablando todos los días con una Monja, que tiene enfrente su celda, o que se sube al campanario , o azotea a hablar: se dirá que este frecuenta el Convento? No Señora, porque aunque ventana, y azotea, son partes del Monasterio, no son partes dedicadas a hablar por ellas las Religiosas, y el acceso prohibido es a estos lugares do se puede hablar a las Religiosas”<sup>333</sup>.

Las criadas eran otro tema complicado en la vida conventual femenina, porque no sólo atentaban contra la clausura, sino también contra el voto de pobreza:

“Padre, y qué siente Vmd. de tener las monjas criadas que las sirvan dentro de los Conventos? Respondo Señora, que han sido muchos los Pontífices, que han prohibido tener las Religiosas criadas que las sirvan... el señor Paulo V por gran favor, concedió a las Claras cierto número de criadas que las sirviesen, no a las Monjas en particular, sino a la Comunidad: Después viendo el Señor Pío V que de esto se seguían muchos inconvenientes, concedió a las Urbanistas, cinco criadas para las Religiosas: Después el Señor Sixto V concedió una criada a cada diez Monjas; pero esto no obstante: Digo: que en los conventos de las Indias, que no están sujetos a los Religiosos Franciscos, es muy probable que pueda tener cada Religiosa una Moça que la sirva, y no más. Fundo la probabilidad en que parece hay costumbre legítimamente prescripta; pues ha muchísimos años que así se acostumbra, con permiso de los Señores Obispos, quienes dan licencia a las criadas para entrar en los Monasterios, fundados en la autoridad de Navarro comm.4. de Reg. y Zeroal in praxi Episc. que dicen pueden tenerlas: Mas por las monjas

---

<sup>332</sup> Borda, folio 64-65.

<sup>333</sup> Borda, folio 73.

sujetas al gobierno de los Frailes Menores de esta Provincia de el Santo Evangelio.

Digo: que hoy es innegable, pueden tener Moças que las sirvan, cada Religiosa una criada, porque así se lo concedió novísimamente el señor Clemente XI como consta de una Patente del Rmo. P Fray Alonso de Biezma, hoy general de toda la Religión Seráphica que para en el Archivo de esta Provincia del Santo Evangelio de México: Pero con ciertas condiciones, cuales son: la primera, que la Moça que una vez saliere, no pueda volver a entrar: La segunda, que no haya Moças que sirvan la Comunidad, sino que la sirvan las Moças de las Monjas: la tercera que no tenga cada Monja mas de una moça: De donde conocerá Vmd. que la Religiosa que en nombre de su Niña tiene otra Moça, peca gravemente: lo primero, porque la Bulla manda no tener más de una Moça: lo segundo, porque la Niña no puede tener Moça. Conocerá Vmd. también, como pecan las Abadesas, que permitía salgan cuatro, o seis criadas a acompañar a una Novicia que dicen salir a su libertad”<sup>334</sup>.

Un tipo especial de criadas eran las Mandaderas, que podían entrar, y salir. Este, a juicio de Borda, era uno de los mayores abusos de las Religiosas, porque no había necesidad de ese movimiento. Estas cometían grave culpa cuando “envían con recaudos, y a mercar a la tienda a las criadas del Monasterio”<sup>335</sup>. La clausura, por tanto, frente a la fuerza de la costumbre, tenía muchas excepciones, incluyendo la notable de regir estrictamente, al parecer, sólo para las monjas profesas. Las novicias salían a gozar de su “libertad”, como dice la cita anterior. Esto quizás se refiera a otro gesto de despedida de la vida del mundo, antes de la muerte ritual de la profesión, conocida como el “paseo pre-claustral” en la que la joven y sus familiares visitaban todos los lugares públicos destinados a la diversión y a las fiestas<sup>336</sup>. Esta costumbre no la he encontrado mencionada para los conventos chilenos.

Ser casto era una virtud y una proeza que requería de todos los resguardos y ayudas imaginables, debía ser guardada como un tesoro dentro de una fortaleza representada por la arquitectura del convento: “El voto de castidad contiene la pureza de alma, y cuerpo: es fácil de perderla, difícil, y aun

---

<sup>334</sup> Borda, folio 66-67.

<sup>335</sup> Borda,, folio 70.

<sup>336</sup> Amaya Fernández y otros, La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima 1550-1650), p.158.

imposible repararla, según como se pierde. Este gran tesoro esta depositado en castillo de muchas puertas, y ventanas, que si no están bien defendidas, y guarnecidas, no tiene seguridad, como se dice en la Divina Historia de la Mystica ciudad de Dios”<sup>337</sup>.

La clausura permite controlar las contaminaciones y contagios con el mundo de afuera, haciendo efectiva la castidad. Pero como hemos visto, no fue desde siempre condición de la vida religiosa femenina. Los argumentos a su favor cobraron fuerza como un medio para resguardar la castidad en momentos y lugares en que la cristiandad y los cristianos se veían amenazados. El encierro era difícil, los temores que provocaba su sola idea, eran insistentemente desechados por los directorios espirituales para monjas en aras de un fin mayor: la salvación eterna. San Alfonso María de Ligorio les dice:

“¿Qué temor pues teneis? estad animosa. Dios os ha arrancado de en medio del mundo, os ha librado de sus lazos, os ha llamado a su amor, y ya os prepara mil gracias con que ayudaros, si vos le sois fiel. Vos habeis dejado el siglo, y con ellos habeis hecho ya lo más, os diré como Santa Teresa a sus hijas; solo os falta practicar ahora lo que es menos para haceros santa. Resolveos pues luego a despreciar del todo el mundo. ¿Y qué ? tal vez después de haber dejado el siglo, después de haber renunciado los bienes que él os ofrecía, después de haberos privado de vuestra libertad, después de haberos encerrado para siempre entre cuatro paredes, después de tantos sacrificios ¿querréis ahora por unas miserables satisfacciones ó caprichos poneros a peligro de perderlo todo? de perder el alma, el paraíso, al mismo Dios? y de Esposa de Rey celestial á veros convertida en una infeliz esclava de Lucifer, que os hará desgraciada en esta vida, y aun mas en la otra?”<sup>338</sup>.

### *Los conventos de mujeres como el jardín del paraíso. Las monjas y los frutos de la evangelización*

Uno de los rasgos diferenciadores que la Iglesia Católica fue definiendo como parte de su identidad respecto de lo “pagano” fue la renuncia sexual como práctica de algunos de sus miembros. A esto se sumó que las llamadas vírgenes de la Iglesia –surgidas en los siglos II y III- fueron aceptadas y animadas

---

<sup>337</sup> Arbiol, Libro I, cap.XXII, pp.181-182.

<sup>338</sup> San Alfonso María de Liborio , La monja santa ó sea la verdadera esposa de Jesu-Christo, pp.69-70.

porque su virginidad representaba el estado originario de la especie, deseable tanto para hombres como para mujeres<sup>339</sup>. El modelo de monja de clausura que refuerza el Concilio Tridentino puede ser interpretado como una forma de reforzar la diferencia del catolicismo, y fortalecerlo, frente a las críticas protestantes y el éxito de las nuevas formas de religiosidad que, la vida de claustro, también podía hacer suyas como la devotio moderna y el misticismo del recogimiento. En los reinos españoles, los hombres y mujeres dedicados a la vida devoto por medio de votos solemnes y en clausura marcaba una diferencia con musulmanes y judíos. En el espacio americano, monjas y beatas fueron marcas de identidad del mundo cristiano frente a los nuevos “paganos”, mujeres que cumplieron el rol de predicar y adoctrinar por medio de su ejemplo siendo esta una forma de evangelizar. Sirvieron de íconos y bastiones del mundo de la civilización frente a la “barbarie” no sólo expandiendo la fe sino también una forma de vida política.

Las monjas y las mujeres castas ayudaban a fertilizar la tierra para la obra evangelizadora. Cultivaban un nuevo jardín, como señala Margo Glantz a propósito de la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora, de 1684, dedicado al convento de monjas concepcionistas de Jesús María para el cual el convento era un poblado de vírgenes semejantes a flores indianas, homenaje a la “patria” criolla<sup>340</sup>. La castidad cerraba la posibilidad de la procreación carnal, pero era la promesa de la fertilidad de la vida eterna así como un sacrificio que permitía, junto a las oraciones y penitencias, regar la tierra y fertilizarla para la nueva palabra. La figura de las “vírgenes o flores indianas” como signo del triunfo de la evangelización tiene un momento especial con la canonización de Santa Rosa de Lima. La historia de su vida, que conserva el convento de dominicas de Santiago, quizás la que oía y leía Sor Josefa, comienza con una descripción de la ciudad de Lima y recomendaciones a los habitantes del Nuevo Mundo para

---

<sup>339</sup> Peter Brown, op.cit., pp.25-26.

<sup>340</sup> Margo Glantz, “Las monjas como flor: un paraíso occidental”. En: Manuel Ramos Medina, Memoria del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios', pp.93-101.

que “reengendrassen” hijos para Dios por medio del bautismo en estas tierras. Esto, según explica el autor a principios del siglo XVIII, como retribución “por lo mucho que le han costado las Indias a España”. Este habría sido reconocido por medio de la primera flor de América, es decir, con Santa Rosa:

“...pero aunque las pérdidas sean para los Españoles (si bien lo niegan los extranjeros, siendo ellos los aprovechados) con todo ha resarcido Dios las quiebras; no tanto con el provecho que han dado a España, ni con su oro, plata, y perlas han enriquecido los Españoles, tanto, como con esta Rosa; que siendo nacida, y criada en el Perú, estiende su fragancia por toda la redondez del Orbe; causando nuevos gozos à Dios, por tener tal hija de su gracia; a los Ángeles, por tal compañera en su Pureza; a las Indias, el tener tal mina: y a los españoles el tener tal Hermana. Dando el Señor a conocer en ella la omnipotencia de su brazo; y que se vea, que cria prodigios de Santidad: y tiene hijos tan de su cariño, donde el Demonio por tantos tiempos tuvo puesta la silla de su engaño”<sup>341</sup>.

La relación entre castidad y fertilidad de las virtudes, en muchos textos sobre monjas se fundamenta en la figura de la Virgen María. Las monjas, como sus imitadoras, eran terreno fértil en el cual Dios había sembrado su palabra. Según un sermón de 1683, en la Nueva España, éste había sembrado en cuatro partes de tierra: la primera, la Angélica Naturaleza, a la que pertenecen los alados serafines o “plumadas aves”; la segunda, entre las piedras, o humana naturaleza de los primero padres quienes por falta de entendimiento la perdieron con el consentimiento a la culpa; la tercera entre espinas, o entre los niños por medio del bautismo, pero que no fructificaba por los vicios y, la tercera, en “tierra buena”: “es la gracia que Dios puso en María, tierra desde su concepción, de mano de Dios bendita”<sup>342</sup>. Cada una de estos lugares tenía sus

---

<sup>341</sup> Fr. Antonio de Lorea, R.P. Santa Rosa, religiosa de la Tercera Orden de Santo Domingo, patrona universal del Nuevo-Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, Madrid, por la viuda de Juan Garcia Infanzon, 1726. Perteneciente al Archivo del Monasterio de Nuestra Madre Santa Rosa, actualmente en Colección Latcham, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Fondo General, foj.2. En adelante: Lorea.

<sup>342</sup> Fr. Juan de Avila, Sagrado Paradigma hallado, en la virgen más perfecta María concebida sin mancha. Sermón que leyó, glossó, y entendió, el Purissimo Mystico, y de los intereses de sus celebridades, y defensores en el Sermon, que a la annual fiesta dixo en la Real Universidad de México, 21 de febrero Dominica de la Sexagesima de 1683 el padre... Predicador General del Orden de NPS Francisco, y Guardián al presente del Convento de Chalco. Con licencia de nuestros superiores. Por Francisco Rodriguez Lupercio, año de 1683, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.



propios enemigos, en el primero Lucifer; en el segundo la “infernale culebra” portadora de los “vicios”; a la Iglesia (nave) la amenazaban los huracanes de vanidad y las tentaciones de tormentas, finalmente, en María, el peligro fue “el viaje de el verbo en carne, en el vientre” misterio difícil de entender, por el cual ella podía ser la mediadora entre la divinidad y los pecadores: “Quien mejor que María sabrá los misterios de este Reino de el Cielo penetrar”, era la reina elegida y “doctora soberana de esta ciencia, santa desde su concepción”<sup>343</sup>.

Las monjas estaban bajo su virginal protección, porque era la Reina de las Vírgenes. Otro franciscano –guerreros defensores de la figura de María- en el siglo XVIII lo enuncia de esta manera: “Virgen en el Cuerpo, y Virgen en el Espíritu, pues este no tuvo quebranto alguno de culpa, ò pecado. Virgen de las Vírgenes sois, y con tal exceso a toda, que no parece tal su pureza, si con vuestra castidad, mas que Angélica se compara...”<sup>344</sup>. La Virgen María se convertía en el referente histórico de todas las tradiciones monásticas femeninas. Ella era la “que estaba en Jardín ameno de la Catholica Iglesia, como Azucena entre espinas”. Azucena cándida símbolo de la virginal pureza. También era la Rosa, “reina de las flores”. María también fue la primera en hacer el voto de castidad, que a su imagen seguían las monjas: “Asi lo entiendo, ò celestial Señora! Pues era conveniente, que atendiendo a vuestro exemplo, siguieran innumerables Vírgenes al Cordero sin mançilla a Christo, vuestro Divino Hijo”.

De igual modo, María había honrado a los tres estados de la Iglesia: virgen, casada, continente o viuda. Tanta era su perfección, que también había profesado el de religiosa al observar los Evangelios: “que constituyen el estado Monachal, o Religioso. Quien más pobre, más obediente, más casta, más retirada en Clausura, que vos?... En celda retirada viviais, solitaria en estrecha

---

<sup>343</sup> Idem.

<sup>344</sup> Baron, “A la Aurora de la gracia Virgen, Reyna de las Vírgenes, a la primera Prelada, Abadesa, ò Priora de la Catholica Iglesia. A María Santissima, Madre de Dios, y de los Pecadores”, dedicatoria, sin foliar en *La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble y espiritual estado de esposa del Rey del Cielo*, Madrid, 1740. Biblioteca del convento de Dominicás de Santa Rosa de Lima de Santiago.

clausura, como Religiosa, que fuera de todo lo mundano vivía...Qué os faltó, pues, (ò Celestial Señora!) para ser *Monja* [sic], y de profesion *Religiosa* [sic]? Nada por cierto”<sup>345</sup>. Incluso, habría sido Priora y Abadesa de un convento de ciento cincuenta religiosas en el Monte Sión y entre sus súbditas se contarían María Magdalena, Marta y Marcela su criada. La clausura también habría sido recomendada por la Virgen María, siendo una forma de conservar los buenos olores de las virtudes:

“La Virgen Santissima le dijo a su discípula la Venerable de Agreda, es el muro de la castidad, y de todas las virtudes; el engaste donde se conservan, y resplandecen. Voto especial de las Religiosas [destacado mío], de quienes parece dice Job: *stellas claudit quasi subsignaculo*. Son Estrellas por la pureza las Esposas de Christo, à las quales Estrellas inocentes las encierra como debajo de sello, y el sello es el mismo Christo, de donde dice a su Esposa: *Pone me ut signaculum super cor tuum*. Estas estas unguidas con balsamo delante de Dios: *Sicut odor balsami erunts ante te*. Pues para que el bálsamo mantenga la fragancia, y no se evapore, debe tenerse bien cerrado. A la verdad, son jardines plantados de flores de virtudes. Jardines cerrados, y bien defendidos: *Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus*. En este jardín conbidò la Religiosa a su Amado... De aquí se saca la injuria grande, que hace à su amado Esposo aquella Religiosa, la qual, puesta en Clausura con el cuerpo, no lo està en el Alma, de donde pasa el tiempo en los Locutorios...”<sup>346</sup>.

La clausura permitía sacralizar, al purificar, el espacio que ocupaban las religiosas. De este modo, la clausura debía realizarse en tres niveles: los muros de la clausura; la clausura del cuerpo por medio del control de los sentidos o “accesos” y la clausura interior o el vuelco hacia el aposento del corazón, donde la esposa recibía al esposo y sólo comunicaba con él. Las dos últimas debían ser ayudadas por la clausura arquitectónica para así crear en la tierra un pedazo de cielo, clausurando así la inexorable corrupción, instalando una nueva esperanza de regreso al paraíso donde nada muere, porque todo es eterno. Así, los conventos, al decir de muchos autores, eran pedazos del paraíso, jardines del edén, que los buenos olores de sus virtudes ayudaban a combatir el hedor del

---

<sup>345</sup> Ibid.

<sup>346</sup> Ibid.

mundo. Una carta de Domingo de Guzmán a las monjas dominicas de Madrid, en 1220, lo dice claramente. En ella agradece a Dios la existencia de las monjas y su perfeccionamiento diario porque “por el fervor de vuestra santa vida y porque Dios os libró del *hedor de este mundo* [destacado mío]. Combatid con vehemencia, hijas, con vuestro antiguo adversario por medio de ayunos... Si hasta ahora no tuvisteis lugar en el que pudieseis observar vuestra religión, ya no podréis excusaros de no tener, por la gracia de Dios, edificios suficientemente idóneos para guardar la religión”<sup>347</sup>.

El claustro femenino también era asociado con el huerto del *Cantar de los Cantares*, las monjas eran un jardín de flores sólo para deleite de Cristo y debían dedicarse con fidelidad de esposas sólo a él: “Eres huerto cerrado / hermana y novia mía, / huerto cerrado, / fuente sellada”<sup>348</sup>. La imagen del jardín y el huerto también permite incorporar una serie de alegorías relacionadas con la mística puesto que el jardín representaba una gozosa visión. También permitía organizar la meditación en torno a los emblemas de las flores y de la propia arquitectura conventual como muestra un texto muy interesante, que trabajaré más adelante, escrito por una capuchina, religiosa lega, reeditado en Chile en 1813, llamado *Convento Espiritual*. En él, los votos y la arquitectura servían para guiar la meditación de las religiosas<sup>349</sup>.

---

<sup>347</sup> Carta a las monjas de Madrid 1220. En: Lorenzo Galves y Vito Gómez, op.cit., pp.784-785.

<sup>348</sup> *Cantar de los Cantares*, 4:12.

<sup>349</sup> Úrsula de San Diego, *Convento Espiritual*, por una religiosa capuchina lega en la ciudad de Granada. Con las licencias necesarias, reimpresso en Santiago por D.J.C. Gallardo, año de 1813. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile. Este tema es muy interesante, pero como tantos otros en esta investigación, permiten establecer líneas de trabajo que no me encuentro en condiciones de abordar. Quiero agregar, que como he señalado en otros lugares, existen ciertos temas que han sido desarrollados con particularidad sobre las mujeres y también por las mujeres como los del jardín y las flores. En el siglo XII, mujeres como Herrad de Lanksberg (1195+), superiora del convento de Hohenberg, escribió para sus hijas de religión *El jardín de las delicias* (*Hortus deliciarum*) en el que reúne también estas dos tendencias que podrían parecer opuestas entre castidad y fertilidad. Para ella, el convento era un lugar del amor y nacimiento de la vida espiritual en torno a Cristo y, por otro, un lugar de recogimiento y reflejo de virtudes de orden espiritual. En el mismo siglo, Hildegarda de Bingen (1098-1179), señala en su libro *Sci vias* que la vía mística era como una participación en el florecimiento de la planta espiritual. Ver: J. García Font, *Historia y mística del jardín*, pp.77 y 79.

Las monjas en clausura<sup>350</sup> son tanto un vergel, un espacio paradisiaco, ese lugar originario donde el hombre imagina recuperar la vida beata, como una visión beatífica, lugar que sólo puede mostrarse luego de una superior contemplación. La relación del convento femenino con la imagen del paraíso no cuenta con estudios específicos, sin embargo, los trabajos referidos al paraíso y el cielo en el mundo católico, permiten de alguna manera insistir en la relación entre las mujeres y los cambios cruciales que se hacen patentes en el siglo XVI respecto a Dios, la devoción y el lugar de la vida monástica en la esperanza de la salvación. La recurrente imagen del “destierro” en Sor Josefa, por ejemplo, señala que la vida religiosa es un camino de regreso a la vida eterna, una sensación de nostalgia por el paraíso que también será parte de la melancolía tan presente en la vida espiritual y de honda importancia en la subjetividad moderna, como mostraré en la tercera parte:

“...No le di parte desto a su reverencia cuando esto pasó, porque la obediencia me tuvo embarasada en haser flores para la fiesta de mi santa Madre, y sólo ahora pude escribir. Después ha, acá han habido algunas comunicaciones de varias perfecciones divinas con lus sobrenatural, y se ha seguido grandes creses en el amar, que todo se ha redusido a fuego; la voluntad ya [ha] resultado desto, cuando así ha pasado sentirme con agsidentes de muerte, que a veses, según me siento, presumo ser la hora llegada en que finalise mi destierro; ¡oh, si muriésemos todos deste tan felís agsidente!”<sup>351</sup>

El interés por normar la vida claustral para efectivamente hacerla un espacio de seres angélicos, también forma parte de las sensaciones de nostalgia y la necesidad de utopía del mundo moderno que se proyecta en distintas imágenes del paraíso en la tierra y que, a juicio de Jean Delumeau, muestra la angustia que produce la pérdida de certezas entre los siglos XVI al XVIII. Se creará cada vez menos en un paraíso localizado geográficamente como en el mundo medieval y se abocará cada vez más al cultivo de las virtudes para volver a un estado original de inocencia o felicidad desde la tierra, fundándolo

---

<sup>350</sup> Cuando escribía esta frase puse primero, en un lapsus, “monjas en conserva”. Pero de ello trata efectivamente la clausura al resguardar la castidad y frenar la corrupción. Las frutas en conserva han sido protegidas del proceso de putrefacción.

<sup>351</sup> Epistolario, carta 24, 20 de septiembre de 1765.

en cada persona y cada lugar. América misma fue vista como un jardín del edén, así como la posibilidad de un nuevo comienzo cristiano<sup>352</sup>.

En la oración fúnebre de la Priora fundadora del convento de dominicas de Santa Rosa de Santiago, predicada en el convento el 19 de octubre de 1807 y que Sor Josefa debió escuchar, reproduce estos discursos cuando inicia: “oídme divinos frutos y fructificad como la Rosa que está plantada a las corrientes de las aguas... Solo el buen olor, o la fragancia que deja la virtud triunfa de los siglos, se ríe de los tiempos, pasa más allá de la muerte”<sup>353</sup>. La primera Rosa virginal americana, a cuya figura se dedicaron muchos libros en forma de emblemas referidos a su nombre, imitándola se multiplicaban los frutos. La misma Santa Rosa fue representada como la Virgen lo que refuerza las relaciones entre virginidad y la esperanza, con la apocalíptica. Santa Rosa de Lima, para algunos autores, permitió que las alegorías religiosas tradujesen mensajes y objetivos políticos: “el Edén naciente americano combinaba la glorificación medieval de un pasado paradisíaco al cual se debía retornar con la expectativa humanística en una futura edad de oro utópica... la vida y culto a Santa Rosa de Lima se desarrollan y crecen dentro de los renuevos hispanos tardío medievales, renacentistas y barrocos de estas persistentes tradiciones proféticas”<sup>354</sup>.

Las hagiografías de la Santa limeña lo señalan explícitamente: “Gloriosissima Virgen Americana Santa Rosa de Santa María, que fuiste escogida de la amorosissima Mano de Dios para ostentosas primicias de la Fè de

---

<sup>352</sup> Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, tomo I: *Le jardin de las delices*, pp.153-202. Recordemos que estos siglos son también los grandes siglos de la mística y, a decir de Michel de Certeau, se encuentra con frecuencia en regiones y en categorías de personas que sufren depresiones socioeconómicas, marginadas por el progreso o arruinadas por la guerras. Agregándose que dicho “empobrecimiento desarrolla la memoria de un pasado perdido” que priva a los modelos de su efectividad y los pone a disposición de “otros mundos”, los orienta así a los espacios de la utopía, de la ilusión o de la escritura de las aspiraciones ante las cuales se cierran las “puertas de las responsabilidades sociales”, Michel de Certeau, *La fábula mística*, p.35 y ss.

<sup>353</sup> “Oración fúnebre predicada en las exequias que este Monasterio de Sta Rosa de Santiago de Chile hizo en memoria de su finada Madre Fundadora, la R.M. María Antonia del Espíritu Santo, que falleció en el Monasterio de Santa Rosa de la Ciudad de Lima. Predicada el 19 de octubre de 1807”, foj.9. En: Libro en que se apuntan las partidas de fallecimientos de religiosas de este Monasterio de Nuestra Madre Santa Rosa, fojas 8-17.

<sup>354</sup> Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, p.367.

este nuevo Mundo, que por tantos siglos estuvo sepultada en las funestas sombras de la muerte, y prevenida con copiosos rocios de la gracia, fuiste desde tus mas tiernos años perfecto exemplar de la esperanza solida, y encendida charidad...”<sup>355</sup>. Las mujeres en el claustro cumplían igual misión escatológica como muros de defensa de la cristiandad.

El jardín del claustro fructificaba en mística “enclaustrada”. Los religiosos que buscaban en las monjas señales de la posible conexión entre ellas y Dios no sólo por la preciada virtud de la castidad, sino también por la figura de la Esposa de Cristo ya que sólo ellas tenían la recompensa de la unión mística entendida como un desposorio. No es rechazada ni impugnada teológicamente, sólo que más vigilada y controlada en su pruebas y, de cierto modo, retirada del campo de saber exclusivo de las mujeres como había sido desde la edad media<sup>356</sup>. Pero como he ido mostrando, estos temas siguieron estando presentes recurrentes en la vida religiosa femenina y las autoras místicas: “Entre en este convento sin miedo, y con ánimo varonil, que dentro hallará, si lo sabe conocer, un deleitoso jardín de flores de suavísimo olor, gozará de una acordada suavidad de música, y juntamente le dará una cadena de oro, con que podrá tener asido siempre a su Esposo. Y al fin tendrá dentro de este convento todo los bienes juntos, y estará libre de todos los males, y alcanzará con eso el fin dichoso para que fue criado, el que nos concederá a todos, Amen”<sup>357</sup>.

La castidad permite preparar un espacio y un lugar adecuado para recibir los dones divinos, puesto que las flores en muchas culturas son símbolos de

---

<sup>355</sup> Novena a la gloriosa virgen americana Santa Rosa de Santa María, utilissima para plantar en la tierra esteril de nuestros corazones las mas olorosas flores de las Virtudes. Reimpresa en México en la Imprenta de D. Phelipe de Zúñiga, y Ontiveros, calle de la Palma. Sin fecha, sin foliar. Oración del primer día. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

<sup>356</sup> Mectilde, religiosa alemana medieval, (ca. 1207-1282) ya asentaba –en su obra *La luz que fluye de la divinidad*– que las mujeres más puras de entre las vírgenes eran las únicas que tenían el privilegio de la unión beatífica con Dios. Los mártires y apóstoles podían estar más cerca del trono divino, pero sólo las mujeres santas se unían con Dios en una “unión insuperable, mientras que el resto de los santos ‘lo ven en dulce manera’, disfrutando de su presencia en la visión beatífica. La virginidad femenina, según el punto de vista de Mectilde, recibe la más elevada y más íntima de las recompensas celestiales”, en Colleen McDannell y Bernhard Lang, *Historia del Cielo*. De los autores bíblicos hasta nuestros días, p.225.

<sup>357</sup> Úrsula de San Diego, *op.cit.*, p.3.

fecundidad. Al igual que María como receptáculo adecuado para recibir la semilla de Dios, las flores también son asociadas al cáliz, en tanto recipientes, pero no pasivas. Las flores funden en sí aspectos contradictorios, quizás por eso son asociadas a las mujeres en el mundo occidental, son activas puesto que crecen y por otra son órganos generadores que aguardan<sup>358</sup>. La simbología de las flores no sólo acompaña a la literatura sobre monjas, sino también su iconografía. En el momento de la profesión las novicias vestían –hasta hace no poco tiempo también en el convento de Sor Josefa- como novias, con coronas de flores. La simbología nupcial también se nutre de las imágenes de las flores y la pureza antes del desposorio y, en el caso del convento de dominicas de Santiago, también se apelaba a la figura de Santa Rosa de Lima comúnmente representada con una corona de rosas, flor que se relaciona con la mortificación.

Pero también habría que estudiar esto con mayor detenimiento para los caso americanos, puesto que en México, por ejemplo, existen retratos conocidos como de “monjas coronadas” modo en que se retrataba a la novicia al profesar y a la profesora al morir, también tomados de dos momentos de la vida de la virgen María: la Anunciación y la Dormición, tránsito o muerte de la virgen<sup>359</sup>. En ambos momentos se moría al mundo. Las flores coronan porque representan la culminación de un proceso, el éxito del cuidado en su cultivo y, al mismo, tiempo se asocian a la calma y a la paz. Para Chile no se conocen retratos de estas características. El que corresponde a la priora fundadora del convento de Dominicas, Sor María Antonia del Espíritu Santo, es más bien un homenaje al buen cumplimiento de sus funciones. Los retratos *post mortem* de carmelitas descalzas podrían tener más familiaridad con el de las monjas coronadas, pero en este caso la austeridad y simpleza de las obras sorprende tanto como la exuberancia mexicana<sup>360</sup>. En ellos, la grandeza de la corona de flores, se retrae a

---

<sup>358</sup> J. García Font, op.cit., pp.21-22.

<sup>359</sup> Nuria Salazar Simarro, “El lenguaje de las flores en la clausura femenina”, p. 136.

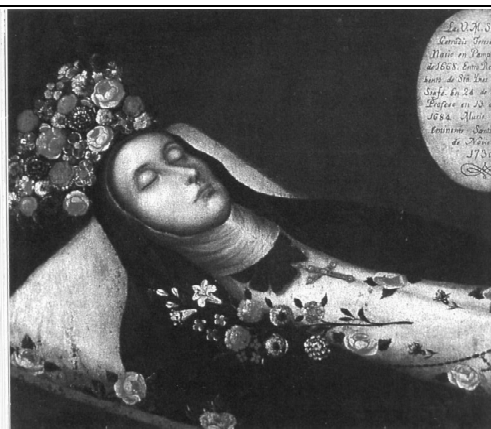
<sup>360</sup> Como ya dije, creo que es importante continuar las investigaciones en torno a las monjas en tanto figuras que permitieron generar puentes entre distintos símbolos y prácticas cristianas e indígenas. En el trabajo de Sigüenza y Góngora es importante que este inicie con una referencia a la existencia de vírgenes consagradas a los templos en las tradiciones mexicas. Traslada gran parte de los pasos de la profesión

la simpleza de los adornos de las almohadas que sostienen sus cabezas, decoradas con encajes de flores.

---

religiosa a los que supuestamente realizaban las “vestales” del templo de Huitzilopochtli así como la clausura, la vida de ayunos y sacrificios. La descripción que hace del día en que la doncella era conducida al templo, a la edad de ocho años, nos hace pensar en esos ritos con la particularidad de las monjas coronadas mexicanas: “...y habiéndose determinado el día de esta función y congregándose los parientes, la conducían al templo, coronada de flores y vestida a su usanza galanamente, donde era recibida del sumo sacerdote...”. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p.53. Para Ramón Mujica Pinilla, esta tradición es más bien una influencia de Santa Rosa de Lima como figura ejemplar que “procurarán imitar las mexicanas del siglo XVIII. No sería de extrañar, aunque es un tema abierto a la investigación, que los retratos moralizadores novohispanos de monjas coronadas de rosas y flores, simbólicos de sus esponsales con Cristo, estén vinculados con la ascética nupcial popularizada por la santa limeña exaltada en los panegíricos criollistas rosarianos. Algunas monjas coronadas profesas, como la dominica mexicana María Engracia Josefa del Santísimo Rosario, no vacilan en hacerse pintar como santarrosas [sic] apropiándose de su símbolo característicos del Niño Jesús rodeado por una guirnalda de flores, olivas y palmas floridas...”, Ramón Mujica Pinilla, *op.cit.*, p.83. Efectivamente esto amerita una investigación más acuciosa, las monjas dominicas americanas en el siglo XVIII recibían en su profesión solemne la corona de rosas y el anillo del desposorio místico, sin embargo, es curioso que siendo ella limeña la tradición de los retratos de las monjas coronadas no fructificase en el virreinato peruano. En el hermoso libro *Monjas coronadas...*, se reproducen imágenes de monjas coronadas post-mortem en el Virreinato de Nueva Granada y en Madrid, estas son coronas sencillas que rodean la cabeza similares efectivamente a la de Santa Rosa, pero en nada semejantes a las de las monjas mexicanas como coronas reales, exuberantes y acompañadas de cetros. Ver: Miguel Fernández Félix (coordinación), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*.

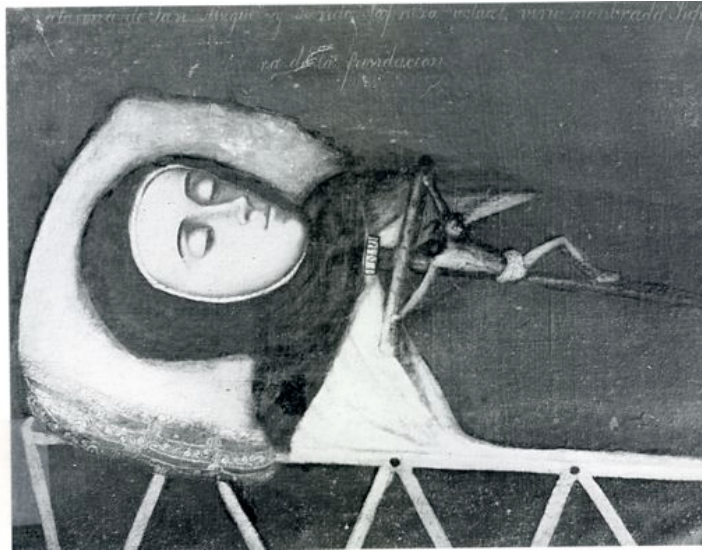




Retrato de Sor Gertrudis Teresa de Santa Inés. Anónimo, óleo sobre tela (60x47cm). Monasterio de Santa Inés de Monte Policiano, Colombia. En: Miguel Fernández Félix (coordinación), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, p.93.



Retrato de María Francisca Josefa de San Felipe Neri. Anónimo, óleo sobre tela, siglo XVIII (181x121 cm). Colección Museo Nacional de Historia, México. En: Miguel Fernández Félix (coordinación), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, p.85.



Retrato posmortem de la hermana Catalina de San Miguel, siglo XVIII. Anónimo, escuela local, óleo sobre tela (49x63cm). Convento del Carmen San José o Carmen Alto, Chile. En: Mebold K., Luis, *Catálogo de Pintura Colonial en Chile. Obras en monasterios y conventos de religiosas de antigua fundación*, p.178.

Junto a la corona, es el ramo o cetro de flores como se ve en estas imágenes, un complemento necesario de los símbolos que señalan el triunfo sobre la muerte. Sin embargo, aparece más bien en retratos de profesión que propiamente los alusivos a la muerte misma. Posiblemente la profesión como muerte al mundo señale un primer momento de ese triunfo. Si bien en el convento de Sor Josefa no se encuentran retratos de este tipo, ella describe figuras similares en una visión relacionada con la temática del fin del destierro —metáfora de la muerte— muy recurrente en la segunda etapa del Epistolario que comienza con la partida del confesor a Concepción y se acentúa por la fecha de su cumpleaños tiempo en que tiene sueños en que se le muestra una palma y el número cinco. La palma, como el ramo o la rama de árbol, es casi siempre un símbolo de victoria tanto militar como sobre el mal, lo perverso y la muerte. Por ello, también es símbolo de resurrección y de eternidad. La palma de Cristo, llevada el domingo de Ramos, prefigura su Resurrección. La iconografía paleocristiana atribuye la palma a los mártires, significando la resurrección de

los justos y la inmortalidad del alma<sup>361</sup>. En la carta 3 de la segunda etapa, del año 1766, Sor Josefa relata una visión ocurrida estando “traspuesta” como en un “letargo”, en que una persona de semblante “alagüeño, pero “majestuoso” le mostraba una palma de más de tres varas, verde, ajada de oro que parecía “árbol de palmas”, rematando en flores más grandes que una mano. Estas flores eran de oro como forma de tulipanes y azucenas (símbolo de pureza), se le ordenaba imperiosamente la tomara. En la otra mano le mostraba el número 4, en el otro sueño cambia a 5. La simbología de la palma era entendida perfectamente por Josefa y por el padre Manuel, formando parte de la anunciación de la muerte como victoria, muy importante para nuestra monja cuyas angustias estriban en si se salvará, si triunfará por sobre su condición pecadora. En el otro sueño, en carta de cinco de agosto de 1766, la palma es una, sin forma de árbol, y de cada hoja salían rayos de luz.



Religiosa concepcionista. Anónimo, óleo sobre tela (104x73cm). Colección Museo Nacional del Virreinato, México. En: Miguel Fernández Félix (coordinación), Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica, p.67

<sup>361</sup> Ver: Gaston Duchet-Suchaux/Michel Pastoureau, La biblia y los santos. Guía iconográfica, p.303.

Para Arbiol, en el siglo XVIII la “relajación del tiempo en que se vivía”, exigía a las monjas que resguardaran y encarnaran la esperanza de salvación desde su paraíso claustral de “pocas flores privilegiadas”, que no habían sido pisadas por la “mala bestia de la torpeza”. Por ello, si la relajación de la vida también reinaba en algunos conventos, nada bueno se podía augurar. Su libro pretendía ser un llamado a las religiosas a ejercer su misión en tanto “almas perfectas y puras”, que con sus “tiernos y amorosos lamentos” podían restaurar los “antiguos esplendores de sus monasterios”. “La perdición espiritual, y temporal de los Conventos de religiosas”, siguiendo a Santa Teresa, procedía de ocho motivos principales: la mala crianza de novicias y jóvenes, la falta de retiro y trato interior de Dios, de la mucha comunicación con los seglares, la multitud de religiosas en un mismo convento (pasar de cuarenta entre legas y coristas, era confusión); el quinto, las malas preladas que consideran lo grave como leve sin seguir las Regla y Constitución de su religión de lo cual resultan “los tráfigos, y grangerías indignas, con que van atormentadas y mareadas las buenas Religiosas”; el séptimo, los “cumplimientos con el Mundo, presentes, agasajos, gastos excesivos, y pleytos”; el octavo, la falta de piedad y perfecta caridad con las enfermas y necesitadas “que padecen sin alivio, ni humano consuelo, y sus lamentos, y gemidos llegan a la Divina presencia”. Su libro lo divide en ocho capítulos dedicado a cada uno de estos aspectos, para que se sepa cómo remediar la relajación y para ayudarlas a ser perfectas y santas dado que fueron escogidas para esposas de Dios.

La insistencia en las enfermas es relevante puesto que nos permite volver a nuestra monja en un siglo en que el celo sobre la mística es mayor y, al parecer, proporcionalmente mayor la exigencia de sacrificio y padecimiento en la monjas. La vía del sacrificio, por medio de mortificaciones entre las cuales se encuentran las enfermedades, era más valorada que la vía fácil y peligrosa de los arrobos y visiones: “de las accidentadas y enfermas, como han de sacar espirituales provechos de sus trabajos, y disponerse bien para una preciosa

muerte, que sea principio de su vida eterna”<sup>362</sup>. Es necesario, previamente, entender el sentido del sacrificio en el cuerpo femenino.

### III. La transformación del cuerpo femenino por el sacrificio: Sor Josefa de los Dolores entre dominicos y jesuitas

Los discursos normativos sobre la castidad y la clausura, reforzaban la exigencia de autosacrificio de las monjas al ser interpretados como sacrificios en sí mismos. Según nuestro conocido Arbiol, la castidad hacía mártir: “y que no es tanto laudable porque se halla en los Martyres, sino porque ella hace Martyres a las criaturas que la profesan”<sup>363</sup>. La castidad, para los cuerpos humanos, implicaban una batalla que debía finalizar con la muerte de la carne, de ahí también la asociación con el martirio. La maligna carne y perverso cuerpo eran rebeldes que el bautismo no había logrado aplacar del todo, eran resabios del vicio contraído por la naturaleza de los seres humanos. Por ello, resistir la concupiscencia era un combate insoportable que se libraba en el propio cuerpo, dejando en el dolor corporal las marcas de la batalla:

“Avísote a su reverencia cómo me veo muy combatida de tentaciones contra pureza, tan fuertemente perseguida, que no parece sino que todo el infierno se ha armado en mi contra, por lo que me veo muy\* a peligro de manchar\* esta preciosa virtud de la castidad\*, pero, mientras más esmero y cuidado pongo en rebatir estas tentaciones y ocurrir a nuestro Señor y a la santísima Virgen, mi Señora, parece que más se aumenta mi persecución, y esta maligna carne y perverso cuerpo parece que\* se deleitan en las representaciones feísimas que se me ponen, no sólo en visiones de gentes racionales, sino es también en figuras de todos los animales, de modo que ni aun en sueños sesa esta tormenta, y con tanta viveza es durmiendo como despierta, y de todas estas sugestiones estoy con sumo temor, porque me parece que todas me vensan a mí y me arrastra al consentimiento en mi voluntad, porque, aunque las abomino y destesto+, y quisiera primero padecer todos los tormentos del infierno y los que han padecido los mártires primero que incurrir en la más leve falta advertidamente, pero esto es cuando estoy libre destas imaginaciones feas, pero, en representándoseme, me veo perdida, y así, aunque procure pelear contra ellas, de modo que me queda el cuerpo, después que esto pasa, tan

---

<sup>362</sup> Arbiol, “Al discreto y piadoso lector”, sin foliar.

<sup>363</sup> Arbiol, Libro I, cap.XXX, Excelencias del voto solemne de la castidad religiosa y los grados que tiene la perfección, p.235.

adolorido y hecho pedasos, como si trabajara materialmente con él en cosas de mucho peso, y\* me queda tan rendido y postrado, que para nada estoy buena, si no es para estar postrada\* en tierra como un bruto, sin movimiento alguno”<sup>364</sup>.

El gobierno de la carne se lograba por medio del disciplinamiento del cuerpo en la forma de mortificaciones físicas y ejercicios de meditación. Los apetitos sensuales “nos hace semejantes a las bestias y compañero de ellas”, decía Alonso Rodríguez, autor jesuita leído por Sor Josefa, por lo tanto la domesticación del cuerpo para ser castos suponía también altos grados de masoquismo<sup>365</sup>. Despreciar el cuerpo era reconocer la nada de uno mismo:

*Ejercicios: Atenderé en aqueste día al profundo conocimiento de la vanidad de las cosas mundanas, y de la verdad de mi nada.*

“1. Todas las cosas que viere, y mucho mas las mas hermosas, las mas aparentes, las estimadas por mas preciosas; buscaré con interiores actos de desapego, y de poco cuidado conocer que todas han de perecer, y que el mundo todo ha de ser consumido de el fuego universal del día de el juicio; y quanto veo, todo se hará ceniza.

2. Me ejercitaré en el conocimiento de mi cuerpo, y miraré su hedionda putrefacción, y mortalidad. Cuantos animales, gusanos, y sabandijas saldrán de él. O! y de cuantos catarros, y cóleras será fuente! Cuantos riesgos lo atemorizan! Cuantas penas lo atormentan! Y por fin a de morir. Cuidaré por esto de no acariciarlo, y de hacerle gustar algún desprecio en el vestir, y algún rigor de penitencia, ó en el comer, ó en el silicio, o en la disciplina, ó en otra cualquiera incomodidad en el dormir; según tuviere licencia de aquel que gobierna mi Alma”<sup>366</sup>.

Un texto sobre la veneración de las reliquias de los santos, señalaba que los mártires compartían con Cristo su sangre. Este pasaje proporciona otro referente a la cuestión de las monjas y la fertilidad, en este caso, por el derramamiento de sangre: “..uno de los más señalados efectos de esta sangre divina, fue hacer amistades entre Dios y los hombres, pacificándolos. Y no fue

---

<sup>364</sup> Epistolario, Carta 30, primera etapa, sin fecha.

<sup>365</sup> Alonso Rodríguez, S.J., Ejercicio de perfección y virtudes cristianas, dividido en tres partes, dirigido a los religiosos de la misma Compañía. Parte segunda, tratado primero de la mortificación, p.644-645.

<sup>366</sup> Meditaciones y ejercicios practicos de varias Virtudes, y extirpacion de vicios. Para prevenir el Santissimo Nacimiento de Christo Jesus nuestro amoroso Redemptor, en los nueve dias antes de su sagrada temporal natividad. Sacala a luz un Sacerdote secular de esta ciudad de México. Con licencia. En México por Joseph Bernardo de Hogal, calle de la Monterilla. Año de 1725. Ejercicios día 4, p.15 Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

menos excelente el que hizo fertilizando la tierra, y haciéndola producir santos, que tuviesen fuerza para derramar por este señor la suya. Todos ellos fueron, y serán propios frutos de la virtud desta sangre...”<sup>367</sup>. A juicio de un autor español, las monjas pusieron de “moda” la mortificación como imitadoras de Cristo en la tierra, un Dios terreno y sufriente que buscaba el amor de sus esposas, que exigía de ellas el máximo sacrificio para salvar a la humanidad<sup>368</sup>. La Contrarreforma gestó una rígida normativa religiosa que buscaba perfeccionar los caminos del hombre a lo divino aunque, paralelamente, la piedad popular fue objeto tanto de críticas como de fomento por medio de impactantes representaciones, procesiones, imágenes, cantos y modelos de religiosidad que las mujeres llevaron a los extremos.

La penitencia de antiguo cuño centrada en las obras externas de penitencia -ayuno, oración, signos externos de vestiduras, gemido, llanto y sacrificio de todos tipos- continuaron siendo para ellas una opción de participación activa en la estructura de la Iglesia fuese por la caridad hacia otros o como posibilidad de reconciliación con Dios, por ello, la piedad mortificante podía transformarse en holocausto personal. Esta estructura continuó sustentando la posibilidad de las mujeres para acceder a la reconciliación y la conversión religiosa no obstante los otros discursos y debates que al interior de la Iglesia se gestaban.

Los hombres se flagelaban, sí; se mortificaban, pero como se decía del conocido confesor Pablo Señeri en un esbozo de su vida: “Su penitencia fue rara y sumamente ingeniosa en buscar nuevas maneras de atormentarse, aumentándolas siempre hasta lo último de su vida...con nuevas, y estrañas artes de afligirse, y maltratarse. Pero yo ruego a vuestra reverencia haga reflexión, en que se acompañaba esta vida con las fatigas de un estudio incansable, que no pienso hallarán muchos iguales al padre Pablo en dos cosas; pues aun, entre los

---

<sup>367</sup> Sancho Dávila, obispo de Jaén, De la veneración que se debe a los cuerpos de los santos y a sus reliquias y de la singular con que se ha de adorar el cuerpo de Jesucristo en el Santísimo Sacramento, Madrid, por Luis Sánchez, año 1611, folio 5. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado.

<sup>368</sup> José Sánchez Lora, Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca, p. 84.

Santos, raro ha sido el que (como San Geronimo) aya tenido continuamente en una mano la pluma para escribir, y en otra la piedra para herirse”<sup>369</sup>. Las mortificaciones en los hombres eran nada más que un complemento de la pluma, o si se quiere, una prueba mayor de su perfección puesto que si que se les exigiera, lo hacían. Las mujeres, por el contrario, recibían muchas veces el “don” o “gracia” del saber como prueba de haber sido elegidas por Dios luego de sus ofrecimientos físicos. Las mujeres debían castigarse y sacrificarse primero que todo. El biógrafo de nuestra conocida Sor Mercedes de la Purificación, termina el relato de su vida advirtiendo a los padres de familia sobre la educación de hijos e hijas con estas palabras del Eclesiástico [7 y 25]: “Por ventura tienes hijos? Pues enséñalos, instrúyelos eruditamente, esto es, con inteligencia profunda y varia de su obligación: dóblales sus inclinaciones desde muy pequeños. ¿Tienes hijas? Cuidado con su cuerpo, guárdalo, ocúltalo y no les muestres a ellas semblante muy alegre”<sup>370</sup>.

Santa Rosa de Lima será un puente de transmisión y renovación de las formas medievales de santidad femenina por medio de su modelo, Santa Catalina de Siena. Así, la relación autodestructiva con el propio cuerpo, característica de esa religiosidad femenina, se potenciará con la piedad cristocéntrica del siglo XVI<sup>371</sup>. Pero la convivencia de estas dos tradiciones en Sor Josefa será conflictiva para su confesor, por ello se avoca, en la primera etapa de la relación epistolar, a hacer de la imitación de Cristo el objetivo primero de su perfección espiritual. Ser como Cristo, o hacerse Cristo debía ser más importante que las proezas personales o la búsqueda del encuentro con él, tan peligrosamente carnal en las visiones femeninas.

---

<sup>369</sup> Carta del Padre Juan Pedro Pinamonte, compañero de Misiones de Pablo Señeri, dirigida al P. Rector del Colegio de Florencia "acerca de las virtudes de dicho Padre", por razón de su muerte (Roma, 8 de diciembre de 1694), sin foliar. Incluida como prefacio a la obra de P. Pablo Señeri, (S.J.), *El penitente instruido. Para confesarse bien*, México, por Juan José Guillena Carrascoso, 1695. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

<sup>370</sup> Sebastián Díaz, *Vida y virtudes de Sor María Mercedes de la ...op.cit.*, p.89.

<sup>371</sup> Remito nuevamente a los trabajos de Caroline Bynum. También ver, para mayores ejemplos y casos en España María Milagros Rivera, *Textos y espacios de mujeres*. Europa, siglo IV-XV.



El caso de Sor Josefa de los Dolores no es particular en este sentido, pero es importante mostrar los elementos que constituyen los modelos y referentes de su experiencia para dejar al descubierto su diferencia con otros escritos de monjas y su lugar dentro de procesos de constitución de subjetividades más modernas dentro de un repertorio cultural que es tradicional. Queda por tanto entender la relevancia del modelo de santidad de Santa Rosa de Lima y el lugar del confesor jesuita en su escritura, para al mismo tiempo, comprender su distanciamiento y originalidad en torno a la relación con el cuerpo y los usos que hace de estos tópicos para construirse a sí misma y decir otras cosas.

*La mortificación femenina como holocausto: penitencia, antiguos modelos femeninos de santidad y la tradición dominica en el Nuevo Mundo*

Si bien el voto de castidad en clausura propiciaba la preparación para el sacrificio, siempre se insistía en la mayor dificultad de las mujeres para salir victoriosas en la lucha con la carne, por ser consideradas predominantemente carnales. Esto es lo que a mi juicio refuerza la relación ascética con la divinidad en las mujeres, porque para poder ser los canales adecuados para la fructificación de la gracia, las mujeres primero debían vencer sobre sí mismas. Esto le da a las mortificaciones, en el cuerpo de las mujeres, el carácter de holocausto dentro de una concepción de las penitencias como sacrificio del chivo expiatorio. Esto nos lleva a presentar de mejor modo la tradición de las mortificaciones en la estructura penitencial y su relación con los modelos mortificantes de Santa Catalina y Santa Rosa como otra tradición dentro de la orden dominica. En ellas, predomina más bien ser mujeres que dominicas.

La penitencia puede ser canónica o confesional, la primera privilegia la conversión pública o demostrar ante la comunidad la transformación y la voluntad de cambio por sobre una reconciliación privada con Dios, cosa que privilegia la confesión. La segunda busca “limpiar” y “pagar”, pero a un nivel

más íntimo, tomando conciencia de las culpas para arrepentirse para volver al seno del Padre y recuperar con ello su justicia. La penitencia canónica, o de conversión penitencial, buscaba purgar al pecador de sus impurezas, acción agradable a una divinidad que impartía justicia por medio del castigo.

La penitencia canónica, llamada así por instituirse por los cánones de los concilios de Elvira, Nicea y Arlés en el siglo IV, y con autoridades como San Agustín y San Ambrosio (autor ampliamente citado en la literatura especial para monjas), ponía acento en las obras externas penitenciales como el mejor medio para expresar la conversión. La penitencia era un proceso duro y largo, cuyo primer paso era el reconocimiento del pecado por parte del pecador y el conocimiento del mismo por parte del sacerdote por medio de la propia confesión, publicidad o denuncia. Este reconocimiento mutuo permitía imponer y aceptar la penitencia correspondiente. Aceptándola, se ingresaba en el *ordo poenitentium* o grupo de penitentes, y se recibían los signos del penitente (vestido y artículos identificatorios especiales) para cumplir con la *actio poenitentiae*, o satisfacción de las obras penitenciales, cuya duración dependía de la gravedad del pecado: años o toda la vida. Implicaba tres tipos de obligaciones. Primero: ayunos, abstinencias, privaciones y mortificación. Segundo: privación de la relación normal con la comunidad, dedicarse a tareas desagradables o ser expulsado. Tercero: prohibiciones que aniquilaban socialmente como no poder alistarse en las milicias, ejercer cargos públicos o casarse, entre otros. Cumplido el tiempo de penitencia, venía la reconciliación que se hacía coincidir con el final de la cuaresma en una celebración que involucraba a toda la comunidad. Las características fundamentales de esta penitencia era la de ser concedida una sola vez en la vida, el rigor en las obras y la excepcionalidad, porque se concedía sólo en el caso de los pecados muy graves. Esta estructura rigió con exclusividad hasta el siglo VII en que apareció la “penitencia tarifada”.

En la penitencia canónica, las obras o satisfacciones eran centrales y secundario entrar al orden de los penitentes y la reconciliación. Tanto

Tertuliano como Isidoro de Sevilla definieron el sistema penitencial de esta forma: “Así, pues, *exomologesis* es la disciplina por la que el hombre manifiesta su humillación, lleva una vida en hábito penitente y en desprecio de sí mismo, se cubre de saco y ceniza, oscurece su cuerpo con el abandono, entrega su alma a la tristeza e intenta corregir lo que hizo pecando, procurándose un trato humillante”<sup>372</sup>. Uno de los nombres que recibieron las terceras órdenes en los siglos XIII y XIV fue el de órdenes de penitencia o de conversos, instituciones y movimientos que nos vuelve a conectar con la tradición de las beatas -en su denominación social, no en el apelativo que se recibe en el proceso de canonización- por lo cual la relación entre mujeres y orden penitencial se hace cada vez más evidente. Por ejemplo, Santa Catalina de Siena primero recibió el hábito de “soror de penitencia”, como compensación frente a la imposibilidad de llevar una vida de asceta como los padres del Yermo a los que admiraba y de los cuales había tenido conocimiento por vía del Espíritu Santo:

“[...] Siendo ya de edad nuestra Santa virgen para casarse, trataron sus Padres de darle marido, no sabiendo el voto de virginidad que ella había hecho, más la Santa virgen mostró mucho sentimiento que se tratase dello, y disimulaba. [...] Apretábanla mucho sus padres en su casamiento, ya con regalos, y blanduras ya con amenazas, y malos tratamientos; y ella viéndose muy congojada, inspirada del Señor, se cortó el cabello, que le tenía lindo en extremo, para que por este hecho se entendiese cuan determinada estaba de no casarse. Sintieron mucho sus Padres, y comenzaron a perseguirla de palabra, y de obra, y para traerla a su voluntad la mandaron ser cocinera en lugar de criada, y servir en los mas viles, y bajos oficios de casa. Todo lo hacía la Santa doncella, con maravillosa paz, y alegría de su alma, labrando en su corazón una celda, y secreto retrainiento, en el cual moraba siempre, y conversaba con su dulcísimo Esposo, sin mostrar señal alguna de su turbación y amargura. Pudo tanto su perseverancia, que todos conocieron que ese negocio era de Dios, especialmente su Padre, y se confirmó mucho en que su hija seguía la inspiración, e impulso del Espíritu Santo; porque un día vio sobre ella, estando orando en el rincón de su aposento, una paloma blanca, la cual luego desapareció, y así ordenó que dejasen a su hija, y que ninguno la fuese a la mano, para que no siguiese la voluntad de Dios que la llamaba, con lo cual ella quedó muy consolada, y mucho más con

---

<sup>372</sup> Citado por Dionisio Borobio, Reconciliación penitencial. Tratado actual del Sacramento de la Penitencia, p. 49. En todas las definiciones anteriores se ha seguido este texto.

haberle aparecido Santo Domingo, y ofrecídole el hábito de las Sorores de penitencia, y prometiéndole, que sin duda gozaría del. Por lo cual hizo muchas gracias, y habiendo ya desengañado a sus hermanos, comenzó a hacer una vida más que humana. Buscó un pequeño aposento apartado para recogerse, y hacer sus penitencias, dejó de comer carne, aunque pocas veces siendo niña había comido, bebía agua, y apenas gustaba de cosa cocida, solamente comía un poco de pan, y algunas veces yerbas crudas: y aún siendo ya de veinte años dejó de comer pan, no tomando para su sustento sino yerbas”<sup>373</sup>.

Desde el siglo VII se venía discutiendo sobre la dureza de la penitencia canónica y las pocas opciones que ofrecía para la reconciliación. Fueron apareciendo nuevas formas como la de los “devotos” y “conversos” a la que he hecho referencia con las llamadas terceras órdenes, las que también incorporaban como penitencia la corrección fraterna y la penitencia cotidiana que permitía repetir cuantas veces fuera necesario el proceso y aplicar una pena particular para cada pecado, de lo cual deriva su apelativo de “penitencia tarifada”. Luego de una confesión detallada ante el sacerdote, se hacía una tasación precisa de las penitencias de acuerdo a catálogos especiales. Los manuales de confesores que hemos revisado para los siglos XVII y XVIII, mantienen la casuística de los pecados para mejor discernimiento de la pena por parte del confesor. Otros cambios que introdujo la penitencia tarifada, fue extender el ministerio a los sacerdotes, puesto que antes era sólo exclusividad del obispo, así como la privacía del proceso, las penas no permanecían después de la reconciliación y desapareció el orden de los penitentes. La confesión, relativamente secundaria como condición para iniciar el proceso, comenzó a ser un elemento importante<sup>374</sup>. La penitencia canónica permanece en cierta forma para los pecados graves públicos (interesante historia del castigo ejemplar) y la

---

<sup>373</sup> Pedro de Rivadeneyra, *Flos Sanctorum de la vida de los Santos*, escrito por el padre..., de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, 1705, vol. 1, 530 pp. Suplemento de 63 pp: “Vida de Santa Catalina de Siena, virgen, religiosa de la orden de Santo Domingo”, pp. 523-530 a 30 de abril. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, colección fondo de origen, p.524.

<sup>374</sup> La confesión en sí llegó a transformarse en penitencia, cuando la palabra -el acto de decir- ocupó el lugar central en la estructura penitencial. El P. Señeri, decía que la justicia divina podía satisfacerse de tres maneras: "con la contrición del corazón, con la confesión de la lengua, y con la con las obras", en: P. Pablo Señeri (S.J.), *El penitente instruido. Para confesarse bien*, 1695, p.15. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

penitencia privada para los graves ocultos. Aunque claramente una nueva sensibilidad va privilegiando el consuelo por sobre el tormento.

Una novena publicada en 1721 dedicada a Santa Rosa, la “virgen dolorosa”, la asocia al acto de contrición penitencial. La mortificación, según el texto, había sido para Rosa el único camino para un “vil gusanillo”, le permitía clamar justicia recibiendo todos los “golpes” para pagar por todas las culpas del mundo:

“aguantando humildemente, que descarguéis sobre este vilísimo gusanillo los golpes de todos con que quisieréis satisfacer vuestra Justicia tantas veces irritada de mi ingravidad... Por esta preciosísima Sangre, y por los acerbísimos dolores, y lagrimas de MARIA. Santísima os suplico me perdonéis todas mis culpas de que me pesa sobre todo pesar, solamente porque con ellas ofendí à un Dios tan amable, y moriré mil veces antes que volverlas a cometer: este entrañable dolor con el valor de vuestra Sangre será, Dios mío, una satisfacción, de que se dará por contenta vuestra Justicia...”<sup>375</sup>.

Ofrecer la propia sangre, o la propia vida a la que ella remite tiene - como el sacrificio de Jesús- la dimensión del martirio. El fuego que consume a la víctima, que hace del sacrificio un holocausto, figurativamente es el acto de abnegación total que se lleva a cabo por amor. Holocausto y martirio hacen de las mortificaciones corporales un medio de salvación y también de lucha por la fe que se observa muy claramente en lo que rescatan los biógrafos de Santa Rosa de Lima. La penitencia “se ofrecía” como un gesto de amor, probando el temple de una mujer. La mortificación buscada voluntariamente abría un camino para la “conversión” del cuerpo, era un recurso efectivo para destruir su “naturaleza”: de impuras a puras, de “flacas” a “heroínas varoniles en sus proezas”. Las mortificaciones eran ejercicios que hacían de la debilidad femenina robustez. Lo femenino era entendido como falta de “ánimo” y “flaqueza”, se decía “mujeril” para señalar al vencido, al que flaqueaba. La flaqueza espiritual era fragilidad y facilidad de caer en algún vicio,

---

<sup>375</sup> Novena a la gloriosa virgen americana Santa Rosa de Santa María, utilissima para plantar en la tierra esteril de nuestros corazones las mas olorosas flores de las Virtudes. Reimpresa en Mexico en la Imprenta de D. Phelipe de Zúñiga, y Ontiveros, calle de la Palma. Sin fecha, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

especialmente contra la castidad. Por lo tanto, la mortificación también era el principal recurso con que contaban las religiosas resistir al demonio carnal. Oponerse a las tentaciones con robustez varonil, incluso podía debilitar al demonio hasta hacerlo como una mujer invirtiendo los roles de género, así lo señalan los ejercicios jesuitas:

“el enemigo se hace como muger en ser flaco por fuerza y fuerte de grado; porque así como es propio de la muger, quando riñe con algún varón, perder ánimo, dando huída quando el hombre le muestra mucho rostro ,y, por el contrario, si el varón comienza a huir perdiendo ánimo, la ira, venganza y ferocidad de la muger es muy crecida y tan sin mesura, de la misma manera es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo, dando huida sus tentaciones, quando la persona que se exercita en las cosas espirituales pone mucho rostro contra las tenciones del enemigo haciendo el oppósito diámetrum; y por el contrario, si la persona que se exercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra como el enemigo de natura humana, en prosecución de su dañada intención con tan crecida malicia”<sup>376</sup>.

La búsqueda de la mortificación como prueba de amor es una forma de holocausto en vida que se suma al primer gesto de sacrificio que es despreciarse a sí misma con ánimo varonil:

“Ensayóse, antes que en ellas amaneciese, el uso de la razón, el uso de las mortificaciones, con que había de lacerar su cuerpo, siendo grande y sucedió, que teniendo puesta la manesita derecha al labio de una arca abierta, cayó de golpe la tapa, y cogiéndole el dedo [poliz] se le hizo pedazos, y no habiendo llorado, ni dado un grito retiró la mano, y escondióla de su Madre, la cual asustada llegó a verle la mano, y hallándole el dedo tan lastimado, llamó a un Cirujano llamado Juan Pérez, al cual, para mejor curación, le fue necesario arrancarle de cuajo la uña del dedo, y ni a este tormento, como ni al primero (no teniendo cumplidos tres meses de su edad) ni hizo, ni dio señal de sufrimiento alguno: Cosa, que admiró al Cirujano, que en menores achaques, a hombres robustos había experimentado impacientes.

No paró aquí la admiración del Cirujano, que poco tiempo después dio la niña tierna mayores muestras de su tolerancia en otra enfermedad grave de un corrimiento a la mitad del rostro, que cauterizada la parte del oído y sacándole después de cuarenta y dos días de tormentos, un huesesito de lo íntimo de la nariz, no se le oyó un solo quejido, ni acción, que

---

<sup>376</sup> Ejercicios, primera semana, Discreción de espíritus, regla 12ª, p.281.

mostrase en ella, dolor, ni sentimiento alguno. Muestras fueron todas estas, que daba siendo niña, de lo que había de ser siendo grande.

“A esto le siguió otro achaque de empeines en la cabeza, que le bañaban en sangre las cicatrices, y ella aumentaba las llagas con rascarse lo más fuerte, que podía, para que creciese el dolor, y para que más abundosa se creciese aquesta Rosa, más pungentes le abrazaban el tronco las espinas, y abrojos, o fuese la causa, porque ya esta Corderita del Cielo de la Iglesia se consagraba a Dios en holocausto vivo [subrayado mío] colocada entre espinas, y abrojos de afanes símbolo de los de su Esposo Jesús, a quien ya seguía las huellas como Maestro, reverenciaba Dueño, y amado Esposo, para cuyo fin trataba, no sólo de padecer sufrida, sino despreciar animosa todos los bienes temporales, por buscar los eternos, y tratarse tan a lo de Esposa de Cristo, que todo lo que era, o podía ser impositivo al fin, que deseaba, con ánimo varonil [subrayado mío] lo desechaba, y a desprecios de sí misma le grangeaba méritos al desposorio, que pretendía”<sup>377</sup>.

Las penitencias y mortificaciones fortalecían a la propia causa de la evangelización: “... es tan robusto el brasso de Rosa (bien lo dice sus penitencias, y mortificaciones) que ha reservado Dios a ella el que labre la dureza de los mármoles, y porfidios de las Indias, para que el edificio de la Iglesia se perficione, y para que esa Fe permanezca en esa nueva Iglesia con eterna duración incontrastable”<sup>378</sup>.

Su principal biógrafo, Leonardo Hansen (*Vida admirable de Santa Rosa de Lima: 1664*) destaca su preocupación por los “indios occidentales, que estaban más vecinos a Lima, y decía que pronunciaba estas palabras con “energía santa” : “Que si no fuera mujer [subrayado mío], había de ser su primer cuidado , en acabando de cursar en los estudios, darse toda a las misiones y predicación del Evangelio, deseando ir a las provincias más feroces, bestiales y que se sustentan de carne humana; sólo para acudir con salud y remedio a los indios, a costa de su sangre y sudores, y a la fuerza de la predicación y del catecismo”. Ante esta imposibilidad dada por su condición de

---

<sup>377</sup> Fr. Pedro del Castillo, La estrella del occidente, la Rosa de Lima. Que de los regio del lugar se erigió princesa de las flores. Vida y milagros de la Santa Rosa de Santa María del sagrado instituto de la tercera orden, y abito de nuestro gran padre y Patriarca Santo Domingo de Guzmán, por... hijo del convento de Santo Domingo de la Ciudad de Oaxaca, vicario de Ocotlan y notario apostólico. México, Bartholome de Gama, 1670, pp. 2-3.

<sup>378</sup> Fray Gonzalo Tenorio, 1670. Citado por Ramón Mujica Pinilla, Rosa Limensis...op.cit., p.229.

mujer, ella tomó para sí el camino del heroísmo que la misma Iglesia había aceptado para las mujeres, ofrecerse a sí misma, como el Señor, para Salvación de los hombres: “deseaba que la hiciesen pedazos y que como red extendiesen sus entrañas por el anchuroso camino por donde tantas almas miserables se precipitan en las penas eternas, para impedir así de algún modo tanta perdición. Este mismo fue el espíritu seráfico de su maestra santa Catalina de Siena, que también deseaba que su cuerpo sirviese de puerta al infierno, para que de allí en adelante no pudiese entrar en sus mazmorras oscuras tan numerosas catervas de almas, frustrando el remedio y precio de su redención, tan a costa de la sangre de Cristo”<sup>379</sup>.

De este modo, los cuerpos femeninos se convertían en umbrales poderosos, en guardianas de las puertas del infierno tanto para impedir el paso de los demonios como para rescatar a las almas perdidas. Este anhelo puede explicar el gusto de las mujeres por las órdenes mendicantes que justamente tienen por misión rescatar almas ya sea por la predicación, el ejemplo, o la misión como mercedarios, franciscanos y dominicos. Así como Santa Rosa tomaba tal ejemplo de Catalina, esta a su vez lo hacía del mismo Cristo y de los dominicos a quienes admiraba por su empresa de predicación. Así, quería lanzarse al “mundo” a salvar almas, pero era mujer:

“[...] declaró después a Raymundo de Capua, su confesor; en este tiempo supo por divina revelación las vidas de los Santos Padres del Yermo, y de otros muchos Santos, y especialmente la de Santo Domingo, y le vino grande voluntad de imitarlas todo lo que fuese posible. Dábase mucho a la oración, era callada por extremo, quitaba parte de su comida ordinaria, y algunas niñas de otra edad se le juntaban, con deseo de oír sus dulces palabras, e imitar sus santas costumbres, y ella las enseñaba, y se encerraba con ellas, y hacía que se disciplinasen en su compañía. Crecía en ella el deseo de imitar a los Padres del Yermo, y para esto un día, tomando solamente un pan consigo, se fue a la Ciudad, y se entró en una cueva, que estaba en un despoblado. Púsose en oración, y fue consolada del Divino Espíritu, que interiormente le mandó volver a casa de sus Padres, y así lo hizo. Siendo de siete años se encendió tanto en el amor de su Esposo Jesu-Christo, y de el deseo de consagrarle su alma pura, y limpia que hizo voto de perpetua virginidad, suplicando humildemente a

---

<sup>379</sup> Juan Alfonso Esponsera y Juan Bautista Lassegue-Moleres, El corte en la roca...op.cit., documento 79bis; 233.



la Santísima Virgen nuestra Señora, que pues había sido la primera entre todas las mujeres, que con voto consagró su virginidad a Dios, que se dignase a darle a su hijo por Esposo, porque ella le prometía de no admitir en todo el discurso de su vida. Hecho este voto, comenzó a inclinarse a ser Religiosa, y si veía pasar por su casa algún Religioso, especialmente de la orden de Santo Domingo, era grande la alegría que recibía su alma, y como luego salía fuera, y besaba con mucha humildad la tierra donde él había puesto sus pies, creciendo en ella siempre el deseo de abrazar aquél instituto. Porque aunque era muy devota de todos los santos, amaba con más ternura a los que se habían empleado en ganar almas para Dios, como lo profesaba aquella Santa Religión: y tuvo varios pensamientos de buscar modos de vivir entre aquellos Religiosos, siendo mujer [destacado mío], disimuladamente, sólo para ayudar a las almas: tanto era el fuego del amor divino que desta niña abrasaba su pecho: mas el Señor la divirtió de aquél propósito, y la adornó de tantas, y tan excelentes virtudes, que sus hermanos se maravillaron, sus Padres estaban atónitos, y todos los que la consideraban suspensos [...] y después las acrecentó más cuando tomó el hábito de Santo Domingo, y pareciéndole que el nuevo hábito la obligaba a nueva perfección, y mayor fervor, ella misma hablaba consigo, y decía: Acuérdate que este hábito negro, y blanco te predica que seas muerta al mundo, y procures con grande estudio la pureza de tu alma. Para alcanzarla mejor, tres años estuvo sin hablar a nadie, sino cuando contestaba. Estábase en su celda sin salir della, sino era para la Iglesia. Las noches cuando reposaban los frailes de Santo Domingo (a los que les llamaba sus hermanos) ella velaba en oración, y en alabanzas del Señor: y cuando entraban en el Coro a cantar Maytines, se ponía a reposar un poco sobre sus tablas, teniendo a su cabecera un madero, porque, con esto le parecía que dejaba quien en su lugar loase al Señor: el cual una vez le apareció, y le enseñó todo lo que para el bien, y dirección de su alma había menester, y ella mesma confesó que Christo había sido su maestro, o inspirándole, o apareciéndole, y enseñándole lo que había de hacer<sup>380</sup>.

Santa Rosa de Lima, a juicio de uno de sus biógrafos, ofrecía los golpes que todas las noches se daba con una áspera cadena, cuando aconteció la sublevación indígena de 1598 en Chile:

“Consideraba tantos millones de almas, como en aquellas Indias perecen en sus Idolatrías, debaxo del engaño del demonio. Lloraba amarguissimamente la perdición del Reyno de Chile, que aviendose revelado a Dios, y a su Rey, al mesmo tiempo que levantaron vanderas contra España, y apellidaron voz de libertad, se bolvieron al bomito de sus idolatrías, supersticiones, y torpezas. Quisiera, si le fuera posible, ponerse a la boca del infierno, para estorbar en él la entrada de tanto

---

<sup>380</sup> Pedro de Rivadeneyra, op.cit., p.523-4.

Gentil, e Infiel que allí perece, sin querer entrar por la puerta del Bautismo... Quisiera hallarse hombre, para poder gastar su vida, enseñando, predicando, y bautizando a aquellos Indios. Para esto, ya que por sí no podía, quisiera criar personas que suplieran sus veces; y sabiendo que uno de sus Confesores se iba a convertir a aquellos bárbaros, viendo que no tenía cosa que poder ayudarle, le ofreció hazer el gasto en este ministerio Apostólico, con dale la mitad del fruto de sus penitencias, ayunos, dolores, y mortificaciones”<sup>381</sup>.

Santa Rosa no es conocida por su escritura o su voz autorizada, sino que por su vida ofrecida en sacrificio no obstante haber escrito. Su escritura fue conocida sólo por sus directores espirituales, muchas veces reemplazada por los “bordados místicos” y, más aún, por sus acciones heroicas concretas de repudio y horror a sí misma, es decir, de horror a su cuerpo. Como señalan sus biógrafos, ella hizo del cuerpo que padece una forma de predicación, de “palabra” autorizada, un “cuerpo parlante”: predicar penitencia. Santa Rosa, en el siglo Isabel Flores de Oliva fue beata “tercera” de la Orden Dominica, una religiosa seglar que no obstante esta calidad ha sido representada como monja en la iconografía y tenida como tal popularmente. Santa Rosa no estuvo exenta de las sospechas de la Inquisición, pero no tuvo mayor problema porque respondió como “un gran teólogo”<sup>382</sup>, suerte que no corrieron otras mujeres de tanta fama de santidad como ella, y que vivieron durante los mismos años como la beata Ángela Carranza o doña Luisa Melgarejo<sup>383</sup>.

Santa Rosa de Lima también es importante dentro de la historia de la santidad como fruto de la teologización de la experiencia religiosa en el siglo XVI. En 1626 Urbano VIII prohibió que se diese culto religioso a personas no beatificadas, principalmente por la proliferación y devoción popular a mujeres santas clarividentes, puesto que se produjo una discusión sobre los

---

<sup>381</sup> Lorea, op.cit., cap.XX, p.204. Aunque se consultaron otras biografías de la santa, se utiliza preferentemente esta edición, por ser la que con mayor probabilidad leía y oía leer nuestra monja.

<sup>382</sup> Juan Alfonso Esponsera y Juan Bautista Lassegue-Molerés, El corte en la roca. Memorias de los Dominicos en América (siglos XVI-XX), p.40.

<sup>383</sup> Ver: María Emma Mannarelli, Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima; Luis Miguel Glave, De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII; Fernando Iwasaki Cauti, “Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor”, pp. 219-250.

procedimiento para la canonización comenzando a distinguirse entre vidas ejemplares, beatos y santos y se exigirá un proceso para “probar” tales calidades. La santidad por aclamación popular fue quedando en el registro de la ignorancia y la superstición. Esto también implicó una fuerte discusión sobre el culto a las reliquias que formaba parte del reconocimiento popular a los hombres y mujeres santas. Desde ahora, este culto sólo se podría dar una vez probadas todas las exigencias del proceso de beatificación y canonización<sup>384</sup>. A partir de esta bula, los textos que tratan de vidas ejemplares debían llevar la protesta correspondiente que daba cuenta de que todo lo que se relataba estaba sólidamente fundamentado. Se llamará santos consagrados sólo a aquellos que habían pasado por todas las probaciones que exigía la Iglesia<sup>385</sup>. El de Rosa de Lima fue uno de los primeros procesos de este tipo<sup>386</sup>.

Santa Rosa fue un modelo directo de espiritualidad para Sor Josefa de los Dolores por estar en un beaterio y luego en un convento dedicado a ella, institución que se enorgullece de tener entre las madres fundadoras -traídas desde Monasterio de Santa Rosa de Lima en Perú- a Laura Rosa de San Joaquín, en el siglo Flores de la Oliva, “deuda de Santa Rosa de Lima” y, como primer capellán, al padre Diego Flores de la Oliva, mercedario “deudo de la

---

<sup>384</sup> Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis...* op.cit., p.46-47. También es interesante la aparición de libros que defendían la veneración de las reliquias aludiendo a argumentos teológicos, sirviendo al mismo tiempo como manuales para saber distinguir las verdaderas de las falsas reliquias. Por ejemplo, el de Sancho Dávila, obispo de Jaén, *De la veneración que se debe a los cuerpos de los santos y a sus reliquias y de la singular con que se ha de adorar el cuerpo de Jesucristo en el Santísimo Sacramento*, Madrid, por Luis Sánchez, año 1611. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado.

<sup>385</sup> Por ejemplo, Fray Sebastián Díaz al escribir la vida de Sor Mercedes de la Purificación, contemporánea de Sor Josefa, señala: “Es de advertir que en nada de lo que va referido hay mérito para que se crea aprobado por la Silla Apostólica, ni otra verdad que la falible de una historia puramente humana, y esto por relación simple sin alguna autenticidad. No por lo que se ha escrito podrá alguno darle a esta religiosa culto o veneración, ni acreditarla u opinarla de santa, ni pensar tampoco que esta mi historia adelante algo o haga paso para que alguna vez se trate en la Iglesia de canonizarla o beatificarla. Todo lo que he referido de virtudes, apariciones, visiones, predicciones, etc., queda en el propio estado que estuviera si no se hubiese escrito, aunque permanezca así por muy largo tiempo...” Fray Sebastián Díaz, *Vida y virtudes de Sor María Mercedes...* op.cit., p.89.

<sup>386</sup> La publicidad de dichas devociones fue sometida a control, así como la circulación de imágenes de mujeres y hombres devotos con fama de santidad. Dentro de los conventos corresponden a dichas devociones los retratos mortuorios de los religiosos, beatos y beatas cuya vida se pierde en la leyenda o simplemente en el olvido como el retrato de una “beatita Imelda” del siglo XVIII existente en el Monasterio actual de Santa Rosa, y de la que ya nadie sabe con certeza quién fue. Sobre este tema ver Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, especialmente páginas 165 y ss.

Madre Priora Fundadora [Sor María Antonia del Espíritu Santo, Vaudin en el siglo] y de la gran Santa Rosa de Lima”<sup>387</sup>. Al mismo tiempo que Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo hacía su vida de religiosa de velo blanco y escribía a su confesor, otra de las monjas del convento, Sor Mercedes de la Purificación (Valdés y Carrera en el siglo), hija de un rico comerciante que pudo pagar su dote como monja de velo negro, experimentaba las gracias del Señor, quien le dijo que “Si nuestra Madre Santa Rosa había sido Rosa de penitencia, a ella la hacía Rosa de paciencia, y que le daría fuego y un continuo padecer” como le contaba la Priora del convento, Madre Mercedes de Santa Rosa, a la fundadora del mismo que ya se encontraba en Lima<sup>388</sup>.

Mercedes falleció en 1793 a causa de sus múltiples enfermedades entregadas al Señor en sacrificio, luego que decidió entrar al Monasterio de las Rosas al escuchar -el día de la festividad de Santa Rosa de Lima- el sermón que se predicaba sobre las grandes penitencias, humillaciones y suma paciencia de la virgen limeña<sup>389</sup>. Mercedes y Dolores vivieron juntas en el convento entre 1762 y 1793, ambas fueron famosas por su Santidad aunque la primera fue dirigida –a diferencia de Sor Josefa- por el fraile dominico, Sebastián Díaz, famoso filósofo, médico y teólogo de la época que ya hemos citado, que escribió la vida de Mercedes a fines del siglo XVIII, publicada sólo en 1919. Ambas fueron ejemplos de mortificación extraordinaria, modelos de lo que debía ser una monja dominica del convento de Santa Rosa de Lima: “eran notables por este género de perfección, pues ninguna de sus religiosas se conformaba con menos de tres disciplinas semanales, con cilicios diarios, ayunos y demás asperezas comunes; las camas no solían tener más que la apariencia de tales, pues ocultaban escombros, ladrillos, troncos y otros pedazos

---

<sup>387</sup> Julia Rosa Meza Barahona, Recuerdos históricos del Monasterios de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile, p.117.

<sup>388</sup> Carta reproducida en Julia Rosa Meza, op.cit., p. 91.

<sup>389</sup> Sor Imelda Cano Roldán, La mujer en el Reyno de Chile, cap. VII: La mujer en la vida religiosa, p.543; Fray Sebastián Díaz, Vida y virtudes de Sor María Mercedes.

duros que en lugar de hacer descansar el cuerpo lo quebrantaban como en un potro”<sup>390</sup>.

La “pastora del Perú, de América y de Filipinas” ocupa el primer lugar dentro de la documentación dominica referente a santos superando a San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Santa Catalina de Siena Doctora de la Iglesia (y modelo de la santa limeña) y San Luis Beltrán canonizado el mismo día<sup>391</sup>. Sor Josefa también tuvo conocimiento del dominico Fray Luis de Granada. Contemporáneo de Santa Teresa y elogiado por ella, es un buen ejemplo -según la bibliografía sobre espiritualidad- de la “tendencia española a la ascética” dentro de la cual se le puede considerar “maestro del ascetismo cristiano” aunque, se indica en ellos, no deja de lado la mística siendo una de sus influencias la de San Buenaventura<sup>392</sup>. Su modo de discernir doctrinalmente fue por medio del ejemplo de la vida de los santos, que debían ser guía para los pecadores. Si bien sus obras tratan de los grados de la oración, la concibía como ejercicios prácticos de meditación y ascetismo. Por eso, se dice de él que no “tiene demasiado en cuenta la tradicional división entre mística y ascética”, todo era una sola y misma cosa<sup>393</sup>. Le daba mucha importancia a la penitencia corporal y es considerado autoridad respecto del lugar del cuerpo y la carne dado que es el autor más citado cuando nos remitimos a los diccionarios de los siglos XVI y XVII sobre esas voces.

---

<sup>390</sup> Sor Imelda Cano, op.cit, p.543. El ejemplo de Santa Rosa guió a otras monjas en otros conventos, como la carmelita descalza Sor Rosa de Santa María de “mortificación admirable” muerta en olor de santidad en 1729, su “aroma” atrajo al pueblo a las rejas del coro de la misma forma en que sucedió con Sor Josefa de los Dolores y con Mercedes de la Purificación al momento de sus muertes. Las mujeres del siglo también la imitaron. Antes de que sus beatas e imitadoras se constituyen en beaterio y posteriormente en monasterio (los “talleres de perfección”), Santiago tuvo a fines del siglo XVII a su “Santa del Mapocho”, sobrina nieta de la Quintrala: Catalina Iturgoyen y Lísperguer nacida en 1685. Catalina se casó por obedecer a su madre en 1701 a los 16 años de edad, terminando sus días en la Ciudad de los Reyes donde vivía dedicada al cuidado de sus cuatro hijos “practicando en todo momento y en cada acto las más severas reglas de austeridad”, severidad que aumentó al final de su vida, muriendo en 1732 con fama de santa. La misma que le ganó su apodo en Santiago por su comida de garbanzos fríos, cocidos de un día para otro y sazonados con ceniza, la mortificación permanente con todo lo que daba asco y le causaba incomodidad, cilicios y tormentos, y despojo de todo atractivo que pudiesen encontrarle: se cortó las pestañas cuando alguien se las elogió y lavó sus manos en lejía caliente para hacerlas menos hermosas, rapándose el rizado cabello a “imitación de la heroína de Lima”. Ver: Sor Imelda Cano, op.cit, p.532

<sup>391</sup> Tomás Polvorosa López, “La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum”, p.607.

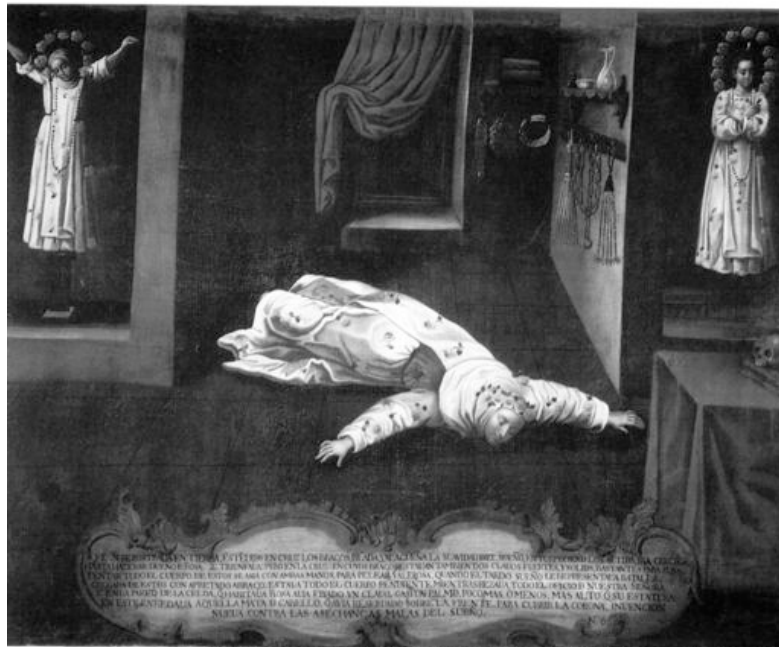
<sup>392</sup> Guillermo Serés, La literatura espiritual en los Siglos de Oro, cap. 7: mística dominicana, p.117.

<sup>393</sup> Ibid., p.118.

Santa Rosa de Lima y Santa Catalina se hacen una. La “inspiración” que tenía en sus penitencias remediaría lo torcido en el mundo tomando con ello también la tradición del hábito que vestía, aunque estas afirmaciones siendo de hagiografías escritas por los confesores tienen por fin, como he dicho, dar una “correcta” interpretación de estas prácticas:

“Que el azotarse cruelmente con cordeles que, y disciplinas; el poner sobre sus ombros una carga pesada de ladrillos, adobes, durante la Oracion; el visitar las Estaciones de la Via Sacra con un grandisissimo madero à sus ombros, y arrodillar con èl muchas vezs, siguiendo los pasos de Jesu-Christo, y otros muchos rigores, le pareció que eran suaves y cosa de niños, y principiantes, que aora avian de ser mayores, pues eran mucho mas grandes las obligaciones.

Avia oïdo, que Santa Catalina de Siena, imitando al Glorioso Padre Santo Domingo, azotaba su cuerpo con dos cadenas, y le pareció à Rosa le tocaban las mismas obligaciones, pues vestia el mismo Habito. Con dos cadenas, ò una de dos ramos, todas las noches despedazaba aquel delicado cuerpo; castigabase cruelisimamente por sus culpas, y como su Sagrado Esposo, y nuestro Dios veía que tenia pocas porque padecer, la inspiraba à que aquellas penitencias las aplicasse por el remedio de que muchas cosas necesitaban”<sup>394</sup>.



Vida de Santa Rosa de Lima, lienzo 6: *Penitencias para vencer el sueño* (124x162cm). Óleo sobre tela, autor Lauréano Dávila, segunda mitad del siglo XVIII, escuela quiteña. En: Monasterio de Santa Rosa de Lima.

<sup>394</sup>Lorea, p. 111.

Esta cadena de relaciones llega a Sor Josefa de los Dolores. Ella dice lo mismo que sus modelos: envidia a los padres jesuitas que daban su vida en la frontera de guerra para salvar las almas de los infieles, como no podía ir allí entonces se ofrecía en sacrificio. El año en que se escribe la carta a la que referiré hubo varios alzamientos, iniciándose en 1767 una rebelión indígena que destruyó varias misiones<sup>395</sup>:

“Mi padre muy amado en nuestro Señor:  
...Siento en mi corasón la notisia que me da de el alsamiento de indios; si pudiera con mi sangre vertida y aun con mi vida remediar los despechos y asurdos desos pobres ciegos sin conosimiento de Dios, la sacrificara gososa. Así les tengo de envidia a esos santos padres jesuitas\* por lo que han padecido por la gloria de Dios, de quien tienen seguro y realzado premio; yo, insesante, pido a su Majestad los colme de su espíritu\* y fortaleza a todo[s], para que vaya en aumento la mayor gloria de Dios y se consiga el fin dicho que deseo en todas las almas, y que esos infelises le conoscan, le teman y amen, y esto mesmo he suplicado a todas y a cada una de por cí”.<sup>396</sup>

Las penitencias corporales son un tema importante dentro del *Epistolario* de Sor Josefa en tanto eran parte las prácticas comunes dentro del convento, aprendidas de la tradición de la vida religiosa y especialmente de sus santas “admirables” las cuales parecen cobrar nueva vida en el relato de sus modos de mortificación:

---

<sup>395</sup> La calma se restableció hasta 1771 teniendo como hito el llamado Parlamento de Negrete. Ver: Sergio Villalobos, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, p.178. En 1766 existían diecisiete misiones jesuitas en todo el territorio, incluyendo la isla de Chiloé y Valdivia fuertes militares y la zona de los Pehuenches, grupo de la familia Mapuche situado en la zona cordillerana de los Andes, al sur del río Bio-Bío.

<sup>396</sup> *Epistolario*, carta 49, segunda etapa, febrero 4 de 1767.

<b>Mortificaciones regulares de Sor Josefa de los Dolores, antes de la dirección del confesor Manuel Álvarez<sup>397</sup></b>		
Tipo	Duración	Ocasión
Corona de hierro o acero de tres corridas de púas (225 en total)	Tres cuartos de hora	Vísperas de las festividades de Jesús y de la Virgen. A veces a otros santos.
Cruz al pecho con 72 púas de acero	Vísperas y novenarios	Festividades de Jesús y la Virgen, santos de la orden, otros santos de devoción particular sin especificar
Silicios y cordeles con nudos (7 juntos) para fajar el cuerpo de pies a cabeza	a.Vísperas y novenarios  b.Tres por la mañana, tarde y noche	-Festividades de Jesús y la Virgen, santos de la orden, otros santos de devoción particular sin especificar  -cotidiano
Plantillas de silicios en los pies	Tres horas	Cotidiano
Disciplinas	Cinco veces al día por espacio de "tres misereres"	Cotidiano
Tomar yerbas amargas	De tres a siete veces al día	Cotidiano
Tomar mate sin azúcar		cotidiano
Disciplina de sangre con fierros de puntas afiladas	Ocasionalmente, autorizada	No se especifica
Reposo en cama en 12 palos de tres puntas, con clavos atravesados	Cinco cuartos de hora, autorización especial	Cuando lo pedía y no estaba muy enferma. No se le permitía hacerlo sin poner una colcha o frazada debajo del cuerpo. Luego se la mandaba a descansar en cama cómoda, esto la atormentaba más que la cama de clavos (ver tercera parte)
Cruz de hombros	Tres cuartos de oración	Cotidiano
Oración puesta en cruz en tierra	Tres cuartos de hora	Autorizada en raras ocasiones
Serotes de lacre en partes ocultas del cuerpo	No se especifica	Autorizada sólo una vez
Sacarse sangre del lado del corazón	Autorizada sólo una vez	Para hacer una carta de esclavitud para sacrificarse entera a Jesucristo
Azotada de mano ajena, postrada en tierra, le pusiesen un pie en la boca y maltratasen su cuerpo	Autorizada sólo una vez	Para humillar su soberbia
Públicas penitencias	Un mes (ella quería un año)	Especial
Pasar ortigas y cardos por el cuerpo		
Andar descalza por ortigas y suelo áspero		
Pellizcos en el cuerpo	300	
Bofetadas en la cara	33	
Hacer oficios bajos		cotidiano

<sup>397</sup> Epistolario, carta 4, primera etapa, martes 15 de marzo de 1763.



Su mortificación era cotidiana, pero se intensificaba y cobraba un cariz más dramático cuando la realizaba imitando la Pasión de Cristo en Semana Santa o en las fiestas de la Virgen. Los días viernes, en particular, acentuaba los castigos y se agudizaban los dolores y enfermedades. A Sor Josefa se le requisaron sus instrumentos de mortificación -cilicios, disciplinas, plantillas de pies, corona con puntas de fierro, cruz grande de hombros, cruz de pecho, disciplina de yerro- por excesos, puesto que estando siempre enferma, atormentarse más era peligroso. Los distribuyó como sus “joyas” entre sus hermanas de religión y las “de padre y madre”, así como a una hermana, y prima hermana, que tenía en las Agustinas, lo que había entregado sólo porque presumía estar hética<sup>398</sup>. En la escritura de Sor Josefa, el tema muchas veces se torna en una plática monótona respecto de cuántas y cuáles serían las mortificaciones más adecuadas para pagar las culpas, cuáles equivalían a otras en caso de estar impedida de hacerlas.



<sup>398</sup> Epistolario, carta 61, tercera etapa, sin fecha.

Emprender las proezas de la mortificación era varonil, esto podría tener relación con la representación que las santas penitentes, como María Magdalena y Santa Rosa de Lima, en las que desnudas de la cintura para arriba, las mamas y otros signos asociados a lo femenino son borrosos e informes. Eran mujeres “varoniles”, fortaleza que se lograba con la mortificaciones como ejercicios propiamente físicos los que alegóricamente tienen correspondencia con esas frases sobre la fuerza del brazo de Rosa o en las imágenes por medio de brazos abultados y musculosos. Así se decía de Santa Rosa de Lima: “que desmintiendo la delicadeza y melindres de su sexo frágil, emprenda varoniles operaciones [...]. Tan briosa, tan constante, y tan fuerte, que pueda ser Exemplar en las virtudes, Norte en la Santidad, y la primera, que en los últimos términos del mundo se atreba a dar asalto a los Cielos”<sup>399</sup>. Esto la hizo digna de Cristo: “Jesu-Christo Hijo de Dios vivo amante Esposo de las almas castas, que os dignasteis añadir à los Thesoros de vuestra Santa Iglesia el grande precio de aquella Muger fuerte Santa Rosa de Santa María, à quien escogisteis en los últimos tiempos, y Países del mundo, para vuestra regaladissima Esposa,...”<sup>400</sup>. Las mujeres religiosas pedían fortaleza para resistir las pruebas, la misma resistencia a esas pruebas demostraba a su vez que realmente habían sido “escogidas” y que por medio de ellas el plan de dios podía concretarse.

Los dominicos, según la literatura actual, no destacaban por ser autores místicos o ascéticos, sino que teólogos, en cierta forma su espiritualidad es más intelectual porque como predicadores son gente de estudio, conocimiento y predicación. Esta última afirmación quizás corresponda a la propia lectura que la orden quiere que se haga de sí misma, puesto que la figura de fray Luis de Granada, en su propio tiempo, fue una figura polémica que de cierto modo refleja las apasionantes divisiones que en el siglo XVI marcan al mundo

---

<sup>399</sup> Jacinto de la Parra, 1670. Citado por Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis...*op.cit., p.229.

<sup>400</sup> Novena a la gloriosa virgen americana Santa Rosa de Santa María, utilissima para plantar en la tierra esteril de nuestros corazones las mas olorosas flores de las Virtudes. Reimpresa en Mexico en la Imprenta de D. Phelipe de Zúñiga, y Ontiveros, calle de la Palma. Sin fecha, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

cristiano. Para los dominicos, la tensión se produjo en torno a cuál era el mejor modo de realizar el ideal de la Orden: *contemplata aliis tradere*. Unos insistían en un línea tradicional ascética y cristológica, censurando como locuras las cosas “nuevas” como la oración mental metódica y afectiva por considerarla como proveniente de alumbrados o camino a la herejía. En la década de 1550 y 1560 también la Orden se vio afectada por los debates y disputas entre claustrales y observantes respecto de la oración afectiva, la contemplación quieta, el amor sin previo conocimiento, el lenguaje experiencial y se inclinaron por la precisión ideológica y lingüística de la escolástica, por el estudio y la regla<sup>401</sup>.

Fray Luis de Granada intentó dar una solución a estos caminos siendo asceta y místico, pero sus libros no son considerados propiamente místicos sino que de “vulgarización teórico-práctica” de los debates del momento. Su libro *Guía de Pecadores* (1556-7) fue puesto en el *Índice de libros prohibidos* de 1559 lo que lo obligó a cuidar más sus planteamientos y reeditarlos en 1567. Se convirtió en un clásico, con más de cuatro mil ediciones a su haber. En la biblioteca del convento de Sor Josefa se encuentran tres ediciones, una de ellas anterior a la censura (1530) y otras dos reformadas correspondientes a los años 1730 y 1845<sup>402</sup>. Su objetivo era formar al “cristiano perfecto”, fuera y dentro de los conventos. Esta suerte de anhelo de “democratización” de los caminos de perfección fue lo que lo hizo sospechoso ante miembros de su propia orden que más bien se adscribían a la línea de la teologización de la experiencia religiosa y de los especialistas sobre temas de espiritualidad. El camino de perfección no era para todos los “estados”, ni para los que no hacían votos de castidad, pobreza y obediencia<sup>403</sup>. Estas críticas le sirvieron para corregir el libro, convirtiéndose este autor en el divulgador de la teología española del siglo XVI.

---

<sup>401</sup> Andrés Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, p.270 y ss.

<sup>402</sup> En la biblioteca del convento de Santa Rosa de Santiago, se cuenta con 14 ejemplares de diferentes libros de este autor, tiene el primer lugar entre los autores clásicos según la clasificación del catálogo. Junto a la *Guía de pecadores*, también se encuentran *Oración y meditación* (1530), *Vida cristiana, vida de Cristo* (1530 y otra edición de 1730), *Símbolo de la fe* (1530 y 1730), *Trece sermones* (1530), *Meditación* (1730), *Doctrina Cristiana* (1730) y *Escala espiritual* (1730).

<sup>403</sup> Andrés Melquiades, *op.cit.*, p.303.

Su acierto, a juicio de Andrés Melquiades, fue incorporar a la espiritualidad toda la cultura de la época en el mayor esfuerzo de “teologización popular contemporánea, seguido solamente en parte por Eusebio Nieremberg en el siglo XVII”, acertando en superar sin enfrentamientos las corrientes intelectualistas, voluntaristas, alumbradas, erasmistas y luteranas, llevando su “síntesis hasta la mística más subida, sin escribir directamente sobre ella”<sup>404</sup>.

#### IV. Una monja dominica y un confesor jesuita en el Reino de Chile: la aflicción del propio cuerpo en debate

Santa Rosa, si bien representa una tradición de religiosidad femenina, es también parte de la respuesta de la Iglesia Católica al iluminismo fomentando el ascetismo penitencial y la orientación jesuita -que ella también recibió- que hacía de la gracia una recompensa al trabajo bien hecho: “tras las travajos viene la graçia, y que sin travajos no hay gracia”<sup>405</sup>. En cierta forma esta es una tensión entre la idea de la penitencia como un trabajo o ejercicio, y la penitencia como una actitud resignada o pasiva. Dice Sor Josefa:

“... no ostante, con gana o sin ella, por amor de quien tanto padesió por mí, me conformé a padecer todo lo que su Majestad me quisiese fiar, pidiéndole su grasia y fortaleza, y luego empesó a descargar su peso sobre este mal barro tan quebradiso, que siertamente es lástima que se malogre el tesoro de padecer en mi inatitud\* para todo lo bueno...”<sup>406</sup>.

Lo complejo del tema sobre la mortificación, es que se requiere mantener la estructura penitencial y el sacrificio como características de las mujeres religiosas, pero, al mismo tiempo reformular ese camino en tanto camino “fácil” y custodiar los excesos en la aflicción del cuerpo, por sobre todo, el auto-castigo. En este punto, las enfermedades permiten cumplir de cierto modo con todas exigencias. Como veré específicamente en la tercera parte, el convento será por ello un lugar privilegiado para el contacto entre

---

<sup>404</sup> Andrés Melquiades, op.cit., p.304-5.

<sup>405</sup> Proceso Ordinario 1617-1618, fol.17. Citado por Ramón Mujica Pinilla, Rosa Limensis. Mística...op.cit., p.366.

<sup>406</sup> Epistolario, carta 45, segunda etapa, martes 5 de agosto de 1766.

saber médico y religioso, como también un espacio de “achagues” propios de las mujeres siendo ellos una “diferencia” que los propios autores de los manuales para religiosas señalan, finalmente, padecer por una enfermedad ponía en menos peligros de soberbia o suicidio a las monjas. Estar enfermas debía también ser entendido como “trabajos”, aunque no por ello dejaban de ser una forma de “inmolación”:

“Señor, yo estoy contenta en esta cama en que me hallo, sea un altar, en que me avia yo de sacrificar à vuestra amabilissima voluntad. Aceptad este holocausto. Mirad, que yo abrazo en señal de amor esta muerte, que me embiais de dolores, y afanes, ansias, y agonias, y todos los otros males, que la acompañan, y no rehuso nada de todo lo que me venga de vuestras Santissimas manos...”<sup>407</sup>.

Padecer permite reunir el sacrificio con el castigo que se piensa merecido para las mujeres. Sor Josefa señalaba que aunque ella quedase sepultada en los “abismos” por sus pecados, ofrecería sus “tormentos” por los que allí padecían:

“... que Dios provera de fuersas, a proporsión de los deseos que infunde a mi alma de haser y pade[s]er más y más\*, por su amor y por su mayor gloria con esto; si por mis enormes delitos, me priva de su vista y me soterra justamente a los abismos, aquí y allá tendré el consuelo que le he deseado servir y amar sin sederme ni rendirme a todos los santos y santas en mis ansias y\* voluntad, porque mis deseos es no parar un instante ni contentarme con poco, y ojalá que a costa de mi sangre y aun de mi mesma vida, y millares que tuviera las diera gustosa, a fin de poder redusir a todo el mundo de las almas que en él han\* vivido, hay y habrán, y aun a los presitos y demás enemigos, que\* se estendiera en todas estas ansias y deseos junto con muchas obras heroicas, todo a fin de su mayor gloria; sólo así quedara satisfecha, y, aunque yo fuera a padecer por todos a los profundos abismos, que sabiendo que Dios, mi Señor, era amado y servido de todas sus criaturas, sin esepuar ninguna, fueran gloria para mí los tormentos...”<sup>408</sup>.

---

<sup>407</sup> P. Pedro Ivan Pimonti, Preparación para la muerte, muy util, y efficaz para mover al fervor à las Almas que tratan de virtud. Y à los pecadores à verdadera penitencia de sus pecados. Sacada del libro intitulado: Religiosa en soledad, que para exercicios de las Religiosas sacó à la luz el... de la Cia. de Jesus, Misionero Apostolico por toda Italia. Nuevamente impresso por un devoto bienhechor, desseoso de que le estienda esta devocion para gloria de Dios, y bien de las Almas. Con licencia. En Mexico, por Joseph Bernardo de Hogal, Calle de la Monterilla. Año de 1726. Sin foliar

<sup>408</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, sin fecha.

Nuestra monja utiliza bastante las metáforas de la cárcel, los presidios, los “presitos” y de la justicia criminal para dar cuenta de ese lugar común de ser “la peor de todas” como señaló la novohispana Sor Juana Inés de la Cruz. Así, también se siente culpable de la gran catástrofe de la expulsión de la Compañía de Jesús, a la cual pertenecía su padre Manuel, tanto por ser “rea y culpada” como por no haberse ofrecido lo suficiente:

“Y sólo digo que son mis pecados la causa de tantos males: cuando aquí llega mi consideración, se pasma el discurso, agota el entendimiento y se aniquila mi alma hasta lo sumo; en la divina presencia, hago ofertas de mí a su Majestad, todas las que allí en tal caso y consimientto ocurren, sin reservar ni la misma vida, más con lágrimas que con palabras; y este ha sido mi empleo y oración en todo este tiempo pasado; mas, como es la que suplica la más rea y culpada, y por tal está la justisia divina tan indignada, qué pueden recabar mis súplicas que sean de pleno consuelo, sino lo que queda apuntado...”<sup>409</sup>

La profesionalización de las monjas, en el siglo XVIII, incluye hacer de estos registros y experiencias lugares comunes en sus vidas como tales. Dice una “cartilla” para niñas que se “criaban” para monjas en 1766:

Preg. Y què entenderèmos por ser Monjas? O què es serlo?

Resp. Es, consagrarse â Dios total, y voluntariamente, con todas sus cosas, en perfecto holocausto, sin reservar nada de sí para sí.

Preg. Y què nos enseña essa total oblacion, y consumpcion del holocausto en la entrada, y Profession Religiosa?

Resp. *Que es un sacrificarse à Dios toda entera una Virgen, con todo su cuerpo, Alma, Potencias, Sentidos, haveres, y quererres, sin reservar cosa alguna de sí para sí, ni para el mundo, ni carne, ni sangre; sino que todas las sacrifica â Dios en el fuego sagrado de su charidad*<sup>410</sup>.

Los diferentes discursos y posiciones frente a las mortificaciones que nuestra monja expone, son señal de cambios frente a la relación con el propio cuerpo lo que en ella se da angustiosamente puesto que quería ser una perfecta religiosa, pero claramente operan en ella también ciertas dudas sobre el sentido de ese padecimiento. Sor Josefa a veces pensaba que no tenía salvación por lo que lo

---

<sup>409</sup> Epistolario, carta 52, segunda etapa, noviembre 14.

<sup>410</sup> P. Antonio Nuñez (S.J.), Cartilla de la doctrina religiosa. Para las niñas, que se crían para Monjas, y desean serlo de toda perfeccion, Mexico, reimpression, 1766, pp.3-4. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

ya sufrido en la tierra era “adelantado” y se le descontaría de lo que deberá sufrir en el purgatorio. La lógica jesuita de la mortificación como trabajo, en Sor Josefa llega a ser puro cálculo económico:

“Quién sabe, padre mío, si fue de cuarenta años el plaso que restaba de vida, aunque yo no le vi sero al número; pero, si es así, Dios, nuestro [Señor], me fortalecerá y me provera de pasiencia, y por cada instante de vida me desminuirá mucho purgatorio o infierno, porque martirio más cruel no habrán pasado\* todos los mártires juntos, que el que yo espero si se me alarga la vida, pues vivo\* impasiente con la que poseo, y sólo la llevo en dolor y pena para satisfacer en algo lo mucho que a mi Dios debo, y sólo porque es su voluntad, me he resignado a veces con la vida que hasta aquí llevo, pero, no obstante, no pierdo las esperansas de que este mes sea mi deseada libertad cumplida, fiada en lo que su reverensia me ha dicho, que tiempos ha que estoy uniendo mis deseos y ansias con las que mi Señora, la santísima Virgen, tuvo en esta vida antes de su tránsito felicísimo, para que mi Señor se apiade de mí porque es quien es, aunque yo sea lo que soy”<sup>411</sup>.

Una biografía de la propia Santa Rosa de Lima escrita por un jesuita a fines del siglo XVII y ampliamente divulgada en el XVIII, también da muestras de esta nueva sensibilidad:

“De esta tribulación, y persecución, también la libró N. Señor porque sus mismos Confesores conocieron, que la Santa virgen era guiada de Dios, y le mandaron que no se diese aquella violencia en el comer, y todos los que conocían su santidad quedaron maravillados, y alabaron al Señor por los modos tan raros, y extraordinarios que usa con sus santos. Mas el demonio con haber sido tantas veces vencido, no dejó de volver a nuevas batallas, antes permitiéndolo su dulce Esposo, convirtió contra ella su saña, y furor, y atormentar el cuerpo flaco, y debilitado de la virgen, con tantas, y tan crueles enfermedades y dolores, que apenas se pueden creer, sino de los que las vieron. No tenía sino la piel, y los huesos, y no parecía sino un retrato vivo de la muerte. Aparecían en su cuerpo los cardenales, y las señales de los azotes, y golpes, que el demonio le daba. Echábala algunas veces en el fuego, y ella sonriéndose salía de él sin lesión alguna: De suerte, que nunca la pudo rendir, antes con las penas crecía su fervor, como con el viento la llama; y cobrando fuerzas de la flaqueza, oraba más, y trabajaba más, con grande admiración de todos los que la veían: tanta era la fortaleza, y virtud de su espíritu, y aquella paciencia invencible, y perseverancia, de que su Esposo la había armado. Pues que diré de su perpetua mortificación, y de los actos heroicos, que hizo para vencerse, más admirables que imitables?”<sup>412</sup>.

---

<sup>411</sup> Epistolario, carta 61, tercera etapa, sin fecha.

<sup>412</sup> Pedro de Rivadeneyra, op.cit., p.526-7.

En la siguiente cita de Sor Josefa se reconocen dos dimensiones del proceso de cambio de sensibilidad hacia el propio cuerpo. Primero, que las penitencias corporales debían respetar la salud del cuerpo, por lo que estaban sujetas a las prescripciones de los superiores, y segundo, que se retiraran de la mirada de los demás quedando en el secreto personal. Incluso dentro del convento se requería de lugares secretos para ejecutarlas:

“He puesto por obra lo que su reverencia me mandó, y al mismo tiempo que he resado la novena a mi santa Madre, he visto su vida con atención, cuyos exesos de su estraña penitencia, me parese que en mi tibiesa e inconstancia no tendrá duración, y por estar cada día más alcansada\* de salud, \*y también se me ofrese que puede en algún acontecimiento descubrirse al fin tal cual cosa que no se pueda por menos, por haber poca comodidad de lugares secretos para tales empresas, y cuando no se sepa el todo, puede traslucirse algo: aónde vamos a dar con esto; por otra parte, me reselo de la falta de obediencia en que puedo incurrir, porque sé\* la oposición que tiene la madre a las penitencias que se hasen sin su lisencia, aun en cosas leves; al fin conosco que sólo para el espíritu todo amor de mi santa Madre, fortalecida del mismo Dios, puede caber tal extremo, que harto me he corrido, en la presencia de nuestro Señor, de tener y proponer tales locuras de mi vana presunción, nasido de mi no conosida soberbia y solapada humildad”<sup>413</sup>.

Otro elemento significativo de este cambio de sensibilidad es precisamente la de una nueva relación con el cuerpo. Es decir, aquella dimensión que he llamado la compasión por el propio cuerpo que en Sor Josefa también no sólo se expresa en el diálogo que establece con el “bruto” o “jumento” de su cuerpo, sino también en justificar el recurso –aunque de modo conflictivo para ella- del maltrato por mano ajena como modo de evitar la autocompasión:

“deseaba mucho el ser asotada de mano ajena, como también el que, postrada yo en tierra\*, humillasen mi soberbia, suplicando con sigilo que me pusiesen los pies en la boca y maltratasen mi cuerpo, para que, siendo todo lo dicho por mano ajena, no fuese con piedad, sino's con el rigor debido a mi suma maldad, y no me lo permitieron más que una ves sola;

---

<sup>413</sup> Epistolario, carta 27, primera etapa, 1765.



y, porque tenía y tengo repugnancia+ [a] haser cosas de mortificación en público, pedí licencia para ir al refectorio y [a] algunos otros actos de comunidad, [a] haser públicas penitencias, en lo que no me mortificaba poco, por mi no conocida soberbia”<sup>414</sup>.

El debate sobre el sentido de las mortificaciones externas, o de aflicción del cuerpo, será permanente durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Junto a su privatización, retiradas al ámbito del secreto de la relación con lo divino o en cuanto vía de purificación para un mejor conocimiento de Dios, las mortificaciones deberán transformarse para Sor Josefa, bajo la dirección del confesor jesuita, en un camino para su transformación, complementos de su oración y método para el disciplinamiento de sus pasiones cultivando la humildad por medio de la humillación de sí misma. En este punto puede seguirse claramente la relación entre sus lecturas y la conducción de su confesor jesuita, haciendo también del aborrecimiento a sí misma un tópico más bien retórico. La enfermedad, por tanto, sigue siendo su universo particular de expresión y un modo de continuar con la tradición de sacrificio pasivo de las mujeres, sin contravenir la dirección de su confesor y, al mismo tiempo, no maltratarse a sí misma por propia mano.

La orden de Ignacio de Loyola (1491-1556) fue más ascética que mística, este rasgo, en el ambiente de sospecha respecto de la segunda en el siglo XVI, hizo de ellos un gran apoyo misionero y doctrinal a la reforma católica. Realizaron una gran labor misional centrada en la confesión haciéndose grandes autores de manuales de conocimiento del “penitente”, que hemos usado profusamente en esta investigación. Estos textos tuvieron como base los *Ejercicios Espirituales* legados por el fundador de la orden. La versión autógrafa de ellos dataría de 1540-1541, años que corresponden con la fundación de la orden. Paulo III aprobó los *Ejercicios* en 1548. Por mucho tiempo su divulgación sólo fue por medio de copias manuscritas que circulaban de mano en mano o en adaptaciones de confesores y directores espirituales,

---

<sup>414</sup> Epistolario, carta 4, primera etapa, martes 15 de marzo de 1763.

especialmente pensadas para sus dirigidos. Esto les exigía desarrollar métodos de conocimiento y diálogos considerados por algunos sicólogos como una “clínica del espíritu” y la primera entre todas las “iniciativas para la tutela y formación de las almas”<sup>415</sup>.

Los *Ejercicios* nos recuerdan el sentido primitivo de la ascética propiamente como “ejercicios” y “disciplinas” aunque su modernidad supera esta tradición en tanto constituyen un método para servir activamente a Dios cumpliendo su voluntad. Hicieron de la disciplina una forma perfecta de obediencia. Esto no quiere decir que hayan sido ajenos o contrarios a la vivencia mística y a la oración de quietud, de hecho, ésta es la etapa final de los *Ejercicios*. Pero más que un método para alcanzar la unión mística, son un manual de meditación que, a través de la introspección, busca el conocimiento de sí mismo por medio de distintas prácticas para examinar la conciencia que los directores considerasen pertinentes según se derivase del estudio de sus dirigidos<sup>416</sup>.

El método, no la especulación, sitúa la herencia de San Ignacio en el centro de las transformaciones hacia nuevos modos de conocer en el siglo XVI –y de conocerse- relacionándose con el humanismo del siglo. La “mística” jesuita sería, entonces, una “mística práctica” puesto que los *Ejercicios* sirven tanto para escudriñar el alma como para aumentar su devoción<sup>417</sup>. Esto fue el resultado, principalmente, de la carencia de normas respecto de la manera de dictar los *Ejercicios*. San Ignacio no dejó indicaciones sobre ello, como tampoco sobre cómo interpretar su postura dentro de los debates de su época sobre todo en el punto de la oración si ésta, dentro de la Compañía, debía ser o no contemplativa. Esta puerta abierta a la interpretación es lo que hace de los *Ejercicios* y la espiritualidad ignaciana una mezcla, una bisagra o un puente,

---

<sup>415</sup> Ver el interesante estudio introductorio de Ignacio Iparraguirre S.J y otros a los Ejercicios Espirituales en: Obras completas de San Ignacio de Loyola, p.174.

<sup>416</sup> René Millar, *Misticismo e inquisición en el Virreinato Peruano. Los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile 1710-1736*, p.94. El autor sigue en este tema a Andrés Melquiades, *Historia de la Mística*, p.360.

<sup>417</sup> Guillermo Serés, *op.cit.*, p.130.

entre la ascética y la mística, dependiendo de cada director jesuita el modo de interpretarlos y aplicarlos.

Esto también permitió que dicha espiritualidad tuviese matices distintos según los lugares y los confesores. Por ejemplo, según René Millar, la espiritualidad de los jesuitas en el Perú durante el siglo XVII, tuvo un carácter fuertemente místico, cuando en Europa se definía mayoritariamente como antimística y se prohibían los autores de la orden que desarrollaran esa doctrina. Esto no significa que la espiritualidad centrada en la meditación y el ascetismo haya sido dejada de lado, pero predominaba lo otro<sup>418</sup>.

Comprometidos con la labor apostólica y la evangelización, los jesuitas intentaron armonizar las mortificaciones con la contemplación aunque en las biografías de sus miembros se resaltara por igual los dones de predicación con la mortificación<sup>419</sup>. Un ejemplo de ello, en el siglo XVIII, lo representa el propio patrón y fundador del convento de dominicas al que pertenecía Sor Josefa, el padre Ignacio García (1694-1754) reconocido como un fecundo “autor ascético”<sup>420</sup>. En la biblioteca del monasterio de dominicas de Santa Rosa se encuentra su libro *Cultivo de las virtudes en el paraíso del alma* publicado póstumamente en Barcelona en 1759. El confesor de nuestra monja escribió una biografía de él. En ella destacan los pasajes en que se describen las mortificaciones y penitencias de García, no sólo como parte de sus devociones particulares sino también dentro de los métodos de predicación evangélica:

“Prevenido con tan eficaces medios para lograr el fin de sus deseos en la salvación de las almas, subía al púlpito este varón apostólico, i con aquella sabiduría más que humana, con aquella elocuencia natural animada de su fervoroso espíritu, con aquella encendida caridad i amor de Dios i de sus prójimos, comenzaba a predicar contra los vicios, con tanto peso de razones, autorizadas con la escritura sagrada i santos padres de la Iglesia; con tan claros símiles comparaciones tan adecuadas, casos i ejemplos tan raros, que no había corazón tan obstinado en su maldad, que no se le rindiese, no había voluntad por más rebelde, que no se

---

<sup>418</sup> René Millar, *Misticismo e inquisición...* op.cit., p.116.

<sup>419</sup> René Millar se refiere en este punto a una serie de biografías inéditas de jesuitas escritas por Diego de Rosales S.J. René Millar, *Misticismo e inquisición...* op.cit. p.122. Otros ejemplos en Jorge Pinto, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*.

<sup>420</sup> Walter Hanisch Espíndola, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, p.91.

ablandase, ni pecho más duro que no se enterneciese, según el fervor i espíritu con que hablaba. Variaba con destreza los afectos; ya lúgubres i tERNOS para la compasión, ya graves i vehementes, para el horror, ya suaves i afectuosos para la devoción: cuando predicaba de la eternidad ¡oh nunca ! oh para siempre! Al hablar de las penas del infierno, ¡qué horror tan estraño no infundía en los ánimos, de caer en aquel abismo! Si ponderaba los sustos, amarguras i congojas que se experimentan al morir; ¡qué desengaños no imprimía en los corazones de todos! ¡cuántos i cuántas se movieron a pisar las vanidades del mundo, i dedicarse de veras a Dios con oír al Padre Ignacio! Si exhortaba a la enmienda de la vida i refoRmación de las costumbres, por ser corto el numero de los predestinados para el cielo, ¡qué estragos no harían en los vicios las razones que proponía i los ejemplos que contaba! ¡cuántos se resolvieron a mejorar la vida! ¡cuántas a huir de su tropiezo! qué sentimientos en el corazón de los pasado! qué resoluciones de encerrarse en los claustros relijiosos, para asegurar así su salvacion eterna! i finalmente cuando exhortaba a la penitencia con un crucifijo en las manos, qué clamores! qué ayes! qué lágrimas! qué sollozos! todo el auditorio postrado a los pies de aquel divino Señor, pedía a gritos misericordia! aquí eran los propósitos de la enmienda! aquí los esfuerzos para la penitencia, i el apuro: aquí las bofetadas en sus rostros: aquí el llenar el aire de suspiros: aquí se convertian en hábitos de penitencia muchas galas i en silicios muchas joyas. Aquí eran los efectos encendidos de amor de Dios, acompañando los del padre Ignacio, para que los confesase, i gobernase sus conciencias. En este santo tribunal de la confesión era donde recojía con abundancia el fruto de sus sermones...<sup>421</sup>

Los religiosos de la provincia jesuita de Chile, a diferencia de la del Perú, tuvieron una espiritualidad centrada en las pautas que entregaba la superioridad romana de la orden, así, se comprometieron con las formas ascéticas y desconfiaron de la mística, el recogimiento y las posturas quietistas<sup>422</sup>. El propio confesor de Sor Josefa, Manuel José Álvarez fue reconocido como autor ascético por su obra *Método de bien obrar* publicado en Madrid en 1766<sup>423</sup>. Un texto que se encontraba junto a las cartas de Sor Josefa podría ser parte de él: *Método práctico compendioso de alcanzar la verdadera*

<sup>421</sup> Manuel José Álvarez, Compendio de la vida del apostólico varón P. Ignacio García de la Compañía de Jesús [enero de 1692-1754]. Escrito por el padre... de la misma Compañía, Santiago de Chile, Librería del P. Yuste i C<sup>a</sup> calle de Huérfanos, Imprenta de “El Independiente”, 1864. Biblioteca de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile y en Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile, pp.40-41. Confesaba y predicaba en su aposento del Colegio Máximo de San Miguel. Recibía a todo género de gentes, sin distinción de personas.

<sup>422</sup> René Millar, Misticismo e inquisición... op.cit., p.124.

<sup>423</sup> Walter Hanisch, Historia de la Compañía...op.cit., p.91. No he visto copia de él hasta ahora, aunque podría encontrarse el manuscrito en el Archivo Jesuita de Santiago.

*humildad*. Ambos autores, García y Álvarez, al parecer viajaron juntos hacia América en el año 1723.

La autobiografía de la clarisa sor Úrsula Suárez, el otro escrito de monja publicado hasta ahora para Chile, también permite dar cuenta de la incidencia de los confesores jesuitas en la espiritualidad de las monjas. Su confesor jesuita, Antonio Alemán, le mandaba hacer los ejercicios espirituales y leer al padre Tomás Villacastín autor del *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales para tener oración mental*, en que se explicaban el método propio de la oración de la Compañía con énfasis en la vía purgativa<sup>424</sup>. Los escritos de esta monja, más que los de Josefa, conviven con el temor a la Inquisición. La propia Úrsula se pregunta “Señor mío, ¿por qué cuando usas de tus misericordias con las mujeres anda la Inquisición conociendo de ellas?”<sup>425</sup>. Su confesor le pedía escribir porque temía “por lo que le sucedió a fray Luis de Granada, y en estos tiempos a la Carranza”<sup>426</sup>.

Las cartas de Sor Josefa son parte del método del confesor que, pedagógicamente, tal como indican los escritos de San Ignacio, debe llevar a esta “alma ciega” a la luz<sup>427</sup>. Parte de estas lecciones se van dando por medio de lecturas específicas y comentarios sobre las mismas, esos textos van modelando la vida espiritual. La mención a las lecturas es más abundante en la primera etapa del *Epistolario* cuando el confesor está evaluando las prácticas de su dirigida. Es decir, cuando está revisando sus modelos de espiritualidad y sus prácticas devocionales para preparar el camino que debía encauzarla hacia la espiritualidad jesuita. En la segunda etapa, se nota que él le sugiere otros textos de autores jesuitas y sus propios escritos que, al parecer, ya en la tercera etapa, son la única lectura de Josefa. Antes de la llegada de su “padre Manuel” ella ya

---

<sup>424</sup> Referencia en René Millar, op.cit, p.122.

<sup>425</sup> Las citas del texto de Úrsula corresponden ambas a la Relación Autobiográfica, p.253.

<sup>426</sup> Se refiere a la beata limeña Ángela Carranza cuyo caso ha sido ampliamente estudiado. Ver: Nancy E. van Deusen, “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, pp. 47-77; Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, pp.581-613; María Emma Mannarelli, “Beatas e inquisición. El caso de Ángela de Carranza”, pp. 43-74.

<sup>427</sup> Ver la primera parte, en que he dado cuenta del lugar de las cartas de confesión en la tradición de la confesión y la dirección de espíritus.

había tenido contacto con algunos autores jesuitas, como Alonso Rodríguez (1537-1616ca.)<sup>428</sup>:

“Y así todo ha sido ir aguas arriba, porque a mí me paresía estar ilusa, aunque no pretendía engaño ni figsiones; y, proponiendo esto mesmo que sentía, me desían que para evitar esto, que lo manifestase a mi confesor; esto me costaba repugnancia, pero para evitar peligros lo hasía. El primer confesor que tuve, desde que era yo seglar, me desía que no sacase de libros esto; sólo temía lo que podía suseder en mi suma maldad. El que se siguió, después de ser ya religiosa, me lo daba por hecho, disiéndome que presumía, que de las vidas de los santos sacaba esas invensiones, y me quitó el que leyese vidas de santos, y me mandó ler en los tomos que escribió el padre *Alonzo Rodrigues*. Vea su reverencia qué no padecería de temores, porque, aunque con la grasia de Dios no lo hasía, sino's que procuraba manifestar mi consiensa según lo que le pasaba a mi alma, pero estas cosas me intimidaban lo que no es desible; yo pedía a nuestro Señor que, si era espíritu suyo aquello que me pasaba, se lo partisipase a tantas almas fieles en su servio, que, en mi ingritud e inconstancia iba todo perdido, que me comutase esto en padecer hasta morir, que esto iba libre de ofenderle y era camino seguro; y, que si era engaño del Enemigo, que lo diese a entender a sus ministros para que no errasen caminos y no me hisiesen escribir ni tratar de ello y me llevasen por camino llano, porque sentía mucho el tiempo que en esto perdía y las ofensas que se le podían seguir de aquí, etcétera”<sup>429</sup>.

La primera etapa del *Epistolario* es de reconocimiento mutuo entre director y dirigida, y los roles o imágenes que se derivan de dos siglos de debates sobre la espiritualidad y las prácticas religiosas son muy claros en ella: Sor Josefa es mujer impresionable, débil y fácil de engañar; el padre Manuel posee la ciencia y el saber para conducirla:

“Hame susedido lo que diré, luego que su reverencia me dijo que por escrito le comunicase las cosas de mi alma y el camino y orasión que tenía, y, estando yo temerosa de dar parte del modo de orasión, porque

---

<sup>428</sup> De Alonso Rodríguez primero se consultó el Tratado de la conformidad con la voluntad de Dios, por el V.P ... de la Compañía de Jesus Sacado de sus obras impressas en Sevilla, año de 1721 Y por su original En México [con las licencias necessarias] por la viuda de Joseph Bernardo de Hoyal: calle de las Capuchinas. Año de 1744. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile. En la biblioteca del convento se encuentra la obra completa que quizás a futuro pueda consultarse. La obra Ejercicios de perfección y virtudes cristianas se consultó en la biblioteca jesuita de Santiago, se editó por primera vez en 1609 en Sevilla, en tres volúmenes. Ha tenido más de cincuenta ediciones en castellano, se tradujo al alemán, tuvo siete traducciones al francés contando cincuenta y una ediciones en ese idioma y siete resúmenes, cuarenta y dos ediciones en italiano, así como traducciones al holandés, annamita, árabe, armenio, vasco, croata, checo, chino, griego, moderno, húngaro, latín, portugués, ruso y tamil. Ver: Andrés Melquiades, Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, p.270. En la biblioteca del convento de Sor Josefa se encuentra una edición impresa entre 1606 y 1754, y otra del año 1834.

<sup>429</sup> Epistolario, carta 5, primera etapa, domingo 27 de marzo de 1763.

siempre estoy reselosa de mí, y siendo ésta sin modo ni término lo que yo experimentaba, por cuya razón me faltaban palabras y temía que, por mi mala esplicación y mucho amor propio, no fuese yo a escribir de modo que aprendiese o comprendies[e] su reverensia otra cosa a esta ruin criatura. Me dejé estar, pidiendo a nuestro Señor me declarase su voluntad, y no sé si su reverensia repararía la demora que hubo en esto, y, viendo lo que su reverensia me apuraba sobre lo dicho, temí no viniese algún peligro de engaño sobre mí, por mi tenacidad y duresa, me resolví a empesar a escribir sobre el asunto no sin pocas lágrimas, que vertía como ahora, y siempre que le escribo me susede que varias veces paro, por no estar en mi mano lo contrario, y así me susedió entonses, que, fatigada de ellas, suspendí a pocos renglones que tenía escritos, y me quedé suspensa hasta que sesase esta corriente; este fue mi ánimo, pero Dios, nuestro Señor, serenó mi tormenta, sacándome de sí para significarme su voluntad, según me paresió; y, porque no sea ésta alguna trasa de el Enemigo para que yo me persuada a que fue de Dios esto, se lo digo para que conosca su reverensia qué hubo en esto que me pasó, y me advierta lo\* conveniente a tal caso...”<sup>430</sup>.

Cuando Sor Josefa alude a la forma de hacer los “ejercicios” no se refería particularmente a los jesuitas, aunque la dirección de su confesor atenderá a hacer de los de su orden la forma predominante. Sus cartas nos hablan de un proceso de adecuación a ellos, coexistiendo con los modos sugeridos por los escritos de María de Jesús de Ágreda y de María la Antigua, que ya tenían como tópico la Pasión de Cristo, tanto en la Cruz como en el momento de la muerte:

“Le pido lisenxia a su reverensia para haser cada día de la semana un ejersicio espiritual de la pasión de mi Señor, repartido toda la santísima pasión, en cada ejercicio algunos pasos, para así, al fin de la sema[na], no dejar paso alguno de adorar, reverensiar y contemplar, esebtuando el domingo, que este día lo dedico todo a traer a la memoria de los benefisios divinos que he resibido, de cuya memoria me veo corrida en la presensia de Dios, por mis ingratitudes y mala correspondensia, que quisiera no haber nasido, si tan infiel y desleal había de ser a mi Benefactor; y así, a esebsión deste día, los ejercicios que quiero pragticar, los demás que restan de la semana son estos: lunes, haser el ejersisio de la muerte, según lo hasía la venerable madre\* María de Jesús de\* Agreda. Martes, subir la escala santa, que la he compuesto de veintiocho\* consideraciones y otros tantos afectos de la pasión de mi adorable Jesús, a imitasión de la que subió su Majestad en el balcón de Pilatos, para ser mostrado al pueblo, y en cada grada hago una

---

<sup>430</sup> Epistolario, carta 18, primera etapa, jueves 2 de junio de 1765.

consideración, afecto, padrenuestro, avemaría, gloria y acto de adoración, y alabansa a su Majestad, contemplándole allí todo herido, acardeñalado+ y lleno de prisiones, por sacarme a mí de las prisiones y cautiverio del pecado, y muriendo por mí para darme eterna vida. Miércoles, haré dos ejercicios: el primero, de los siete derramamientos de sangre, empesando desde la circunsición, atrayendo a la memoria toda la que derramó en su santísima vida, pasión y muerte, para lavar mis manchas feas y abominables con tantas culpas hechas contra la infinita bondad, etc.; el segundo ejercicio deste día, será sobre las 7 caídas que dio su Majestad en su santísima pasión. El jueves haré el ejercicio de la santísima crus, según y conforme lo praticaba la venerable madre María de Jesús de Agreda, y daré prinsip[i]o, a la\* noche, a las *Estaciones* que compuso, con lus divina, María la Antigua, según y conforme \*la venerable madre las hasía\*. Viernes, finalisaré dichas *Estaciones*, y haré el ejercicio de las tres horas, que mi Redebtor Jesús estuvo pendiente de 3 clavos en la santa crus, y este día deseareé pasarle todo en el calvario, crusificada con mi Señor y sumo Bien mío. Sábado, este día será estarme junta el sepulcro, adorando y reverensiendo a la humanidad santísima de mi Señor, trayendo a la memoria su dolorosísima vida, pasión y muerte afrentosa; y, de rato\* en rato, acompañaré a su dolorosísima Madre y mi Señora, dándole el pésame de haber perdido de su vista a la lumbre de sus ojos y vida de su alma, deseando en estos ejercicios, y en todo lo demás que hago, que fuese mi corasón, y se convirtiesen los efectos, afectos y respiraciones de mi alma en Égnas ensendidísimas de purísimo amor, y que sus llamas se egsalasen y prendiesen\* en todos los corasones de las criaturas que han habido, hay y habrán, hasta la fin del mundo, para que todas le fuésemos reconocidas y agradecidas a tanto egseso de amor. Ojalá así sea, Amado\* de mi alma, y el mundo todo se convirtiese en senisas de purísimo amor vuestro, y que no te sean las criaturas desleales y mal correspondidas, como yo, infame\*.

Le advierto a su reverensia que, de lo que va aquí apuntado, sólo el ejercicio de la muerte y el de la crus no he puesto por obra, porque tiene algunas penitensias, y como esto lo tengo prohibido, que no haga mortificación penal, según queda apuntado; por esto le pido lisensia, prefiriendo en todo punto su voluntad, y neg[a]ndo la mía a la disposición de su reverensia; pero, lo demás que va apuntado los demás días de la semana, esebtuando estas dos cosas, lo pratico años ha, y como esto no tiene mortificación penal, y me tenía dicho su reverensia, y asimesmo los confesores anteriores a su reverensia, que en la orasión no tuviese límite ni medida, por esto lo [he] hecho hasta lo presente sin lisensia, pues era cosa que no me atraía enfermedad; antes cí, era y es cosa muy suave y deleitosa que atrae gran consuelo, goso en el Señor y dulcúra a mi alma, sin que esto me prive de haser todo lo que se me manda por la santa obediensia, pues en este caso se recoge todo a lo interior de mi alma, formando en mi corasón un delizioso güerto de flores presiosas destas consideraciones que van apuntadas...”<sup>431</sup>.

---

<sup>431</sup> Epistolario, carta 43, segunda etapa, sin fecha



La vida y pasión de Cristo formaban parte de las meditaciones y formas de orar de las monjas, por lo cual la dirección jesuita no hace sino reforzar estas prácticas. Tener el cuerpo de Cristo como tópico para los ejercicios espirituales, centrando en su sufrimiento la meditación y la contemplación, también forma parte del proceso de teologización de las “místicas personales”<sup>432</sup>. El celo que se puso en el método y el seguimiento estricto de los *Ejercicios* para hacer de la meditación propiamente una práctica disciplinada, así el sólo hecho de evocar a Jesús no debía conducir a arrobos, las mujeres debían seguir los pasos de la contemplación. La unión con Dios no era gratuita, era una “recompensa” al trabajo bien hecho. En las primeras cartas de Sor Josefa aparece el modo “tradicional” de espiritualidad femenina, experiencia que el confesor trata de “disciplinar”:

“Paso a obedecer lo que su reverencia me manda, atropellando los inconvenientes que después sabrá, pues todo no se puede remitir a la pluma; y digo que, asistiendo una mañana en sala de labor y leyendo en ella, como es constumbre, la lección de el infinito amor que nuestro adorable Redentor nos tuvo, que no sólo dio su sangre preciosa, sino’ hasta la misma vida por salvarnos, fue tal la impresión que hisieron\* en mi alma estas palabras, que toda yo me hubiera querido convertir en abrasadísimas voluntades, y así mesmo a todas las criaturas, para que todas alabásemos la inagotable bondad de mi Dios...”<sup>433</sup>

“Después, cuando oigo ler o leo yo sobre el punto referido de el infinito amor de Dios para con sus criaturas y demás atributos, me pasa lo\* mesmo casi, pero no es con tanto arrebatamiento de los sentidos”<sup>434</sup>.

Junto a los textos religiosos publicados, también circulaban textos manuscritos, pero esta característica hace difícil encontrarlos ya que al parecer, por lo que relata nuestra monja, eran parte de la vida espiritual íntima resguardada por el sigilo. Sobre ellos recaía con más fuerza el celo inquisitorial, porque era evidente peligro leer libros que no habían pasado por las censuras eclesiásticas correspondientes:

“En lo que su reverencia me dise de la obri[t]a, de que la madre me irá dando los cuadernos conforme los vaya leyendo, no le he dicho nada,

---

<sup>432</sup> Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, p.51.

<sup>433</sup> Epistolario, carta 19, primera etapa, domingo 7 de julio de 1765.

<sup>434</sup> Epistolario, carta 19, primera etapa, domingo 7 de julio de 1765.

hasta que su reverencia me diga si los he de pedir, \*sí su reverencia se lo ha de desir a la madre priora o no; y, por no errar, me he dejado estar, por no haserme sabedora antes de tiempo, si no los tiene la madre todavía; y, si los tiene, dígale que no se dilate en dármelos, aunque yo creo que poco tiempo o ninguno tiene la sierva de Dios para ler, porque con el trabajo [...] \* destas religiosas enfermas no le dan treguas ni para lo presiso de las obligaciones de su empleo; fuera desto, le advierto a su reverencia que, si quiere que se le guarde todo sigilo, no sé cómo esto se consiga leyéndolo la madre, porque dichas religiosas no se apartan de l[a] madre priora un punto, que no tiene libertad para nada la pobre madre; esto quédese en su pecho de su reverencia, que esto lo digo porque veo que su reverencia pide sigilo, y así, deste modo no lo podrá ler la madre, y si esto espera su reverencia para que yo lo lea, creo que no llegará a mis manos dicha obra, porque se eternizará en el poder d[e] mi madre priora, porque ni tie[n]e respiración para estas cosas ya dichas”<sup>435</sup>.

“He leído los tratados que su reverencia me envió señalado; después le escribiré sobre el asunto, y sólo digo por ahora que parece tenía su reverencia estampadas las cosas que han pasado a mi alma, según entiendo y la lus que voy teniendo en lo que en él he leído; infinito me goso de que ese prelado, que su reverencia me apunta, quiera darlo a la imprenta”<sup>436</sup>.

Las lecturas también fueron siendo reemplazadas, y Sor Josefa comienza a recelar de sus lecturas anteriores, especialmente de las vidas de santos:

“Dígame, su reverencia, por qué libros me gobernaré en todo el tiempo que me faltare su reverencia; a mí me tira y alienta mucho el ler vidas de santos, pero, porque las mujeres somos aprensivas, y no se me vaya a ofreser que lo mesmo que a ellos pasó me susede a mí, por esto rehuso lerlo, y más cuando han tenido muchos arrobamientos, éxtasis, etc., y así, desde que experimento lo que ya sabe su reverencia, que va para qui[n]se años, he dado de mano en ler vidas de santos, porque no me arme alguna trampa el Enemigo, que yo soy muy boba y no le costará a él ningún trabajo; si esto es tentación, avíseme, y qué debo haser.

Más ha de un año que me siento con grandes ansias de imitar la vida de mi santa Madre, y, conosiendo que es más para admirada que para imitada, he depuesto mis deseos; pero con todo, no se menoscaban en mi voluntad y sólo me ha contenido lo dicho y ver mi inactitud+ para empresas tales, y por estas razones no lo he propuesto a su reverencia, parsiéndome resabio de presunción y soberbia aun el pensarlo y proponerlo; para no quedar con esta espina en mi corasón de que no se lo

---

<sup>435</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, sin fecha.

<sup>436</sup> Epistolario, carta 10, primera etapa, sin fecha.

comunique, se lo digo ahora, para que vea qué hay en esto: si es del Enemigo estos deseos o de Dios, y qué haré, y si no lo halla conveniente el que yo ponga por obra lo propuesto”<sup>437</sup>.

Los libros que en adelante le son recomendados, tienen funciones prácticas como reemplazar al director cuando éste estaba ausente y para repasar sus lecciones con la lectura:

“Resebí su papel y, ante todas cosas, respondo a los dos encargos que me hase su reverencia en su contenido: que el sumo sigilo del libro seguro está de mi parte, porque una palabra no he proferido ni hablaré dél, con la gracia de Dios, y tengo sumo cuidado de ponerlo en parte aonde no sea visto de alma viviente, el mismo cuidado he tenido y tengo en tratarlo con mucho aseo: de que lo resebí, lo aforré en papel, y además desto lo tengo envuelto en un paño limpio, y con el mismo cuidado y limpieza de manos lo abro para ler; y así, creo que, por lo que a mí toca, no llevará lesión alguna. Y le advierto que, luego que lo resebí, noté que traíya\* rosado y puerco+, como que lo habían hojeado con manos poco aseadas, y luego lo registré en\* qué capítulos caíya esto, para avisarle a su reverencia\*: y es desde la práctica quinta, sobre la variedad de caminos por donde van las almas, hasta aonde trata de el memorial para el examen”<sup>438</sup>.

El triunfo del método del confesor radica en su transformación de simple escucha y examinador de lo relatado por Sor Josefa, en un planificador de su vida cotidiana mediante un plan metódico regido por la disciplina.

Sor Josefa, bajo la dirección del confesor, continuó poniendo en primer lugar sus penitencias y mortificaciones, aunque ya dentro de un plan de trabajo que tiene por principal objetivo la obediencia. No obstante, este punto primordial para ella no lo será tanto para el confesor, que entiende la ascética más que mortificación, como disciplinamiento:

“Déjeme instruida en las penitencias y mortificaciones, y el tiempo que he de dormir y a la hora que me he de levantar a la oración, y cuántas horas he de tener al día de oración y cuántas a la noche, y cuántas horas reservaré de mis ejercicios espirituales para trabajar; hablo en suposición de que me dé lugar las ocupaciones de obediencia y comunidad: para todo esto, le suplico me deje reglas siertas para proseder con asierto; esto es, si

---

<sup>437</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, sin fecha.

<sup>438</sup> Epistolario, carta 10, primera etapa, sin fecha.

puede escribirme, que yo no tengo ánimo de tratar con ningún padre, por esto lo molesto; perdóneme”<sup>439</sup>.

*La mortificación en el método de un confesor jesuita: de cuerpo de sacrificio a cuerpo disciplinado*

La Compañía de Jesús tenía en los siglos XVII y XVIII una relación ambigua con la vida ascética entendida fundamentalmente como ejercicios de mortificación corporal, porque no era una orden monástica propiamente tal<sup>440</sup>. Marcel Bataillon señala que es la propia novedad de la Compañía la que explica las contradicciones íntimas tanto en su relación con la mística como con la tradición monástica así como y el lugar de las maceraciones corporales en la vida religiosa. Esto permitía múltiples interpretaciones de las características de su espiritualidad y sus prácticas<sup>441</sup>. No obstante, se puede decir que la tendencia de la orden frente a la mortificación fue hacer de ellas un medio para cultivar las virtudes de la obediencia y la humildad, al mismo tiempo que un método para disciplinar las pasiones.

La tradición jesuita no desterró las penitencias externas de la vida espiritual, pero su “modernidad” se advierte cuando previene que ellas deben quitar lo conveniente, y cuanto más mejor, por ejemplo en el comer o el dormir, para que no “corrompa el sujeto ni se siga enfermedad notable”. Lo mismo se recomendaba para el castigo de la carne como se acostumbraba darle “dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose, y otras maneras de asperezas”. A juicio de la orden, en este punto, era “lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia, es que el dolor sea sensible en las carnes y que no entre dentro de

---

<sup>439</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, sin fecha.

<sup>440</sup> Ignacio quería fundar algo distinto, por eso en los inicios de la orden no llevaban un hábito particular, siendo su objetivo despertar la simpatía de la gente por medio del prestigio por lo que muchas veces adoptaron los hábitos de los personajes que en el lugar de su apostolado eran prestigiosos, como letrados en la China o mercaderes de la India.

<sup>441</sup> Marcel Bataillon, “De Erasmo a la Compañía de Jesús. Protesta e integración en la Reforma Católica del siglo XVI”, p.237-238 y 243-244.

los huesos, de manera que dé dolor y no enfermedad; por lo cual parece que es más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause dentro enfermedad que sea notable”<sup>442</sup>.

La mortificación externa se entendía como aflicción del cuerpo y la interna como el disciplinamiento de él por medio de la propia voluntad. Ambas tenían igual objetivo: vencer los sentidos y movimientos de la naturaleza carnal. En general, los jesuitas se inclinaron por la mortificación interna, que domaba el espíritu y conseguía la honra y estimación, antes que afligir la carne, tomar disciplinas y silicios, porque la primera era más “costosa” y por ello más “excelente y preciosa”<sup>443</sup>. Sin embargo, en el mismo libro Alonso Rodríguez también se inclinaba por la mortificación como todo género de penitencias y mortificaciones del cuerpo que hacía posible que hombres y mujeres religiosos rompiesen con “el muro de la carne y de sus pasiones y apetitos”, lo que les permitiría “subir” y “entrar” con “violencia y esfuerzo al Reino de los Cielos; esos son los esforzados y valientes que arrebatan el Cielo”. Al hacerse más espirituales, para Rodríguez los religiosos cumplían con ser diferentes a los hombres comunes, haciéndose otros de lo que antes eran : “el que antes no era honesto, y se hace casto y honesto; que antes no era templado, y se hace muy abstinente; antes era tímido y flaco, y se hace fuerte y constante. Eso es negarse a sí mismo, hacerse otro del que antes era”<sup>444</sup>. En este punto, coincide con los modelos de santidad femenina.

El libro de Rodríguez libro inicia con un tratado sobre la mortificación a la que consideraba compañera inseparable de la oración. El templo del religioso decía, siguiendo a San Agustín, se compone de dos altares uno dentro del corazón donde se ofrece el incienso de la oración y otro fuera, en el cuerpo, que es la mortificación. Siguiendo a los Santos y maestros de la vida espiritual, concluía “que siempre han de andar juntas y hermanadas estas dos cosas, y la

---

<sup>442</sup> Ejercicios, primera semana, quinto ejercicio: meditación del infierno, adicciones para mejor hacer los ejercicios, adicción décima, p.229.

<sup>443</sup> Alonso Rodríguez, S.J., Ejercicio de perfección y virtudes cristianas, parte segunda, tratado primero de la mortificación, p.631.

<sup>444</sup> Idem, p.617.

una ha de ayudar a la otra porque la mortificación es disposición necesaria para la oración, y la oración es medio para alcanzar la perfecta mortificación”<sup>445</sup>.

Para Rodríguez, la mortificación contribuía a conseguir el sosiego necesario para que el alma pudiese conocer por medio de la oración, lo que no era posible cuando las pasiones y los apetitos sensuales no estaban mortificados. Así, la mortificación era un camino para hacerse más espirituales, ya que sólo en esa condición Dios conversaría con nosotros: “en quitar el verdor de nuestras pasiones, en mortificar nuestros apetitos desordenados, en desarraigarnos y desficionarnos de las cosas de la tierra..y así el hombre mortificado, como ya se ha espiritualizado y hecho semejante a Dios con la mortificación, gusta de conversar y tratar con Dios”<sup>446</sup>. Como en cada hombre había un enemigo inseparable que era contrario a lo espiritual, sobre él debían recaer las penitencias: “nuestro cuerpo es el mayor contrario y enemigo que tenemos...Enemigo mortal, el mayor traidor que nunca se vio, que anda buscando la muerte y muerte eterna, a quien le da de comer y todo lo que ha menester; que por haber él un poco de placer, no tiene en nada dar en ojos a Dios y echar el ánima en el infierno para siempre jamás”<sup>447</sup>.

Sor Josefa parece escribir para dar ejemplo de la verdad de lo dicho por Rodríguez. La mortificaba la esclavitud a la que la sometían sus desordenadas pasiones (tentaciones de la carne, ira, aborrecimiento de gentes, resistencia a las obligaciones de comunidad) quitándole su libertad para alzar su corazón a Dios, teniéndole efectivamente en un constante combate espiritual para no ser “toda cuerpo”:

“Sobre las tentaciones de impuresa, también me acometen sin cesar a todas horas, de modo que no es sólo cuando estoy despierta, sino en sueños y en todos tiempos del día y noche, así en lo espiritual como en lo temporal, y es con tanta vemensia, que en su resistensia a dicha tentasión, después de combatir y luchar contra ella, me queda todo mi cuerpo, de pi[e]s a cabeza, tan adolorido y quebrantado como si hubiera pasado por aserbísimos martirios; después se me sigue otra penalidad mayor, en

---

<sup>445</sup> Idem, pp.605-606.

<sup>446</sup> Idem, p.609.

<sup>447</sup> Idem, p.621.

pareserme que no he combatido como debía, y me parese que con sensualidad y complasensia desta maldita carne me he detenido en lo dicho, y dentro de poco tiempo se me representan allá en la mente visiones feísimas y nunca vistas, que bastan ellas para llenar de malisia: no me esplico más porque no es conveniente.

Otros tiempos me veo combatida a pensar mal de todas las gentes, desde la prelada hasta la más ínfima desta santa casa, y estos ofresimientos me ponen en estado de aborreserlas a todas, no teniendo para qué, porque siertamente, mirándolo sin pasión, me conosco indig[n]í[s]lima de estar entre tan felís compañía, porque todas son unos ángeles y les debo mucha ca[r]idad, pero me llevo a poner en un estado tal, que les tengo aborresimiento asérrimo a todas, y en cada persona me parese que no encuentro religiosidad, sino's dragones y tigres bravísimos que, como impías y crueles fieras, me parese me quisieran haser pedasos, según el aborresimiento que consibo me tienen todas, y me pone el Enemigo unas apariensias y razones tan fuertes en sus palabras, miradas y movimientos, que no tiene cabida el deponerlo, y así ando reselosa de todas y nada satisfecha, porque todas parese que se vuelven en mi contra, y que si pudieran me quitaran la vida, según el aborresimiento que les conosco para mí.

“Después de todo lo dicho, me susede de tener displisensia a todo lo que pertense a distribución religiosa y demás observansias en los ejercicios espirituales, así obligatorios como voluntarios, de modo que sólo por Dios y el mal ejemplo que se puede seguir de lo contrario, por esto me hago indesible violensia, de modo que llevo mi bruto cuerpo como arrastrándolo; y, puesta en la presensia de Dios, estoy embargada y sorprendida, que paresco cuerpo sin alma ni potensias, porque ni la voluntad ama, ni el entendimiento discurre, ni la memoria trae cosas que puedan servir de insentivo para mover mi voluntad, y así, ni en lo interior ni exterior me queda libertad para clama[r] a Dios, sino sólo como bruto desleal”<sup>448</sup>.

El discurso que ponía reparo a las mortificaciones externas, tenía por objetivo proteger al cuerpo en tanto portador de ese ser espiritual y también advertir sobre la verdadera humildad porque el exceso de mortificación era señal de soberbia: creerse más espiritual que otros, creer que se podía soportar el dolor al infinito y desafiar con ello la voluntad de Dios. Pero, por el contrario, dejar de hacer penitencia podía ser signo de amor sensual. En ambos casos, la presencia de una enfermedad podía ser interpretada como advertencia

---

<sup>448</sup> Epistolario, carta 1, primera etapa 1763-sept. 1765, sin fecha.

o castigo por el pecado de la soberbia. Para evitar estos males, era necesario que la propia voluntad estuviese siempre sometida a un superior:

“...; hase atribuido mi enfermedad, y me ha dicho mi prelada, delante de varias religiosas, que yo estoy enferma porque presumo que más soy espíritu que de naturaleza humana; que así, enferma, me he violentado a las penitencias, y que, por continuar en ellas, he disimulado mis enfermedades hasta que he llegado a términos de no tener remedio, y que entendiase que, así como tenía parte superior, también tenía parte animal, y que si vivía, escarmentase de lo pasado”<sup>449</sup>.

“... Y advierto, para su consuelo, que anduvo liberal la madre, sin haser yo la más leve instansia, sino's proponer con indiferensia lo que fuese su voluntad que yo hisiere; y le dije que se lo preguntaba no para que hisiese mi voluntad en el asunto, sino's para responderle a su reverensia la resulta del punto propuesto, y me respondió que hisiese lo que su reverensia me mandase en el particular, pues sabía mi interior y dispondría con asierto lo que conosiese conveniente delante de Dios. No es desible, padre mío, el gusto y complasensia que mi alma sintió, aunque la carne flaca y rebelde escaesió de ánimo, pero ya le he dicho al bruto que se consuele y me aguante, que también ha de tener su premio; y, pues me ha ayudado al mal, que así esté pronta a ejecuta[r] el bien, que a ambos nos resultará que lo lleve en pasiensia, etcétera”<sup>450</sup>.

Los directores espirituales de Sor Josefa optaron por integrar los rigores de la carne en la mortificación como negación y quebrantamiento de la propia voluntad, un ejercicio que permitía practicar la obediencia de lo inferior a lo superior. Como el cuerpo era un enemigo que nos permitía al propio tiempo existir, los jesuitas proponían una estrategia de lucha que hacía de él un aliado en el combate por la propia salvación al permitir disciplinar la voluntad. El “odio santo de sí mismo”, según los *Ejercicios* ignacianos, debía ser el principio que animaba el espíritu de mortificación y penitencia. La lucha permanente con nuestra parte sensitiva, era la posibilidad de triunfo sobre la auto-traición que el cuerpo portaba el pecado, origen de la muerte eterna:

1º, cuánto soy yo en comparación con todos los hombres; 2º qué cosa son los hombres en comparación con todos los ángeles y sanctos del paraíso; 3º mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues

---

<sup>449</sup> Epistolario carta 37, segunda etapa, miércoles ocho de enero de 1766.

<sup>450</sup> Epistolario, carta 53, segunda etapa, lunes 30 de noviembre.



yo solo ¿qué puedo ser?; 4º mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; 5º mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima”<sup>451</sup>.

Para poder cumplir con estos objetivos, los *Ejercicios* proponen un método autoconocimiento para dominar las pasiones, en una secuencia que debía llevarse a cabo en el transcurso de cuatro semanas las que comenzaban por aprender examinar la conciencia, meditar, contemplar, orar vocal y mentalmente y “otras operaciones espirituales”. Estas “operaciones”, según se dice en las anotaciones introductorias, son “modos de preparar y disponer el ánimo”, al igual que “pasear, caminar y correr son ejercicios corporales” que permitían acondicionar y preparar el cuerpo para otras tareas o mantener lo sano de él. Estas operaciones permitían “quitar de sí las afecciones desordenadas”, para luego poder “hallar la voluntad divina en la disposición de la vida para la salud del ánimo”<sup>452</sup>. Este método se sustentaba en la teoría de que los afectos o pasiones del alma se traslucían en comportamientos externos o particulares movimientos del cuerpo que representaban, por ejemplo, la misericordia, la venganza, la tristeza o la alegría<sup>453</sup>. El escenario público en que los afectos se manifestaban en tanto pruebas del arrepentimiento ante la comunidad de los fieles, se privatiza paulatinamente para ser fundamento de la relación íntima del individuo con la divinidad proceso del que también forman parte los *Ejercicios Espirituales* y, sobre todo, su éxito y masificación.

Como director espiritual, Manuel Álvarez se centró en dos objetivos de los ejercicios espirituales de San Ignacio para examinar y dirigir a Sor Josefa. El primero, remover los obstáculos o “desórdenes” que impedían avanzar en la perfección espiritual dirigiendo “los resortes más íntimos de la voluntad y del corazón para producir un hondo y radical aborrecimiento a todo lo que le desvíe del fin, una especie de instinto de repugnancia para que el alma se aparte de

---

<sup>451</sup> Ejercicios, primera semana, segundo ejercicio, 2º preámbulo, 1,2 y 3 punto, p.224.

<sup>452</sup> Ejercicios, 1º anotación, p.207.

<sup>453</sup> Afecto: “propriadamente es pasión del ánimo, que redundando en la voz, la altera y causa en el cuerpo un particular movimiento, con que movemos a compasión y misericordia, a ira y a venganza, a tristeza y alegría; cosa importante y necesaria en el orador”. Covarrubias, p.22.

modo casi automático de todo desorden”. Este trabajo preliminar, que llena la primera etapa del *Epistolario*, da paso a un segundo procedimiento que tenía por objetivo llenar el “vacío que ha producido el arranque de lo desordenado y de encauzar las energías que han brotado al contacto de tan fecundas verdades”, quien llenará el corazón del ejercitante –dirigida en este caso- será Jesucristo profundamente conocido y amado, fundamento de toda norma, ejemplo de perfección y camino que la llevaría a Dios<sup>454</sup>.

Los *Ejercicios* bien hechos permitían el conocimiento vivo de uno mismo, expresado en desolaciones y angustias. El director espiritual debía estar atento a esas “mociones espirituales en su ánimo” [del ejercitante o del dirigido] o “consolaciones o desolaciones”, ya que si el que ejercitaba no las sentía ni era “agitado de varios espíritus” debía interrogarlo sobre el modo, lugar y tiempo en que los estaba haciendo<sup>455</sup>. Si estas desolaciones se presentaban acompañadas de tentaciones del Enemigo, ellas debían utilizarse para preparar el ánimo para la consolación futura. Si esas tentaciones eran bajo “especie de bien”, es decir como consuelos en la vida iluminativa<sup>456</sup>, correspondía aplicar las reglas de la segunda semana que consistían en dar orden y modo al meditar y contemplar por medio de la narración fiel de ellas ajustándolas al método de la composición de lugar según los tópicos de la vida de Cristo, primero en la vida terrena (segunda semana: “el llamamiento del Rey temporal ayuda a contemplar la vida del Rey eternal”) para en las siguientes seguir sus pasos hasta su muerte.

El método del padre Manuel, efectivamente mantiene a nuestra monja en un recelo constante de sí misma, desconfiando de todo lo que sentía y pensaba. Se hace presente así, como ha señalado Jean Delumeau, la llamada enfermedad del escrúpulo: “la duda permanente respecto al carácter de nuestros actos y pensamientos, la inseguridad enfermiza que provoca el miedo a verse

---

<sup>454</sup> Ignacio Iparraguirre, S.J y otros, introducción a los Ejercicios Espirituales en: Obras completas de San Ignacio de Loyola, p.176.

<sup>455</sup> Ejercicios, anotación 6ª, p.208.

<sup>456</sup> Ejercicios, anotación 10ª, p.209.

condenado para siempre, prueba de la importancia de la confesión en la constitución del individuo<sup>457</sup>. Por medio de la duda permanente se iba “ordenando” el alma. Los escrúpulos de Sor Josefa sobre diversos temas de la vida espiritual y religiosa son permanentes y recurrentes, pero no preocupan demasiado al confesor ya que, en las monjas del siglo XVIII, era una especie de enfermedad controlada, provocada y aprovechada en la dirección espiritual<sup>458</sup>.

La humildad era una virtud que debía entrenarse primero que cualquier otra virtud, puesto que ella permitía disponer el espíritu a la obediencia por medio del aborrecimiento de sí mismo. Ser humilde se conseguía por medio de la humillación. Junto a las cartas de Sor Josefa se encontraba el manuscrito el *Método práctico compendioso de alcanzar la verdadera humildad*, cuyo autor pudo ser el propio Manuel Álvarez. En él, se aconsejaba a las religiosas *humillar el interior del alma y el corazón*, juzgando al alma como indigna, teniéndose a sí mismas por la “afrenta de Dios”, sentirse indignas de la comunicación con los demás, ser el centro de la nada, aborrecerse a sí mismas más que al demonio, no creer en sí mismas teniéndose por sospechosas, olvidarse de sí mismas y no atender a sí en cosa alguna: “el conocimiento propio es muy vivo, que no da lugar más que para aniquilarse en mi miseria, conociéndose indigna aun de ser ultrajada y pisoteada de los demonios”, escribe Sor Josefa<sup>459</sup>. La religiosa, dice el texto, en *las palabras se humillará* llamándose a sí misma con nombres de mucho desprecio, y deberá acusarse de sí, observar silencio, hablar en voz baja, no quejarse de nadie ni contradecirle: “no seso de dar repetidas gracias a nuestro Señor, que no miró mis deméritos

---

<sup>457</sup> Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*.

<sup>458</sup> La constitución de Benedicto XIV, Bula Pastoralis Curae de 1748, sobre confesores de monjas, recoge estos consejos mostrando que ya en el siglo XVIII la vida en clausura y las angustias de la profesión monjil eran un fenómeno particular, especial: “por ser mujeres cuya debilidad es el resultado de un organismo vital especial, por la fuerza de su actividad imaginativa que desarrolla su sistema nervioso, por ser Esposas de Jesucristo, y mujeres en fin, están en circunstancias verdaderamente excepcionales, pero circunstancias basadas en las exigencias de su vocación y principalmente de su vida contemplativa”, “cualquier cosa basta para perturbar la conciencia de una pobre mujer encerrada entre cuatro paredes, basta un leve escrúpulo para que el enemigo la ciegue y arrastre hasta el último suplicio de su condenación eterna”. Ver: Apéndice documental de León Carbonero y Sol, *Tratado de los confesores de monjas*, pp.191-217.

<sup>459</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, sin fecha.

para traerme más corrida y aniquilada en su presencia, por este beneficio de haber movido el piadoso corazón de su reverencia con tanta caridad para mí, tan vilísima”<sup>460</sup>. La humillación por las obras se traducía en tomar los oficios humildes, tenerse como jumento, ser apacible, tratable, salir rara vez de la celda, desear ocultarse, no dar qué hacer de ningún modo a las superiores: “...ni omito hacer en servicio de todas las esposas de mi sumo bien, Jesús, lo que puedo, aunque con sumo trabajo, por ser una sola mano la que puedo gobernar, gracias al Señor, que así se quiere servir deste jumento tan ruin”<sup>461</sup>.

Los resultados se ven en la escritura de Sor Josefa y nos muestran el conocido sabor de los escritos monjiles plagados de autodescalificaciones, cláusulas de humildad, metáforas relativas a la ruindad, bajeza y vileza de estos seres semejantes a los brutos y jumentos en su ignorancia, debilidad e incapacidad para conducirse. Sor Josefa debía comprender que sólo a los humildes Dios se manifestaba. No debía sentirse especial y tampoco dar muestras de mayor sapiencia que el confesor como solía hacerlo constantemente dando pruebas de un manejo de conceptos y términos que refieren a la vida contemplativa: “Veo lo que me dice su reverencia en el suyo, y digo a las preguntas que me hace de que si lo que veo o conosco es intelectual o interior, o sólo imaginaria la visión; respondo que todo es representado al entendimiento, y que, en todo lo que llevo escrito, así en lo pasado como en lo presente, no he visto nada con los ojos del cuerpo: todo ha pasado en el interior, sin que haya tenido parte la imaginación, antes sí es cuando menos trabaja, y asimesmo no tienen parte los discursos y menos entrada los pensamientos y todo está como en calma; sólo la voluntad es la que se desplaza, así para con Dios como para con los prójimos, con grandes excesos de amor y unión de caridad, sin que cosa alguna me pueda apartar de Dios, de modo que puedo asegurar con verdad: o que su Majestad está del todo en mí\* ...”<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> Epistolario, carta 18, primera etapa, jueves 2 de junio de 1765.

<sup>461</sup> Epistolario, carta 11, primera etapa, miércoles 4 de julio de 1764

<sup>462</sup> Epistolario carta 23, primera etapa, sin fecha.

*El bruto y el jumento: reconocimiento del cuerpo, domesticación y compasión*

Muchas de las figuras que utiliza Sor Josefa para referirse al cuerpo coinciden con las que se encuentran en los *Ejercicios*, especialmente las metáforas del “bruto” y el “jumento”. Ambos términos remiten a un imaginario del cuerpo en torno a su domesticación y el deber de subordinarlo a lo superior. El cuerpo, como el Otro de nuestra mixta composición, era “engreída naturaleza”, el principal obstáculo para conseguir la humildad perfecta por tanto debía ser domado. Sólo el triunfo del alma sobre el cuerpo sería el triunfo de la voluntad porque ésta debía ser una sola ya que nadie podía servir a dos amos:

“...hacer suya la voluntad de la obediencia los trae alegres, y contentos... En esto està el punto de la facilidad, ò la dificultad de la Religion, y de esto pende la alegría, y contento del Religioso... si tenéis otra voluntad diferente de la del Superior, no podéis vivir en la Religion: dos voluntades en uno no se pueden compadecer: aun con no tener nosotros sino una voluntad sola, por tener un apetito sensitivo, que contradice à la voluntad, y à la razon, no nos podemos averiguar con èl, con ser esse apetito inferior, y subordinado à nuestra voluntad; què serà con dos voluntades, que cada una pretende ser la señora. Ninguno puede servir à dos Señores. Que no està la dificultad de la Religion tanto en las cosas, y trabajos, que ay en ella, quanto en la repugnancia de nuestra voluntad, y en la aprehension de nuestra imaginacion: essa es la que nos hace las cosas pesadas, y dificultosas. Entenderse ha esto bien por la diferencia, que experimentamos en nosotros, quando tenemos tentaciones, y quando no las tenemos, porque quando estamos sin tentaciones, vèmos, que se nos hacen las cosas faciles, y ligeras: pero vendraos una tentacion, y cargaro sobre voz una tristeza, y melancolia; y entonces lo que se os solia hacer facil, se os hace muy dificultoso,...”<sup>463</sup>.

El que vivía bajo los apetitos de la carne no tenía vida espiritual y ni aun vida “racional de hombre, sino una vida animal de bestias”. Esto debía bastar, según el jesuita Alonso Rodríguez, para inclinarnos a la mortificación como sometimiento de los apetitos al gobierno de la razón, de la voluntad porque “¿qué cosa hay más indigna de la generosidad y nobleza del hombre, que fue

---

<sup>463</sup> Alonso Rodríguez, *Tratado de la conformidad con la voluntad de Dios*, pp.65-68. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

criado a imagen y semejanza de Dios y para gozar de él para siempre, que venir a ser semejante a las bestias, haciéndose siervo y esclavo de una cosa tan bestial como la carne y sensualidad, sujetándose y rigiéndose por ella, y dejándose llevar del ímpetu furioso de su apetito bestial?”<sup>464</sup>. No obstante, esa asociación con lo animal parece llevar inevitablemente a usar de la fuerza para doblegar al cuerpo como a una bestia. El “suplicio del cuerpo”, o las penitencias externas, permitían tanto satisfacer por los pecados pasados, como ejercitarse en “vencer a sí mismo, es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón, y todas partes inferiores estén más subiectas a las superiores”<sup>465</sup>.

Sor Josefa, por ejemplo, consideraba que su cuerpo debía recibir castigos para humillar su soberbia y lo llamaba bruto. Este término, se hace sinónimo de irracionalidad e indisciplina y metafóricamente significa fealdad y maldad: “Bruto. Comúnmente se toma por el animal irracional, cuadrúpedo, tardo, grosero, cruel, indisciplinable. Plinio, lib.II, cap.37, *Bruta existimantur animalia quibus cor durum riget*. Y el texto dice así: “*Caeteris corruptis, vitalitas in corde durat. Bruta existimantur animalia quibus durum riget*”, etc. 2. De do vino llamar brutos a los hombres de poco discurso y groseros, cual se fingió Junio Bruto, de donde tuvo el nombre... En lengua toscana bruto vale sucio, feo, malo”<sup>466</sup>. Para reforzar aún más la relación entre la falta de humildad y la culpa, Sor Josefa señala que su cuerpo se resiste al castigo como animal salvaje que da de coces, es desobediente por lo que merecía mayor castigo:

“... no está en mi mano el pasarlo con tanta serenidad como debía; ya yo conosco que esto nase en mí de mi gran soberbia; yo me reprendo a mí misma poniendo por ejemplar a mi consideración lo que toleró, sufrió y padeció mi Señor, siendo \*inculpable la mesma inosensia+ y santidad, y que siendo la que soy, no sólo no debo huir de la penalidad, sino's que debo solisitar aonde soy humillada, pues eso ha menester mi gran soberbia; y así, aliento a este bruto que vaya a resebir la rasión

---

<sup>464</sup> Alonso Rodríguez, Ejercicio de perfección y virtudes cristianas, parte segunda, tratado primero de la mortificación, p.617.

<sup>465</sup> Ejercicios, primera semana, quinto ejercicio: meditación del infierno, adiciones para mejor hacer los ejercicios, adición décima, primera nota, p.229.

<sup>466</sup> Covarrubias, p.209.

que le compete, pues este padre me conoce más que todos, y sabe que mi soberbia excede a la de Lucifer; así mis castigos y tormentos en el padecer ha de ser más doblados que los tormentos del mismo infierno, y así lo encamino al suplicio, aunque vaya el bruto dando coses”<sup>467</sup>.

De otro lado, la metáfora del bruto permite a la religiosa señalar su fracaso como tal cuando se siente desolada, especialmente en ausencia del confesor. Sin dirección, ella es un “bruto”, deja de ser un ejemplo edificante para dar paso a un torbellino de sinrazones, locura y crimen:

“... Meses ha que me siento peor que bruto e irracional, sin deseos ni acciones ni operaciones de gente racional, pues hay días y semanas que no sé lo que es tener un buen pensamiento de que despierto, ni resar ni aun persinarme; empesando así el día, continúa deste modo en comunión, misa, y así va todo lo demás, sin saber entre día qué es tener un buen pensamiento, deseo bueno, ni levantar el corazón a Dios con actos de conformidad, ni clamar a su Majestad para que me saque de tan miserable estado; antes sí, parece se halla bien mi suma tibieza con este modo de vida tan opuesto a religión y al buen ejemplo que debo dar; estando el interior deste modo, el exterior cómo estará: ajeno de todo espíritu de religión que edifique a los prójimos, antes sí todos son escándalos y haserme insufrible a todas, pues ni aun a mí misma me puedo tolerar, un género de ira e [i]ndignación con todas, que si me dejara llevar de lo que mi apetito se inclina y pasión desordenada, lo de menos fuera para mí quitar la vida a mis prójimos y beber su sangre como el licor más sasonado al gusto, pues éste fuera a veces el mayor recreo para mí, y desear y haserles todos los males posibles que el demonio puede inducir a una alma dejada de las manos de Dios; y si reprimo esto para que no salga a lo exterior, me causa un temblor extraño en todo mi cuerpo, que parece me desunen los huesos y miembros de su lugar y me corta sobremanera...”<sup>468</sup>.

La batalla permanente por controlarlo producía angustias, por lo que el cuerpo se figura como una carga. Dominar el cuerpo es un modo de producir autoconocimiento. Se inicia por indicarlo como culpable una “carga” que era su propio “soporte”, la contenía y la transportaba, por ello era un “animal de carga” del cual también puede compadecerse. En los siglos XVII y XVIII se nota la tensión entre la necesidad de castigo del cuerpo y la compasión por él

---

<sup>467</sup> Epistolario, carta 43, segunda etapa, sin fecha.

<sup>468</sup> Epistolario, carta 63, tercera etapa, sin fecha.

que deviene en cierta comprensión de sus defectos por naturaleza, porque el que peca es ignorante. Por eso a los pecadores también se les denominaba jumentos: “Nombre genérico que comprende toda bestia que lleva carga sobre sí, que llamamos comúnmente bestia de albarda... y cualquiera bestia que ayuda al hombre, no sólo a llevar la carga, pero también a labrar la tierra, a tirar el carro y otros ministerios, se llama jumento. Pero en nuestro castellano tan sólo se toma por el asno o la borrica; y para decir a uno que sabe poco, usamos deste término: Es como un jumento; y porque cualquiera que peca es ignorante, con razón se llama el pecador jumento”<sup>469</sup>. Sor Josefa resume ambos sentidos en la siguiente cita:

“... pero aunque me faltan alientos para todo, porque aun el ler, hablar, andar y demás movibientos+ de mi cuerpo me atormentan y rinden a mi flaca naturalesa, pero, con la gracia de Dios, procuro alentar a este miserable jumento, y estoy siguiendo la comunidad y\* haciendo lo que puedo en lo que la obediencia me ocupa, con particular consuelo y alegría de mi alma; aun el\* bruto a veces quiere retroseder, porque todo le es pesado y molesto: así le reprendo y lo hago caminar aguas arriba, porque quien ha ofendido a Dios y tiene meresido el infierno, ha de pagar su deuda hasta morir en la demanda”<sup>470</sup>.

Sor Josefa siempre experimenta la sensación de estar a merced de fuerzas externas a ella, superiores a ella o ingobernables. Oscila entre las interpretaciones teológicas sobre sus experiencias como la posesión demoníaca, la ilusión o el arrobamiento místico y la percepción de que su naturaleza corpórea es una máquina de pecados, de producción incontrolable. Esta metáfora es muy sugerente respecto de otras imágenes del cuerpo que ella usa y que no provienen de la tradición espiritual propiamente tal, al menos no he leído figura similar en los textos revisados. Aunque ella quiere obedecer, al comulgar frecuentemente, su cuerpo se resiste, actúa con voluntad propia o bajo fuerzas y designios que ella no comprende: “...estos acasos y otras cosas semejantes me obligan, me perturban, me aumentan el temor; le lloro a su Majestad, le clamo a que me dé a conoser\* qué máquinas de pecados tengo, que le mueven a usar

---

<sup>469</sup> Covarrubias, p.691.

<sup>470</sup> Epistolario, carta 56, tercera etapa, sin fecha.



más de su justisia que de su misericordia; que si yo me atrevo a resibirle es movida de la obediencia que a su reverencia debo, según me lo mandó<sup>471</sup>.

En el siglo XVIII los artilugios mecánicos son cada vez más numerosos, así como las imágenes del cuerpo que refieren a él como una maquinaria. Estas referencias sitúan a nuestra monja en una encrucijada, transición lenta y fascinante, sobre las concepciones del cuerpo y lo que ello implica para las discusiones sobre la noción de persona y de individuo desde las relaciones que los propios sujetos establecen con el cuerpo para decirse a sí mismos. El cuerpo, entendido como compañero molesto o como representación de la propia persona, es un espejo que permite reflejarse y reflexionar produciendo un conocimiento de lo interior. Como el convento, las celdas o el corazón, el propio cuerpo será para Sor Josefa su mundo interior, un universo que expande de la mano de nuevas representaciones sobre el cuerpo que le proporcionan variados recursos expresivos para decirse a sí misma. Desde una crisis personal da cuenta de los modos en que una mujer común y corriente vive en carne propia, por ser parte de ellas, las transformaciones de una época.

---

<sup>471</sup> Epistolario, carta 25, primera etapa, lunes 7 de octubre de 1765.

### III. PARTE

#### EL CUERPO ENFERMO, EL TIEMPO Y LA INTIMIDAD : SOR JOSEFA DE LOS DOLORES COMO INDIVIDUO DEL SIGLO XVIII

*“Imposible considerar veleidoso a quien durante mucho tiempo arrastra una dolencia; en cierto modo se ha realizado. Toda enfermedad es un título”<sup>472</sup>.*

La dicotomía cuerpo-alma/carne-espíritu es un modelo que construye saber. Los quebrantos físicos y espirituales de Sor Josefa insertan su relato y experiencia en la historia de las relaciones con nuestro propio cuerpo que, en la cultura occidental, hace de él un Otro, una grieta dolorosa, una contradicción vital: la cárcel, el bruto, el enemigo. La conciencia construida que tenemos de nosotros mismos tiene en los imaginarios del cuerpo un soporte esencial<sup>473</sup>. Sor Josefa forma parte de la difusión y construcción de ese modelo en América así como de sus apropiaciones y usos para particulares modos de construcción del sí mismo. “¿A través de qué “juegos de verdad” se da el hombre a pensar su propio ser cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal?”<sup>474</sup>. Todos esos “juegos de verdad se entrecruzan para converger en su concepción, en sus propias palabras, como “máquina de pecados”, como “la enferma” y una “mujer intrépida”. En ese intenso periodo de escritura al confesor entre 1763 y 1769, Sor Josefa va dando cuenta de la compleja experiencia de pensar sobre uno mismo, así como de los modos en que ello es posible siendo una mujer religiosa. En la segunda parte hemos revisado y situado los referentes simbólicos que operan en Sor Josefa y en cuyo juego se constituye como sujeto, pero no es solamente en el juego de esos símbolos que ello es posible sino en las prácticas concretas en las que ellos son utilizados.

---

<sup>472</sup> E.M. Cioran, *Ese maldito yo*, p.131.

<sup>473</sup> Jacques Revel y Jean Pierre Peter, “El cuerpo. El hombre enfermo y su historia”, p.191.

<sup>474</sup> En este punto sigo la propuesta de Michel Foucault, sobre el modo de trabajar la historia de la sexualidad en tres niveles de correlación que constituyen la experiencia. Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad: El uso de los placeres*, p.10

Sor Josefa nos muestra con conmovedora claridad las angustias de una interioridad que sufre. A mi juicio, encuentra un modo de expresión particular en el cuerpo que sufre. La irrupción de su cuerpo en el texto como protagonista de su historia, como un objeto a descifrar, como algo que la perturba, le estorba o le produce conmiseración, instala un procedimiento de construcción de un individuo, propiamente moderno, que se “encuentra” (choca casi) consigo mismo al contemplarse como enfermo. Sor Josefa sufre en cuerpo y alma, se siente enferma y quiere descifrar sus padecimientos dirigiendo todo el repertorio de interpretaciones de que dispone para hacerlo. Se vuelca completamente hacia sí misma haciendo de su cuerpo un otro Yo, que le dará la clave de quién ella realmente es. Ser “la enferma” le permite tener control sobre sus experiencias porque nadie más que ella puede hacer “hablar” a ese cuerpo sufriente al que introduce con fuerza en sus relatos, desde un repertorio que es espiritual, místico y claustal, pero por sobre todo, incorporando términos especializados de la medicina, explorando su lenguaje para describir las sensaciones físicas y haciendo del conflicto con ella misma una enfermedad inexplicable, difícil de verbalizar, total e invasora igual que la presencia de lo sobrenatural. Es el espectáculo barroco de un cuerpo de marioneta, tembloroso y envuelto en sudor, que predomina por sobre las imágenes más clásicas de las levitaciones y las visiones de amor.

En el claustro, las formas de construcción del Yo son predominantemente ascéticas. Las monjas se relacionan con un Otro que exige pureza y que hace de ella una condición moral necesaria para conocer la verdad. Siendo las mujeres y el cuerpo considerados impuros por naturaleza, la relación de las monjas consigo mismas es mortificante y -aunque hoy la pudiésemos considerar patológica- es la negación de sí mismas lo que permite el autoconocimiento y la constitución de la individualidad. En este sentido, los repertorios que refieren al cuerpo como el culpable de la impureza y un obstáculo para el conocimiento, se transforman en espejos que permiten la reflexión. La condición carnal es una compañía molesta, pero se acepta en ella:

soy la que soy, dice Sor Josefa de los Dolores. No obstante, la relación mortificante no llega a ser completamente destructiva cuando se asume como “enferma habitual del cuerpo”, que aunque penitente y sacrificial, señala un gesto de compasión consigo misma. De igual forma, al preguntarse por el sentido de ese sufrimiento, Sor Josefa hizo del dolor un lenguaje que le permitió traducir la inconformidad que sentía con su condición social, su naturaleza imperfecta y su calidad de mujer. ¿Por qué siendo monja de velo blanco no podía ser igualmente escogida por compañera predilecta de Dios? ¿Por qué debía ser tratada de ilusa o boba por sus aspiraciones?

Al ser reconocida como “la enferma”, se le permitía a So Josefa explorarse desde su cuerpo enfermo, espacio para sí misma fuera del cuestionamiento de los demás, territorio de su creatividad. Es un cuerpo de mujer que se viste de monja por propia elección, pero que se escapa del hábito por el constante disgusto que siente consigo misma y su lugar dentro del convento. El relato del cuerpo doliente hace particular y diferente la escritura de Sor Josefa, no sus padecimientos. Así como el discurso místico genera metáforas que permiten decir sobre el conocimiento de lo absoluto, el discurso del cuerpo sufriente como tópico de su escritura le permite hacer de él una metáfora de sí misma, compleja e igualmente indecible como lo absoluto. El fracaso en su perfeccionamiento espiritual la desespera; nos expresa el dolor de esta experiencia desde un cuerpo que enferma y la enferma construyendo un lenguaje particular del quebranto. Las dudas que tiene sobre cómo interpretar las experiencias del cuerpo la sitúan en una crisis epistemológica: ¿tienen sentido los padecimientos del cuerpo para la salvación? La noción de crisis en distintos niveles hace de esta mujer un indicio de un sujeto distinto. Se llama a sí misma individuo aunque sea en el secreto de unas cartas que piensa serán quemadas. El secreto de una monja inaugura, en el repertorio conocido para Chile, una literatura de la intimidad ensimismada paralelamente a la que se

registra en el siglo XVIII Europeo<sup>475</sup>. También será parte de ella el tópico del cuerpo, así como la protección del mismo de manera cada vez más manifiesta y el resguardo de algunas prácticas de mortificación de la mirada de los demás, las que también deberán ser secretas, privadas e íntimas.

Esta nueva relación con el cuerpo, en la prácticas y en la retórica cristianas, también puede rastrearse en otro tipo de registros. La preocupación por el alivio del dolor y la salud del cuerpo va apareciendo en cierta literatura, no sólo como ruego de sanación sino que como súplica sentida respecto de ser liberado de dolores que ya se consideran insoportables, inhumanos, y a los que no se está tan dispuesto a sufrir pasivamente. En la revisión de algunas novenas es significativo que, junto a conocidos santos, santas, mártires y ángeles de la guarda –que acompañan a los principales personajes del género que son Jesús y María- se considere a Santa Apolonia, la “abogada de los males de muelas” por lo “general de esas dolencias engrosa cada día a la Santa el partido de sus devotos”.

Al hacer la novena, el devoto ofrecía su dolor imitando a la mártir y suplicaba a Dios por él. Hasta aquí, nos es conocida la interpretación del dolor como sacrificio y el discurso penitencial de la enfermedad como castigo: “Benignísimo Dios que justamente nos castigas con las enfermedades castigándonos te apiadas de nosotros”, pero termina suplicando por la liberación de ese dolor: “me libres de males y dolores, si es a ti agrado tuyo, y si no me des gracia para sufrirlos”. La novena tenía por objeto promover la devoción de la santa apelando a un dolor tan humano y tan insoportable como el de muelas, siendo la novena un “remedio especial tan específico” para los “que padecen de las muelas, aun en la vehemencia actual de su dolor”<sup>476</sup>. Es decir, el sufrimiento corporal ya no era aceptado con tanta resignación y se

---

<sup>475</sup> Ver la primera parte de esta tesis en que se expone la cuestión de la modernidad de la intimidad.

<sup>476</sup> Novena a Santa Apolonia Virgen, y martir, abogada de los males de muelas. Compuesta por un sacerdote de la Compañía de Jesús, su devoto. Reimpresa en México, en la imprenta de la calle de San Bernardo, Año de 1773, 7 hojas sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

“traspasa” a alguien que ya lo sufrió. Ya no se quiere sufrir en carne propia el tormento ni presenciarlo en otro o leerlo en sus detalles.

Un sermón fúnebre de 1794 pronunciado para una monja novohispana, decía que ella era un ejemplo para que “todos aprendieran a sufrir”, pero que “individualizar todas las enfermedades que en el largo tiempo de ochenta y siete años sufrió... sería una relación desagradable”<sup>477</sup>. Sólo se extrae la lección de la experiencia: la paciencia en el sufrir. Narrar de nuevo ese “desagradable” relato del cuerpo que sufre, no era aceptable para los confesores. Ellos procedían –al redactar la historia oficial- al “sofoco de los sentimientos” o la censura de la interpretación personal de la experiencia. Hagiografías, vidas ejemplares, oraciones fúnebres y sermones transformaban el relato de la experiencia del sufrimiento en un tópico o lugar común más impersonal. Las cartas de Sor Josefa sirvieron de materia prima para un extracto de su vida y virtudes cuya estructura lo muestra claramente: nacimiento, oración mental, oración vocal, enfermedades que padecía, tentaciones, penitencias, otras virtudes y consuelos extraordinarios<sup>478</sup>.

Como señalábamos en la primera parte, y siguiendo a Madeleine Foisil<sup>479</sup>, cuando la escucha del cuerpo y el relato de los males que lo aquejan irrumpen en el relato se da un giro hacia el diario íntimo, aunque sin el narcisismo de los autores de aquellos. Se trata de una relación mortificante; por esta razón, el giro se expresa desde la compasión. A esto se suman las dudas de nuestra monja respecto a estar en buen o mal camino de su perfección espiritual y la incertidumbre sobre su salvación, conjunto de angustias que se traducen en una crisis de muerte. El tópico de la enfermedad permite verbalizar y canalizar la “crisis”, expresada por Sor Josefa como “perplejidad” de sus indecibles padecimientos:

---

<sup>477</sup> Fr. Francisco de San Cirilo, La señora de sí misma. Sermón por el alma de la M.R.M Sebastiana Mariana del Espíritu Santo religiosa del convento de Carmelitas Descalzas en la Nueva España, 1794, p.20. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

<sup>478</sup>En Julia Rosa Meza Barahona, (Sor María de Jesús), Recuerdos históricos del Monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile, pp.169 a 177.

<sup>479</sup> Madeleine Foisil, “La escritura del ámbito privado”, p. 359.

“Varias cosas de las que pasan a mi alma tenía que escribirle, pero empieso por lo que más me atribula; y, para deponer mis temores y salir de tanta perplejidad, \*quiero haser patente las enfermedades que\* padesco, para que, imponiéndose su reverensia en ellas, resuelva qué debo haser en la mortificación de mi cuerpo, porque, aunque me ha dicho que suspenda toda penitensia cuando esté enferma, pero como todo lo que adoleco es diario en mí, temo, por un lado, suspender la mano en las penitensias, por delicadés y poco sufrimiento mío, y que tal ves me puede tiranisar mi amor propio, hasiéndome creer que es sierta enfermedad, y puede ser que no lo sea, sino aprehención y quejumbres, que bien conforme es esto a mi suma tibiesa e inconstancia”<sup>480</sup>.

Próxima a cumplir 27 años, en una sociedad cuya expectativa de vida al nacer era sólo de 25, Sor Josefa se sentía vieja y cansada<sup>481</sup>. La mención que hace de este dato es significativa, puesto que en el siglo XVIII, llevar una cuenta de los años vividos es una muestra de que ese registro va moldeando la existencia del individuo en forma consciente. Rolando Mellafe señaló que este es un rasgo específico del siglo puesto que implica que el tiempo métrico decimal comenzaba a tener valor en sí mismo, “cargado de un efecto de causalidad que producía conflictos y angustias”, un tiempo terreno y cotidiano que daba otra dimensión a la existencia más allá de nacer y morir<sup>482</sup>. Pero este fenómeno no es masivo en la sociedad colonial del XVIII, por ello los espacios religiosos son lugares de “vanguardia” en la construcción del individuo moderno dado que el sistema pecado-castigo de la religión católica -en torno a un fin de condena o salvación-, produce en las prácticas conventuales una obsesión por ese tiempo de partida, como dice Josefa “... el ver que no se acaba de cumplir el plaso de mi destierro, me tiene como impasiente, de modo que, por momentos, es menester pedir conformidad para resignarse toda en la divina voluntad; por fin, en este punto, padre mío, vivo, mártir de deseos esperando el fin deseado, que ojalá fuese en este instante”<sup>483</sup>.

---

<sup>480</sup> Epistolario, carta 15, primera etapa, viernes 5 de octubre de 1764.

<sup>481</sup> Ver: Rolando Mellafe, “Demografía histórica de América Latina. Fuentes y métodos”, p.185

<sup>482</sup> Rolando Mellafe, “El tiempo, la edad y la vejez”, pp.34-35.

<sup>483</sup> Epistolario, carta 41, segunda etapa, de 4 de abril de 1766.

La temática del fin del destierro, como momento de la muerte, se hace recurrente en la segunda etapa del *Epistolario*. Comienza con la partida del confesor a Concepción y se acentúa con la fecha de su cumpleaños, cuando tiene sueños en que se le muestra una palma y el número cinco. Tanto ella como el confesor los interpretan como “lo que resta del tiempo que padecer por acá”, sumado en “sentir de los médicos disen que no viviré”. Josefa, sin embargo, se angustia porque cinco quizás puedan ser 50 años y entonces exclama “y aónde vamos a dar con esta vejés, cansada con 27, que ajusté el día 25 de marzo”<sup>484</sup>. No obstante, las monjas tenían mayores expectativas de vida que las demás mujeres no monjas. La vida religiosa propiciaba hábitos de higiene y alimentación que de algún modo incidían en una vida más larga. También contribuía el control frecuente sobre las enfermedades y, sobre todo, no parir, principal causa de muerte de las mujeres en el periodo colonial<sup>485</sup>. La larga vida de las monjas es un tópico en los relatos sobre ellas, se consideraba como uno de los favores extraordinarios de Dios como premio a su virtud. Sor Josefa vivió hasta los 83 años a pesar de todas sus “enfermedades”. Sería interesante, por tanto, mediante otros estudios, constatar en qué periodo de la vida de las monjas se producía la “crisis de muerte”, una suerte de rito de pasaje que anunciaba la victoria en su carrera de salvación.

El confesor, como docto y suspicaz conocedor de la vida espiritual, le sugirió a Josefa -ante esta euforia por partir animada por estos anuncios- que tuviese cuidado con que sus ansias de morir fuesen para “librarse” de padecer. Josefa replica: “Catá’quí, padre mío, en lo que estriban mis ansias y deseos, que si yo lo hisiese por librarme de padecer o por otros fines, tuviera gravísimo escrúpulo”<sup>486</sup>. Sor Josefa se extiende en el tema de las mortificaciones y

---

<sup>484</sup> Epistolario, carta 41, segunda etapa, de 4 de abril de 1766. Todas las citas de la misma carta.

<sup>485</sup> Para Chile se cuenta con el pionero y no continuado trabajo en demografía histórica de Rolando Mellafe, Carmen Arretx y Jorge L. Somoza, Estimaciones de mortalidad: religiosos de Chile en los siglos XVIII y XIX. También el artículo de Paulina Zamorano y Ariadna Biotti, “Parirás con dolor. Las parteras y el discurso médico a fines de la Colonia”, pp.37-50.

<sup>486</sup> Epistolario, Carta 46, segunda etapa, 20 de octubre [1766].



padecimientos como una forma de mostrar que no los evita, haciendo un uso más bien retórico del tema.

Los padecimientos del cuerpo como “enfermedad” o “males habituales del cuerpo” en Sor Josefa, tienen la misma función que plantea Roger Bartra sobre la melancolía como “enfermedad del alma”: “un sistema altamente complejo de signos y símbolos capaz de articular muy diversos problemas” por su alto grado de multifuncionalidad y de plasticidad semántica, al igual que los mitos<sup>487</sup>. En la forma de la llamada enfermedad del escrúpulo, en la práctica de la confesión, o en las “sequedades” del alma en la experiencia mística, la melancolía es una experiencia tan enigmática como el propio cuerpo enfermo. Me ha parecido significativo entre estas “enfermedades” el lugar del llamado “mal de corazón”. El corazón es un órgano que funciona como un recipiente de metáforas de distintos lenguajes permitiendo la convivencia del registro místico con la del registro médico del cuerpo. Esto tendrá un lugar especial en esta tercera parte. La enfermedad es un lenguaje arcano que va acogiendo nuevos sufrimientos, especialmente uno tan moderno como el de sufrir por el cuerpo, por nuestro cuerpo.

De las propuestas actuales sobre cómo entender la enfermedad y que refuerza la idea de ésta como lenguaje, encuentro interesante la del argentino José Luis Chiozza, fundador de la terapia de la patobiografía o historia individual del enfermo. En ella sostiene que la enfermedad “vista desde cierto ángulo, aparece como una amenaza del destino. Dicha amenaza puede ser la muerte, la parálisis, la invalidez, la mutilación, o, simplemente un permanente sufrimiento inútil. Cuando esta amenaza se disuelve, solemos decir que el enfermo se ha ‘salvado’”<sup>488</sup>. En esta perspectiva se recupera el sentido tradicional y profundo de la enfermedad como experiencia ya que la idea de “combatir la enfermedad”, que es central en la medicina moderna, pasó por alto la “función que cumple la enfermedad en relación con los sistemas en los cuales

---

<sup>487</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, p.213-214.

<sup>488</sup> Luis Chiozza, *Enfermedades y afectos*, p.37

se integra. No se trata solamente de considerar la integración del estómago en el sistema digestivo, o del sistema digestivo en el hombre entero: se trata, además, de considerar la integración del hombre mismo en el sistema familiar, o en el consenso social. Es necesario tener en cuenta que la enfermedad es la ‘solución’ que le enfermo ha encontrado, y que su desaparición, por sí sola, restablece un problema”<sup>489</sup>. De algún modo, para los hombres y mujeres del siglo XVIII, la enfermedad era entendida predominantemente como destino, pero ya se vislumbraba el camino que señala Chiozza. Podría decirse que la historia que nos cuenta nuestra monja es precisamente la de ese tránsito. En ambos casos, la enfermedad canaliza un tipo de sufrimiento que altera la red que permite dar sentido a la existencia, o al menos la interpela.

La instalación del cuerpo enfermo en el centro de esta historia muestra que la multiplicidad de discursos que convergen en el tema son signo de un tránsito, una crisis y una transformación lenta, pero muy visible desde mediados del siglo XVIII, hacia una mayor especialización, o división de competencias, entre la religión, la medicina y la ley. Las fronteras no se distinguen claramente; el cuerpo enfermo fue (y sigue siendo) un traductor de cosmovisiones que se complementan o se confrontan. Todas confluyen en intentar descifrar el enigma del sujeto que sufre.

Lo que propongo, entonces, es que en el siglo XVIII la enfermedad como dolor físico -así como la melancolía otrora- permitió paulatinamente ir expresando la tristeza, la desolación, la angustia, la desesperación y el sufrimiento por medio de metáforas del cuerpo humano, material, apropiándose de un cuerpo como “lugar” y no sólo como el soporte de un habitar. La enfermedad situada en el cuerpo habla de lo finito. Volverse hacia el cuerpo es dar otro sentido a lo humano. Implica una valoración del cuerpo como un “sujeto” que debe ser aliviado de dolor. Este giro se resume, dentro de la tradición que puedo rastrear en Sor Josefa, en el gesto de compadecerse del

---

<sup>489</sup> Idem, p.49. Las patobiografías, como psicoterapia, han sido trabajadas con éxito en un cuerpo específico de enfermedades: cardiopatías isquémicas, lupus erimatoso sistémico, síndrome gripal y enfermedad de Parkinson.

“bruto”. Esto permite entender la importancia de los médicos en los espacios conventuales y el retroceso de las penitencias exteriores de sensibilidad barroca y hasta supersticiosa para los también ilustrados hombres de fe.

Contrariamente a lo que podría pensarse, son los lenguajes tradicionales los que le permiten a Sor Josefa dar cuenta de su interioridad, de un “intracuerpo” (en palabras de Ortega y Gasset), quizás en un modo que en el siglo XX será considerado patológico. Me refiero a la hipocondría. Nuestra monja llega a firmar como “La Dolores”, advocación a la cual se había acogido y que la interpretaba de forma especial, hasta ser ella misma. Dichos malestares, decantan en un mal considerado propiamente femenino desde la lectura médica masculina: la histeria. En el siglo XVIII, las mujeres que presentaban signos asociados a la vida mística, fueron siendo consideradas enfermas por la propia Inquisición: de espirituales a histéricas. Las mujeres y hombres melancólicos, histéricas o hipocondríacos, señalarán nuevas formas de habitar en el mundo dándole más importancia al modo individual, íntimo y personal de la experiencia y también a la necesidad cada vez más imperiosa de verbalizarla, sacándola de sí para servir de espejo a sí mismo ya sea por medio de un confidente o una escritura confidencial.

De alguna forma, las enfermedades se convirtieron en un dominio de saber menos riesgoso que el de la teología. Pero como religiosa Sor Josefa debía someterse a los dictámenes de los expertos y obedecer. La priora, Luisa del Corazón de Jesús, sucesora de la mentora de la correspondencia con Álvarez, Sor María del Espíritu Santo, la puso en aprietos en el punto de obediencia cuando le dijo que era “cablesuda y voluntariosa, que por qué no me hab[ía] dejar curar, que si no me huieran pasado tantos meses sin curarme ya estuviera buena”. Sor Josefa consideró que esto era lo que ella necesitaba por su gran soberbia: “que me humillen y conoscan quién soy”. Se aprestó a obedecer aunque sin dejar de comentar que “lo que desía yo era por la esperiencia que tenía en todas mis enfermedades, pues, mientras más me curaba, peor me ponía”.

Sor Josefa da cuenta de un imaginario en transición y en tensión al resistirse al protagonismo terrenal del cuerpo. Por su condición de monja, desprecia el dictamen de los médicos aunque se vincula mucho con ellos; sólo valora al médico de almas. Dice en reiteradas ocasiones:

“Yo, en sentir de los médicos, estoy mejor, porque disen que la calentura ha mudado espesie, pues ya no tiene malos indicantes y que sólo es de sumo ardor y hervor de sangre, para este fin me han sangrado de los pies y de los brasos y de las dos manos; y, aunque he sentido mejoría, pero la calentura está en un ser, sin declinar, yo me siento con más agilidad, aunque todos mis dolores están como siempre, y en especial el de la cabeza, espaldas, sintura y pies; pero con todo, he suplicado a l[a] madre me deje seguir la comunidad y servir en ella lo que pueda; no ha querido, y he significado los alientos con que me hallo y que tengo más actividad en el cuerpo, pues no estoy tan desfallecida como antes, habiendo representado esto con el fin dicho, y también\* porque conosco que, aunque más me curen, no se han de desminuir mis dolores ni jamás tendré salud cumplida, por ser males habituales, y parese en vano la curación cuando hasta lo presente no siento alivio con la curación; en fin, conseguí que no me viesen los médicos ni se gast[a]se medesina en vano...<sup>490</sup>”.

La enfermedad también le permite encontrar espacios de soledad, en su cama en la celda o en la enfermería, y tener control sobre el orden del relato; ella primero y luego Dios, sin parecer soberbia. La experiencia del dolor habitual de su cuerpo la autoriza a debatir de igual a igual con confesores y médicos, en un ámbito que considera de su competencia permitiendo la construcción de un Yo más autónomo: “En otra carta diré lo que su reverencia me pregunta en orden a la oración, que por ahora apenas se ha podido dar cumplimiento a lo demás que me pregunta, que es lo que va escrito; porque, sobre todas mis dolamas, me ha dado esta peste o\* catarro, que me tiene bien quebrantada la cabeza, perdida de dolores continuos, de modo que me han hecho recoger de la comunidad, y así\*, hecha un jumento inhábil, estoy en la selda<sup>491</sup>”.

---

<sup>490</sup> Epistolario, carta 48, segunda etapa, lunes 19 de enero [1767].

<sup>491</sup> Epistolario, carta 23, segunda etapa, sin fecha.

En su propio proceso de escritura, la enfermedad va transformándose para Sor Josefa en una propiedad, en un campo de saber que manejaba tanto o más que los expertos, llamándola “mis enfermedades”, “mis dolamas”. He aquí la conexión que creo existe entre la vivencia de Sor Josefa como mujer monja del siglo XVIII y nosotros: hacer del cuerpo algo propio.

Los “quebrantos”, término que nuestra monja utiliza recurrentemente para dar cuenta de sus estados “anómalos”, dan cuenta de un proceso total de construcción de identidad, histórico, particular de una mujer en el siglo XVIII que quedó en cartas privadas, secretas y en el propio cuerpo de Sor Josefa al morir. Ella misma sabía ya, al final de las cartas al confesor Álvarez, que era un “individuo”. Pero nadie podrá hablar ni decir nada de ella después de muerta, vendría el silencio, se quemarían los “papeles” y todo se sepultaría con su cuerpo:

“Díseme su reverencia que sus papeles, antes de morir, los queme: le hago saber que sólo los muy presisos tengo para mi gobierno, y su reverencia hágame la mesma diligencia, si acaso hay alguno en su\* poder, que le estoy pidiendo a nuestro Señor que, si hay esto, en ser los sepulte, deme el consuelo que le pido; y le suplico que ni en vida ni después de muerta ha de hablar palabra en orden a mi individuo, sino sólo me ha de nombrar en el santo sacrificio de la misa, para pedir a Dios por mi pobre alma, y a lo demás: silencio, que bien es que se sepulten con mi cuerpo todas mis cosas, pues sólo en la tierra están bien premiadas y holladas, como ellas y yo meresemos por nuestros desaciertos en todo, y así, no hay lisensia para nada sino para lo dicho, a bien que yo allá lo he de ver y saber todo”<sup>492</sup>

El cuerpo sufriente era sofocado quizás por rebelde, porque las cosas que “contaba” no permitirían comprender –para el cristiano común- cómo la rabia, la ira, las tentaciones, los dolores terribles, las ganas de suicidarse, de desaparecer, podían permitir que una mujer monja llegase a ser el icono de la virtud. Esta censura permite valorar el relato quejoso que invade las cartas

---

<sup>492</sup> Epistolario, carta 59, tercera etapa, sin fecha.

como expresión libre del Yo en lo íntimo<sup>493</sup>. Sor Josefa, en una intensa búsqueda de sí, llega a conclusiones que es mejor nadie sepa. Da muestras de raciocinio autónomo, poca resignación y hasta tiene aspiraciones de teóloga. La enfermedad como estado normal para las monjas, o anormal según sus características, le permitía pensar en sí misma y construir la propia identidad desde la quejumbre, la escucha del cuerpo que le era permitida como monja y que ella amplía como modo de expresión. El dolor le permite a Sor Josefa hablar desde un lugar opuesto al de la resignación ya que “es el sentimiento de todo lo que nos da desplacer y desgusto”<sup>494</sup>. El padecer para ella deja de ser resignación y se transforma en “queja” permanente. Esto revela un cierto nivel de toma de conciencia personal sobre la propia condición ya sea social, como monja de velo blanco dentro del convento –cuerpo de servicio-, o como “despreciada” o “sospechosa” en tanto monja que experimentaba arrobamientos y extraños dolores en forma permanente.

#### I. Un cuerpo de trabajo y que da trabajos: Sor Josefa, monja de velo blanco y mujer

Santa Teresa de Ávila, en su plan de reformas de las carmelitas en 1567, planteaba que el convento debía ser un lugar distinto al del mundo, que las mujeres debían renunciar a los privilegios de las “doñas” y hacer de la vida en comunidad una vida efectivamente comunitaria y valorar la vocación religiosa al punto de hacerla merecedora de la exención del pago de la dote. Esto no tuvo mayor recepción<sup>495</sup>. Posiblemente los problemas de discriminación que sufrían los cristianos nuevos hayan incidido en el ánimo igualitario de la santa de Ávila, pero lo cierto es el que el requisito de la limpieza de sangre siguió siendo importante en la vida religiosa. Una cosa

---

<sup>493</sup> He desarrollado el tema de la relación entre secreto privacidad, rebeldía y censura en la cartas entre confesores y monjas en Alejandra Araya E, “El discurso sofocado: el Epistolario confesional de una monja del siglo XVIII”, pp. 161-192.

<sup>494</sup> Covarrubias, p.436.

<sup>495</sup> Amaya Fernández Fernández y otros, La mujer en la conquista y la evangelización... op.cit., p.73.

era ser admitido en la “Ley Cristiana” donde no había restricciones a nación alguna, otra, era ser religiosa. Nuestro conocido tratadista Antonio de Arbiol, daba dos razones importantes para mantener ciertas restricciones a las que optaban por ser esposas de Dios. Reconociendo que Dios ponía sus ojos en el alma por sobre el cuerpo, admitía con San Ambrosio que “la buena disposición natural del cuerpo es algunas veces indicio persuasivo de la hermosura del alma”, cuestión que se relacionaba con el segundo argumento referido a que las costumbres se comunicaban con “su misma sangre... por lo cual es justo se atienda al buen linaje de las que han de ser admitidas, porque la buena sangre regularmente despierta generosos deseos para los ejercicios santos, y honestos de las Esposas del Rey Celestial”. El argumento de fondo era que quien ofrecía sacrificios y se ofrecía en sacrificio debía ser puro:

“No sin causa dijo el Espíritu Santo en el sagrado libro de la Sabiduría, que le parecía muy hermosa la generación castiza, y de buen linaje, con la claridad de las virtudes; por lo que con mucha razón atienden las Religiones a este punto decoroso de la limpieza del linaje para la recepción de las Novicias...”

“Conviene, pues, las que han de ser admitidas para Novicias en la Casa del Señor, y para Esposas suyas, no tengan mácula de fealdad alguna muy notable...”<sup>496</sup>.

Para Arbiol, tales requisitos aseguraban que se entregaba “lo mejor” al servicio de Dios y que, por lo tanto, tampoco debían entrar a monjas las “despreciadas de sus casas” como las cojas, feas, mancas, baldadas o ciegas. La pureza era belleza, la mácula fealdad. Por tanto, es importante pensar en la situación de las mestizas dentro de los conventos americanos. El Concilio Limense de 1583, incluyó un decreto expreso advirtiendo sobre la “nota de simonía” que se percibía en pedir, algunos conventos de monjas, más dote a las que eran mestizas. Tampoco debían ser excluidas de las monjas de coro “por la sola falta de su nacimiento, pues delante del Señor la virtud es la que tiene

---

<sup>496</sup> Arbiol, Libro I, cap.VII, p.45 y 46.

estima y no el linaje”<sup>497</sup>. Pero las mestizas al parecer sólo podían aspirar al velo blanco<sup>498</sup>. Dentro del convento la limpieza de sangre y los oficios inevitablemente hizo una diferencia entre las monjas, y si bien las que se dedicaban al servicio no debían ser necesariamente indias o mestizas, es dudoso pensar en las excepciones<sup>499</sup>.

Esta situación es para Sor Josefa muy relevante. Le incomodaba que imperasen estos criterios terrenales en el mundo espiritual, aunque nunca dice expresamente que le parecía injusto no poder ser propiamente una monja de coro y que no primase la vocación y sus “camino poco trillados”.

En el monasterio de Santa Rosa también se suplía la dote por parentesco con los fundadores y el conocimiento de ciertos oficios, como las “músicas”, caso de Sor Josefa, a lo que se sumaba su pobreza. En la documentación para Chile, las monjas de velo blanco también recibieron el nombre de donadas, conversas, sores, frailas y legas<sup>500</sup>. Según Walter Hanisch, “las legas no pagaban, a no ser que fueran rescatadas. Bajo este nombre estaban las que no quedaban obligadas a determinado oficio, aun cuando podían desempeñarlo, pero no por obligación contraída al entrar”. Es significativo que utilice el término “rescatada” porque enfatiza la relación de las beatas y seglares con la prestación de servicios

---

<sup>497</sup> Tercer Concilio Limense 1582-1583, Tercera acción, cap.36: Que no reciban más dote por dar el hábito las mestiças, pp.102-103.

<sup>498</sup> Para el caso del Perú véase: Amaya Fernández Fernández y otros, *La mujer en la conquista y la evangelización...* op.cit., p.155.

<sup>499</sup> Si bien la piedad laica contrarreformista concibió las artes manuales, a la usanza medieval, como una forma de liturgia y oración puede decirse que en América colonial la dedicación a los oficios del cuerpo situaban inmediatamente al sujeto en posiciones subordinadas que la vida religiosa no borraba e incluso reforzaba. En este sentido, también es importante que Santa Rosa haya sido valorada por su dedicación al trabajo manual, costura y bordado, como forma de ejercitar la oración mental. Esto también puede leerse como una propuesta que subvierte y dignifica el lugar del trabajo manual dentro de la sociedad española así como los oficios propiamente femeninos, una tendencia que será mucho más notoria en el siglo XIX si se siguen las hagiografías de la santa. En ellas, la mortificación del cuerpo va quedando cada vez más relegada destacando entonces estas formas de piedad laica, propia de la vida activa como recoge una de sus biografías, la que también la destaca, por esas labores, como santa de “interior”. Ver: A. Mortier, R.P.D.-O. P., *Sainte Rose de Lima, du Ties-Ordre de St. Dominique Patrone du Pérou*.

<sup>500</sup> Para agregar más nombres a este variado repertorio, tenemos que en el convento de las Agustinas de la Limpia Concepción existían en 1592, 30 religiosas que aumentaron a ochenta en 1610 de las cuales 38 eran “sargentas”, es decir, intermedias entre las de velo negro y velo blanco, las que incluso podían ser abadesas.



personales a cambio de un beneficio<sup>501</sup>. Este puede ser el caso de Sor Josefa, puesto que en sus cartas el oficio de música carece de protagonismo. Tocaba las campanas, cuidaba a las enfermas, encendía las velas, amasaba el pan, pero nunca se refiere a tocar instrumento o a canto alguno. Quizá esperaba que algún alma caritativa la rescatase pagándole la dote y pasar así a ser monja de velo negro.

En las constituciones de las dominicas de Santa Rosa a las monjas de velo blanco se les llama “religiosas legas”, dedicadas al servicio de las otras monjas a cambio de lo cual eran sostenidas por el convento. Ellas laboraban, mientras las otras oraban:

“por ser recibidas para oficios corporales, y para que con sudor de su rostro coman el pan, no están obligadas al Oficio Divino, sino que les basta oír Missa rezada, y en lugar de las Horas Canónicas decir las Oraciones de el Padre Nuestro, y Ave Maria, que acostumbran. Ni deben por particulares devociones dejar los oficios corporales en que la obediencia las debe siempre exercitar. Pero a Completas, y Salve deben asistir, si no las escusa alguna grave necesidad. Como también les obliga la Missa de renovación los Jueves, y los Sábados la de la Santíssima Virgen Maria. Assímismo, cuando no están ocupadas en algún oficio corporal de obediencia puede la Prelada mandar que vayan al Choro...”<sup>502</sup>.

Como sirvientes no tenían derecho a voto en la admisión de las postulantes. Y mientras las monjas de coro debían obtener la mitad más uno de votación para ser aceptadas, las legas necesitaban dos tercios de las que “hacen comunidad”. En el Monasterio de Santa Rosa debían ser veintiuna religiosas y cuatro legas. El aumento de dicho número debía ser consultado con el Obispo. A las legas no se les exigía saber escribir. Tampoco tenían derecho a votar para Priora, salvo por causa “que ha de ser muy justa”.

---

<sup>501</sup> También señala que en algunos casos las criadas eran verdaderas religiosas, cuando excedido el número no tenían otra forma de entrar, como consta de algunas beatas de Peumo. Muchas de estas beatas se agregaban como criadas a las religiosas de los monasterios de Santiago, llegando incluso a tomar el hábito religioso. Véase: Walter Hanisch, *Las vocaciones en Chile, 1536-1850*, p.55.

<sup>502</sup> Regla, y constituciones de las religiosas de Santa Rosa María. Expedida por el Papa Clemente XII el 22 de Mayo de 1739 e impresa en México en 1746. México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1746, foja 6. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

Las monjas de velo negro, al hacer el voto de pobreza, cedían su dominio sobre las cosas para lo cual realizaban un documento notarial llamado renuncia. Una vez dentro de la comunidad la monja tenía asegurada su subsistencia, precisamente por la dote. Esto no las igualaba a las aceptadas de gracia, porque aunque sus dotes pasaban a los bienes de comunidad del convento, podían pedir permiso para usarlas. La vida en común fue una de las disposiciones más difíciles de hacer cumplir en los conventos de monjas. Por lo tanto, las que no habían entregado dote no tenían la subsistencia asegurada. Esto explica que Sor Josefa deba procurarse algunos recursos para subsistir, como las limosnas.

Según un texto para religiosas en forma de diálogo, se menciona la posibilidad de pedir limosna para socorrer sus necesidades. Hablando del voto de pobreza, pregunta la virtual novicia *Agna*: “Según esto, no podrá la Religiosa necesitada pedir, aun por modo de limosna, lo que ha menester? *Instrucción*. Puede pedirlo, y con licencia de la Prelada puede usar de lo que le dieren, para socorrer sus necesidades. Sus necesidades digo, no sus antojos, no para fomentar sus vanidades, usando de lo que no es decente a su estado de pobre, y esto aunque se lo den...”. Si de todos modos era necesario pedir esta ayuda, debía provenir con preferencia de padres y parientes, nunca de hombres aunque fuesen eclesiásticos. La situación debía ser evitada, pero se daba. Se recomendaba -en las religiones en que esto se permitía- que las monjas “con la labor, o trabajo de manos, socorran las necesidades que la Comunidad no remedia...y no reciban cosa aunque se la den de limosna. Si así lo hacen, cumplirán la penitencia impuesta a todos, que es, con el trabajo de manos comer su pan; esto es, tener lo necesario para el sustento de la vida...”<sup>503</sup>.

El caso de Sor Josefa, muestra que en su convento se autorizaba la recepción de limosnas, y como conoedora al dedillo de las normas, comentaba con pudor la ayuda que recibía de algunos religiosos. En la primera etapa del *Epistolario* menciona al fraile Josef Sayler, jesuita. En la segunda etapa, al

---

<sup>503</sup> Baron, segunda parte, cap. VII: Medios con que debe guardar la pobreza religiosa, p.48.

fraile, se sumó el “señor” Pedro del Campo y se deja ver que su confesor también la ayudaba. La pobreza de su familia y su propio distanciamiento de ella, pudo agudizar esta necesidad.

A riesgo de ser repetitiva respecto al peso que tiene la tradición de las beatas dentro del convento, encuentro en el tema de las limosnas otro indicio de cómo esto es crucial en la experiencia de Sor Josefa. En el libro de Arbiol, al poner en conocimiento de las novicias los privilegios apostólicos de los que gozaban las monjas, se menciona que entre ellos se contaba recibir las limosnas debidas a los pobres a las “terciarias regulares pobres”. Esto había sido autorizado por el decreto apostólico de Gregorio XIII de 30 de enero de 1572, mismo que consignó la dote, dando como argumento que era justo que a una mujer que tomaba estado religioso se le diese la dote que se le reservaba para el matrimonio con hombre<sup>504</sup>.

Para Sor Josefa su situación precaria era problemática, no tanto porque fuese permitido o no recibir limosnas, sino porque la obligaba a preocuparse de su cuerpo en demasía. La ponía en tensión con sus propósitos de dejar todo lo “mundano” para dedicarse a Dios:

“Tiempos ha que punsa en mi consciencia lo que diré: es, a saber, que habiendo sido mi entrada a esta santa casa a disgusto de mis padres, tanto que estuve en términos de huirme, porque supe que querían disponer otra cosa de mí; se enojaron de modo que totalmente no me socorrián con lo menor, entonses, por su displisensia que tenían por mi desobediensia y tenasidad, y ahora, por la suma pobreza a que los tiene sujetos nuestro Señor; viendo esto, me di y persevero, hasta lo presente, en adquirir lo sumamente presiso, por mi corto trabajo: esto, conosco que me aparta del trato más frecuente con Dios, me pulsa mi consciencia el que yo deje padres, mundo y patria por buscar a Dios en la religión, y que, después de consedido este benefisio, me empeñe en el cuidado de este inmundo sieno de mi cuerpo; esto me da deseos de dejarme toda yo en manos de la Providensia; de aquí se me ofrese que esto será tentar a Dios, queriendo que haga milagros sin nesidad, y que aquí puede enserrarse pecados de osiosidad y peresa; por otra parte, me siento interiormente reprendida, y parese que a cada paso o movimiento oigo en lo interno de mi alma las mesmas palabras que nuestro Señor le dijo a Marta, y que se añade a ellas: que me entregue del todo a su Majestad y me deje en sus

---

<sup>504</sup> Arbiol, Libro I, cap.XXXVIII, p.275.

manos; conque yo lo deajo esto a disposición de su reverencia y conforme fuese su voluntad; señáleme el tiempo y horas que tendré de labor de manos, fuera de la que señala la comunidad, que es una hora por la mañ[na], para coser lo que pertenesce a la Iglesia; y si quiere su reverencia que esto sólo haga, y lo que me fuere mandado entre día de mis superiores”<sup>505</sup>.

Pero Sor Josefa también temía que su deseo de ser religiosa a tiempo completo pudiese ser interpretado como pereza. Por esto le pidió a su confesor que le dijese cuánto tiempo era necesario dedicar a la labor para poder cumplir con ambas cosas: sobrevivir corporal y espiritualmente. La mención que ella hace de Santa Marta grafica muy bien la tensión entre lo que era y lo que deseaba ser. Marta es la santa de las criadas y cocineras, había dejado todo por seguir a Cristo “sirviéndole” como tal. Según la tradición, durante la visita de Cristo a la casa de las hermanas de Betania, Marta se ocupaba de sus quehaceres, mientras que María escuchaba al visitante (Lc 10,38-42). Marta asistió a la resurrección de su hermano Lázaro (Jn 11, 1-44). María ungió los pies de Jesús mientras ella servía (Jn 12, 1-8). Marta encarna la vida activa y María la contemplativa<sup>506</sup>.

En la primera etapa del *Epistolario* tiene un lugar importante la insatisfacción que a Sor Josefa le produce su condición social dentro del convento. Sor Josefa encendía las velas del coro por la mañana y despertaba a las religiosas, situación que seguramente agudizaba sus conflictos entre la vida que deseaba -de coro- y la que le correspondía. Algunas veces trabajaba haciendo costuras para otras religiosas. Su calidad de monja de servicio, no hacía de ella una sirvienta propiamente tal, ya que ellas se distinguían por hacer los oficios de “puertas adentro”<sup>507</sup>. Las labores de servicio corporal le quitaban

---

<sup>505</sup> Epistolario, carta 6, primera etapa 1763-sept. 1765, sin fecha.

<sup>506</sup> Su fiesta se celebra el 29 de Julio, muerta hacia el año 80. Sus atributos iconográficos son el cucharón, dragón, hisopo y un manajo de llaves en la cintura. Ver: Duchet-Suchaux, Gaston / Pastoureau, Michel, La Biblia y los santos. Guía Iconográfica, pp. 266-267.

<sup>507</sup> Esta expresión me llamó la atención, por cuanto en Chile aún se suele denominar a las personas de servicio doméstico que viven dentro de la casa, “de puertas adentro”. En otra carta, Sor Josefa da más detalles sobre las tareas que no le correspondían, pero que de todos modos realizaba como prueba de su humildad. A pesar de sus enfermedades, su anhelo era “... suplir cuantas casualidades hallo ocurrentes en los otros ofisios de que no me tocan, esto es, de puertas adentro; también, si veo esta mesma nesidad en

tiempo para orar y su perfeccionamiento espiritual que, como vimos en las constituciones, no era la ocupación principal de las legas a las que se les conmutaba el oficio divino por otros rezos. A propósito de un accidente en la mano, refiere en la carta número once los obstáculos que su condición suponían para la vida de oración y contemplación:

“... entre los míos he solisitado algo\* para pagar, pero ha sido en vano, por lo que me vi presisada a emplear más tiempo en labor de manos, con harto temor y pena de mi alma, porque este tiempo me hasía falta para lo espiritual.

Por fin, en este combate de si me resuelvo o no, si es del agrado de Dios o no, perseveré suspensa algunos días, hasta que por último admití algunas costuras de las religiosas a quienes debía, que, aunque no me cobraban, mi genio solo me atribulaba; de aquí resultó que el día que di prinsipio a la costura, con el temor de no saber\* la voluntad de Dios ni la de su reverensia, al irme a sentar a la labor, susedió que una puerta me cogió una mano...“...ni omíto haser en servisio de todas las esposas de mi sumo bien, Jesús, lo que puedo, aunque con sumo trabajo, por ser una sola mano la que puedo gobernar, gracias al Señor, que así se quiere servir deste jumento tan ruin”<sup>508</sup>.

Sor Josefa vivía su condición de velo blanco como una prueba más, hacía de ello una ofrenda y una muestra de obediencia y humildad. Sus enfermedades - que la podrían “librar” de sus obligaciones- no le impedían hacer más de lo que le correspondía; por ejemplo, ayudaba a las sirvientas en el lavado de platos y amasado del pan<sup>509</sup>. Estas acciones, a ojos de las otras monjas, eran exageradas. La intención de Sor Josefa era cumplir estrictamente su deber como monja a pesar de sus enfermedades, su pobreza y su genio:

“Díseme su reverensia que le dé cuenta en orden a mis enfermeda[de]s, las que ya le tengo espresadas, si éstas me privan de servir la comunidad y de seguir la distribución religiosa; y respondo que, aunque todo lo que le tengo escrito sobre mis habituales quebrantos me ponen en tal extremo de no poder estar hincada ni

---

las sirvientas, procuro dar la mano, como es lavarles los platos de la comunidad y ayudarles [a] amasar\*”, Epistolario, carta 3, primera etapa, sin fecha.

<sup>508</sup> Epistolario, carta 11, primera etapa, miércoles 4 de julio de 1764

<sup>509</sup> Las labores que realizaba, en todo caso, correspondían con lo que se recomendaba para las “mujeres delicadas”: labores de manos, hacer costuras, ramos de flores artificiales para adorno de los altares, coser albas, amitos, purificadores, corporales y ornamentos sagrados. Todas ellas se ejecutaban en tranquilidad, sin agitación física. De este modo se entiende que lavar platos o amasar pan fuesen tareas que, como enferma, no debía ejecutar. Ver: Arbiol, Libro VII, cap.XXII, p.785.

sinco minutos, por la violencia de dolores que siento de pies a cabeza, y cuando me hago fuersa, se me adormese el cuerpo y me dan tantos temblores que me ponen en extremo de dar en tierra, pero aun con todo, no dejo de seguir comunidad ni servir, no sólo en los ofisios de obediencia, sino es en suplir cuantas casualidades hallo ocurrentes en los otros ofisios de que no me tocan, esto es, de puertas adentro; también, si veo esta mesma neesidad en las sirvientas, procuro dar la mano, como es lavarles los platos de la comunidad y ayudarles [a] amasar\*. Las preladas y religiosas se ríen con rasón de mis arrojios, y me disen que cómo me pongo a esto, que qué fuersas tengo, pues mis enfermedades no me dan lugar a esto, y les respondo que me atrevo confiada en Dios, porque veo la neesidad; sólo dos cosas no me dejan observar de la regla y constituciones, que es vestir de lana y comer de viernes+, porque ningún médico conviene en ello, y aunque le suplico a la madre me lo permita, no lo he podido conseguir”<sup>510</sup>.

Como monja de velo blanco no podía despreocuparse del cuerpo porque era lo único que poseía para cumplir con sus deberes. Pensaba si ello sería faltar al voto de pobreza y a la humildad. En algunas ocasiones le hacía saber al confesor que tenía más de lo necesario y pedía licencia para compartir con las “pobres”. Así, si bien necesitaba de socorros para poder subsistir, señalando que le bastaban sólo tres reales y medio al mes para cubrir sus gastos mínimos (el salario nominal de un peón era de dos reales diarios), insistía en dejar constancia de que ello no era para “agradar” al cuerpo y que, si requería de algo más, era sólo para obtener los elementos necesarios a su oficio -como las velas- y a su profesión espiritual como el papel que le permitía continuar bajo la dirección epistolar de su confesor:

“Lo segundo que pregunto, parese que se opone a mi primera propuesta, porque me parese que de algún modo se relaja en mí el voto de la santa pobreza: es de advertir que, estando yo mantenida y vestida a espensas de la providencia, resibo y uso con lisensia los desechos que me dan, y así, sin que yo lo solisite, les mueve Dios a suplir mis neesidades, de modo que me suele servir de contrapeso y temor verme tan demasiadamente rica de pobres menesteres. Yo he pedido lisensia varias veses para dar y partir con otras pobres, y no se me consede, aun disiendo que tengo de sobra, pues, de verdad, aseguro\* a su reverensia que el día que yo quedase con lo que sólo tengo en el cuerpo, no tendría día de mayor gusto, y ojalá que mi

---

<sup>510</sup> Epistolario, carta 2, primera etapa 1763-sept. 1765, sin fecha.

cama fuera el suelo, que hartas lágrimas lloro al verme tan poco necesitada y llena de comodidades, sin tener mérito en nada: todos son alivios para este mal correspondido bruto; cuántos que sirven a mi Señor con fidelidad lo pasarán peor que yo, y, deste modo, lo paso llena de temores; yo no tengo más que un cuerpo ingrato y mal agradesido que cubrir, y a mí me sobran hábitos y demás ropa, y así, o déme su reverencia licencia para deshacerme de todo, o alcánseme de nuestro Señor que no me den nada, porque cada instante se aumentan los deseos y ansias de seguir lo más perfecto en la santa pobreza de espíritu, y vivir y morir acompañando a Jesús, pobre, abatido y menospreciado\* en el calvario, y, pues nos dejó tan heroicos ejemplos para que le siguiésemos, luego, si yo no\* lo imito, ni de nombre soy su esposa; y, si para conseguir lo dicho, me manda su reverencia que signifique los deseos que tengo a la madre, aunque me sea muy fuerte cosa, por ver si así lo alcanzo, me venseré, porque aún tengo tentaciones de quemar la cama y demás trapos; sólo así quedara como deseo, ya que no se me permite dar nada, y, deste modo, no incurriera yo en falta ni fuera en contra de la voluntad de la madre, y así le digo a mi Señor que, si es su gusto, lo permita: que se me queme todo...<sup>511</sup>.

Sor Josefa descargaba esta tensión expresando su deseo de quedarse con sólo lo preciso para el alivio del cuerpo. Ante la insistencia del confesor respecto de aceptar algunas limosnas, ella le replicaba diciendo que era la voluntad de Dios que ella viviese en suma pobreza. Así lo explica en la carta veintiuno en que cuenta cómo Dios se lo confirmó por medio de un suceso extraordinario:

“Otro suceso me pasó meses ha, en que me dio a entender mi Señor el desapropiamiento y suma pobreza que de mí quiere y yo deseo, pues sólo quisiera lo muy preciso para cubrir mi cuerpo y que mi cama fuese el suelo, para cuyo fin he pedido a nuestro Señor que, sin que yo falte a la obediencia, permita Él que se me fustre o queme todo lo superfluo y aun lo preciso para el alivio del cuerpo; y así, mi Dios y Señor, como\* tan deseoso del bien de mi alma, cooperó a mis súplicas, y con arte propio de sus divinas manos, no sé a qué horas de la noche, a mí me parece sería esto entre 2 y 5 de la mañana, y fue que, habiendo dejado un traste de madera junto a nuestra cama, le hallé por la mañana quemado, y, estando junto a la cama y otros trastes que se pudieran haber prendido y peligrado\*, no sólo la selda\*, sino's parte del convento, por estar todo el edificio unido, no pasó a

---

<sup>511</sup> Epistolario, carta 21, primera etapa, domingo 28 de julio de 1765

más el fuego, sino en aquel traste, para darme a entender el significado de la obra...”<sup>512</sup>.

La forma que encontró para conciliar sus deseos con los límites que la sociedad dibujaba para ella, fue desdoblarse: exteriormente era Marta e interiormente María. Una monja de coro por dentro y una de velo blanco por fuera. En su interior era quien deseaba ser, para ella lo que “verdaderamente” era:

“... goso en el Señor y dulcuro a mi alma, sin que esto me prive de haser todo lo que se me manda por la santa obediencia, pues en este caso se recoge todo a lo interior de mi alma, formando en mi corasón un delisioso güerto de flores presiosas destas consideraciones que van apuntadas; a lo que se siguen c[o]piosos afectos, que no se oponen ni me estorban nada para los ofisios de Marta, siendo en mi interio[r] toda María...”<sup>513</sup>.

Aunque aceptase esta doble vida, podía ser señal de no resignación y por eso siempre temía que dicha actitud fuese pecado de soberbia. En dos de sus visiones esto queda muy claro. En su narración aclara que, si bien la religiosa que ve se parece mucho a ella, puede que no lo sea porque es hermosa, “apacible” y portaba ricos atuendos:

“Continué en mis ejercicios espirituales sin mutación alguna. El día siguiente, puesta yo en oración a la mesma hora que el día antesedente, vi la mesma religiosa en profunda reverencia, adorando a nuestro Señor sacramentado, hincada y puestas las manos juntas, hasia'l pecho, con la cabesa inclinada a la tierra, pero ya venía con las espaldas cubiertas y sin disciplina, vestida de una túnica muy alba y señida la sintura, tenía el rostro muy apasible y agrasiado; y, aunque nada desto hay en mí, reparé que también se paresía a mí”<sup>514</sup>.

“Estando yo a la tarde puesta en oración, vi con los ojos de el alma, con mayor claridad y sertidumbre que con los ojos del cuerpo, una religiosa de mi orden estaba sólo con hábitos, pero le falta el tocado y velo, y tenía las espaldas descubiertas, y en la mano derecha una disciplina, hincada junto a la reja, con grande atención y reverencia a mi Señor sacra[me]ntado, y reparé que se paresía a mí, aunque no en

---

<sup>512</sup> Epistolario, carta 11, primera etapa, miércoles 4 de julio de 1764.

<sup>513</sup> Epistolario, carta 43, segunda etapa, sin fecha.

<sup>514</sup> Epistolario, carta 32, primera etapa, sin fecha.



la gracia y hermosura\* que consigo tenía, ni en la rica tela de los hábitos que traía puestos...”<sup>515</sup>.

Aunque dentro del convento las diferencias sociales persistían, la opción del monjío le permitió a Sor Josefa modificar en algo su situación. Se sintió especial y elegida por Dios apelando a la predilección que este expresaba por los más desposeídos, los que sufrían, los humildes y los que eran humillados. En la experiencia espiritual que ella defendió como derecho no sujeto al color de su velo, en esa vida de las visiones, Sor Josefa era una religiosa como las otras, ricamente vestida, agraciada, obediente y orante.

En la segunda etapa de las cartas, esta dimensión de sí misma desaparece. La mujer pobre y de servicio da paso a la mujer en sí misma, que en tanto mujer tenía dificultades para asumir lo que sobre ellas decían los religiosos. Sor Josefa lucha consigo misma para no dar muestras de saber y conocimiento frente a su confesor y a otras monjas. En este proceso de autoconocimiento ella se ve a sí misma como “monja” y como “mujer” dándole a ambas categorías una cualidad heroica: la intrepidez. Intrépido: el que no tiene miedo, el constante, el que no tiembla, aunque vea presentes los tormentos y peligros<sup>516</sup>. Sor Josefa se transforma en una mujer fuerte en su flaqueza, constante y sin miedo:

“...Ya los tengo bien desengañados, y así mesmo a la madre y a las demás, que todas y cada una de por sí todavía me importunan: yo me mantengo sin variación en lo que dije desde el principio. No sé hasta cuándo les dura este quebradero de cabeza en cuidados ajenos; dejáramos de ser monjas y mujeres si nos faltara la intrepidez;...”<sup>517</sup>.

El énfasis que ella pone en sus deseos de mortificación y la elección que hace de padecer por las enfermedades también le ayudan a construirse desde la heroicidad. Como monja no podía ser cobarde, conducta inadmisibles en esta

---

<sup>515</sup> Epistolario, carta 32, primera etapa, sin fecha.

<sup>516</sup> Covarrubias, p.671.

<sup>517</sup> Epistolario, carta 44, segunda etapa, julio 17.

profesión puesto que suponía no entregarse por completo a la voluntad de Dios y a no reconocer en él la fuente de toda salud:

“muchos accidentes leves se componen bien las moderadas penitencias; porque una corta disciplina, que mal puede hacer para un dolor de muelas? Antes aprovechara que dañara, como lo enseña la experiencia. Lo mismo digo de otros accidentes, que no excitan fiebre; y aun nuestro Serafico Doctor San Buenaventura llegó a decir, que la curación perfecta de muchos males en las criaturas consagradas a Dios, se hacen mejor con abstinencias, y disciplinas, que con sangrías y purgas... Bueno es el ayunar, el llevar silicios, el hacer disciplina, y mortificar el cuerpo, que es nuestro enemigo casero; pero sin prudencia verdadera todo sale imperfecto, y la propia voluntad inutiliza los ayunos, que por ella se hacen... Importa muchas veces excitar el animo, y despreciar el cuerpo, para que no descaezca el espíritu<sup>518</sup>.

Dentro de los conventos femeninos la enfermedad era algo cotidiano. Se dedicaban capítulos de las constituciones a las enfermas. Las enfermas posibilitaban que la comunidad de religiosas practicara la Caridad, fundamento de la vida cristiana. Esta era una obligación principal que debía cumplirse con alegría santa. La buena disposición en su cuidado también tenía un objetivos terapéutico porque “si el aspecto de la Enfermera es horroroso, y desabrido, por mucho que haga, todo será nada para el consuelo de las enferma. La muestra del corazón es la cara, dice el sabio”<sup>519</sup>.

Una enfermera lega debía guisarles la comida. A Sor Josefa le correspondía esta labor. El contacto permanente con ellas posiblemente la acercó al mundo de las dolientes, sus modos de queja, su lenguaje, pero también a los privilegios que se podían obtener. Esta obligación le quitaba tiempo para leer lo que le mandaba el confesor: “...aunque yo creo que poco tiempo o ninguno tiene la sierva de Dios para ler, porque con el trabajo [...]”<sup>520</sup> destas religiosas enfermas no le dan treguas ni para lo presiso de las obligaciones de su empleo... ”<sup>520</sup>.

---

<sup>518</sup> Arbiol, Libro VIII, Cap.VII, pp.821-822.

<sup>519</sup> Arbiol, Libro VI, cap.X: Del oficio de enfermera, y de sus principales obligaciones, p.695.

<sup>520</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, sin fecha [1765].

Servir a las enfermas era fuente de bendiciones incluso, según Arbiol, quien lo hacía ya en vida se comenzaba a tener algunos “privilegios de Bienaventurada”. Lo que se daba cuidando enfermas, se recibía cuando se estaba enfermo. Los beneficios recibidos espirituales debían ser los más importantes. Así, sufrir con paciencia la enfermedad de otros, recibiría como recompensa que el propio Señor le “ablandase su cama”, y si era el resultado la muerte, él mismo le acomodaría los colchones para que descansase<sup>521</sup>.

Los cuidados prodigados al cuerpo enfermo podían ser fuente de placeres y motivo de descanso, por ello los religiosos debían tener mucho cuidado cuando se sentían enfermos sobre todo cuando se había profesado para “padecer trabajos”. He aquí un tema moderno: el temor al ocio. Estar enfermo podía ser un lujo, y ocio, si sólo se tenía tiempo para estar enfermo. Una monja enferma podía estar huyendo de la mortificación (pereza) cometiendo pecado grave, como una forma de suicidio, al no cuidarse y dejarse morir.

Estar enferma era un llamado de atención en un amplio sentido, por esto debía ser custodiado por las prioras. En nuestra monja efectivamente fue una forma de llamar la atención –no digo con ello que fue una farsa- sino que un modo de cumplir con el deseo de ser completamente María: tener tiempo para dedicarse a la oración y las obras de mortificación y disponer de un director espiritual en su camino de perfección. Como monja de velo blanco, Sor Josefa debía aprender a tener “oración mental en su mismo trabajo, pues no es incompatible el empleo exterior material con la consideración del alma espiritual; que de otra manera no hallarán consuelo en la Religión, porque no son admitidas para Magdalenas, sino para Martas, ni se han de pasar todo el tiempo en el Coro, sino en la Cocina del Convento: que tal vez no se les dará todo el tiempo que quieran para dar gracias al Señor después de la Comunión Sagrada, pero que si llevan al Señor en su corazón, ninguna cosa les hará falta, como decía el insigne contemplativo Pedro de Alcántara”<sup>522</sup>.

---

<sup>521</sup> Arbiol, Libro VI, cap.X: Del oficio de enfermera, y de sus principales obligaciones, p.695.

<sup>522</sup> Arbiol, Libro I, capítulo XVIII, p.118.

Las dolencias de Sor Josefa corresponden a particulares enfermedades, de cierto modo, “normales” en el claustro y en las mujeres. Según los textos dedicados a la instrucción religiosa, en los conventos femeninos la melancolía, la histeria y la hipocondría eran frecuentes. Como decía Santa Teresa, autora y doctora especialista en estos temas, las melancólicas eran “religiosas indómitas”. La Dolores también la sufrió.

## II. El cuerpo enfermo en el espacio conventual femenino: una puerta abierta a la diferencia

El cuerpo enfermo, en la segunda mitad del siglo XVIII, era interpretado desde diversos discursos dentro del pensamiento religioso, muchos de ellos ya en diálogo con el saber científico. No obstante, en ambos registros estar enfermo es un anuncio de muerte. En el catolicismo de este periodo la enfermedad se interpreta desde de tres tipos de relaciones: enfermedad-castigo, enfermedad-gracia de Dios (prueba a la paciencia) y enfermedad-prueba de la presencia de Dios (desafío a la vida en forma natural). Si se era pecador, la enfermedad era un castigo y su presencia, por tanto, prueba del pecado. Soportar la enfermedad era, a su vez, un gesto de la humildad con que se aceptaban los designios divinos y, sobrevivir, una prueba del favor de Dios, un milagro:

“... mi alma le pedía a su Majestad me diese el consuelo de saber de su reverencia y ver letra suya antes de mi partida, que ha estado muy a la puerta en tres arrebatos que he tenido de muerte, en \*ocho meses que llevo de enfermedadá, del modo que le espliqué en la antesedente, con variedad de dolores y achaques complicado, que los médicos disen no hallan qué medio tomar, pues disen que mi enfermedad es muy grave y que estoy sumamente delicada y débil, y que es menester ir con mucha contemplación en mi curación, y ésta no se puede apurar porque no hay sujeto en lo natural que resista, y han hallado por más\* conveniente irse poco a poco con la medisina, por no abreviarme más la vida; y así, padre mío, parese que de milagro vivo; según me siento, es sin comparasión lo que padesco interior y esteriormente de dolores y acabamiento en la naturalesa, y cuando se junta lo que acaese a la alma con lo que padese el cuerpo, una operación y otra, cada una sola bastaría a quitarme la vida, si el todopoderoso Señor no me fortalsiera milagr[o]samente”<sup>523</sup>.

---

<sup>523</sup> Epistolario, carta 57, tercera etapa, martes 7 de marzo de 1769.

Los dolores físicos, que no fuesen disciplinas, eran admitidos como penitencias al ser considerados obras externas. Los pecados se podían satisfacer con ayunos, oraciones, limosnas y obras de piedad, pero Dios también permitía al “hombre satisfacer con las enfermedades, y trabajos que el Señor envía, llevándolos con paciencia”<sup>524</sup>. Dice Sor Josefa: “Vea, su reverencia, cuánto tiene de visio o extremo, o si hay algo que moderar en\* lo que va escrito en esta plana; yo presumo no haya alguna falta de conformidad con la voluntad de Dios y que el no conseguirlo me chuse+ estas enfermedades que apunto al fin, cuyos quebrantos me dejan inhábil para la penitencia y mortificación, por lo que temo no haya alguna tentación, por esto se lo espreso todo, para que se entere bien su reverencia”<sup>525</sup>. Y en otra, con toda claridad: “Casi me persuado y así lo creo, que como yo no me he dado a la mortificación y penitencia como debía, por esto nuestro Señor me la comuta en enfermedades...”<sup>526</sup>.

El carácter expiatorio del dolor es la primera interpretación que rige la experiencia de Sor Josefa. Salvación espiritual y cura corporal parecen ser una sola y misma cosa, y el confesor, y la escritura al confesor, el único modo de aliviarse: “La salud, ya yo le he dicho que no, porque de no ser con su reverencia, no espero consuelo alguno, que sólo faltándome su reverencia elegiré otro; pero mientras esté su reverencia vivo, ¡no, no!, no lo hallo conveniente; a esta respuesta me dijo la madre que si se agravaba más mi enfermedad, que cómo se había de tratar por escrito, que, aunque tenía gran consuelo de que estuvies[e] tan sujeta a las órdenes y digtámenes de su reverencia, pero que le afligía\* verme padecer tanto y sin arrimo alguno, que si quería consultar con el padre prior de la orden, que, en cuanto le fuese facultativo, dispensaría...”<sup>527</sup>.

La obediencia y sujeción de la voluntad a la prudencia de un superior era una forma de “cura”. En el convento las preladas debían encargar a todas las

---

<sup>524</sup> P.F. Enrique de Villalobos, Manual de Confesores, 1653, p.98.

<sup>525</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, si fecha.

<sup>526</sup> Epistolario, carta 15, primera etapa, viernes 5 de octubre de 1764.

<sup>527</sup> Epistolario, carta 26, segunda etapa, 10 de diciembre de 1765.

religiosas que cuidasen su salud y que no se gobernasen por sí mismas “sino por Consejo sano de sus Directores espirituales, que atiendan a todo, y no sean indiscretos, ni atropellados. Conviene que no sean cobardes; pero también importa, que tengan discreción, y prudencia, y que comprehendan bien, que las mugeres sean difíciles de conocer”<sup>528</sup>.

Las enfermedades, a mi juicio, se tornan en el siglo XVIII una forma privilegiada de seguir cumpliendo con la penitencia y el sacrificio de un modo menos cuestionado que las mortificaciones por propia mano. Esto inicia primero como un proceso de privatización del castigo y sus expresiones, como también de la violencia. Sor Josefa habla de ese giro: el cuerpo es atormentado interiormente por enfermedades y ya no, en primer lugar, por la propia mano aunque como ya he dicho este tópico aparece recurrentemente, aunque ya como lugar común. Las enfermedades se ofrecen para salvar al mundo, pero son padecimientos “privados” o, un padecimiento secreto, sin publicidad. También tendrán como escenario un lugar íntimo y particular, la cama de la religiosa, un altar de sacrificio: “la mortificación que paso en la cama es grande”<sup>529</sup> dice Josefa en una carta del año 1766. Un sermón fúnebre de 1794 en la Nueva España es más explícito: “Mas que mucho se ocupaba toda en Dios, explicaba con una santa ingenuidad los tiernos sentimientos de su corazón: Esta cama, decía, esta cama es el ara, yo el sacrificio, y mi Señor el que lo ha de recibir... así se humillaba en la presencia de Dios lo que ella juzgaba merecido castigo, lo que solo era ejercicio de su virtud, le daba gracias por su misericordia, con que así la purgaba de sus pecados, y se le ofrecía en holocausto agradable en el doloroso altar de aquella cama; ¡O cama! ¡O cama!...”<sup>530</sup>.

En la vida religiosa la meditación sobre las enfermedades también era un entrenamiento para disponerse a bien morir; podían ser anuncio del fin del triste destierro, la triunfante coronación a sus méritos y el anhelado encuentro con el

---

<sup>528</sup> Arbiol, Libro VII, Cap.XVIII: Advertencias a la buena prelada, en orden a la puntual, y caritativa asistencia de las accidentadas, y enfermas de su convento, p.769.

<sup>529</sup> Epistolario, carta 47, segunda etapa, sin fecha [1766].

<sup>530</sup> Fr. Francisco de San Cirilo, La señora de sí misma... op.cit, p. 25.

Amado. Partir a la enfermería era el inicio del viaje a la eternidad, no se podía ir con “vanas confianzas”. La religiosa debía disponer todas sus cosas -“con tan buen orden como si hubiese de morir”- del siguiente modo: pedir la bendición a la prelada para comunicar al médico “el quebranto de su salud que está padeciendo”; luego, hablar con el médico y si éste le mandaba pasar a la enfermería se dispondría para ello confesándose para darle “noticia cumplida de toda su vida, por lo que pudiere suceder en su enfermedad; y también porque la purificación de la conciencia conduce mucho para el remedio eficaz de algunas enfermedades...”. Luego debía avisar a las enfermeras para que le preparasen y dispusiesen la cama “donde ha de pasar su enfermedad; y en el entretanto compondrá también las alhajas, y ropa de su Celda, para que si el Señor dispone de su vida, hallen las Religiosas todo lo que ella manejaba con religiosa decencia”. También se le sugería quemar los papeles que no fuesen de provecho y, desocupada de cuidados, tomase bendición de María Santísima: “Puesta ya la Religiosa enferma en la cama de su dolor, se ha de dejar gobernar de los Médicos, y Enfermeras de tal modo, que en todo les obedezca, y se arme de christiana paciencia, porque allí no ha de tener voluntad propia, sino que debe pasar todo lo que los Médicos dispongan, y por su discreción, y mandato ejecuten las Enfermeras”<sup>531</sup>.

En este párrafo es notoria la tensión entre el médico de almas y el de los cuerpos. El sentido profundo de ella, sin embargo, sigue siendo religioso: sacrificial y penitencial. Pero quizás, en la misma línea de hacer más “científica” la interpretación de las señales de la enfermedad en una religiosa, se quiere distinguir mejor entre una dolencia simple de una con peligro de desenlace fatal, dar alivio a lo aliviabile y desterrar engaños por medio de una especie de salvoconducto dado por el dictamen del médico.

Las enfermedades eran entendidas como “trabajos” particulares de las monjas, sobre los cuales se debía tener particular conocimiento. Se las calificaba en cuatro “clases”. La primera, las que se llevaban en pie y “no

---

<sup>531</sup> Arbiol, Libro VIII, Cap.VII, pp.824-826.

embarazan de todo el séquito de las Comunidades, porque aunque se padece mucho, no hay fiebre notable en ellas...”. Un segundo tipo eran las que venían con fiebre “mas no tan maligna, que pongan en peligro manifiesto de muerte. Estas no se pueden llevar en pie, ni seguir los actos de Comunidad con ellas, porque la calentura turba la cabeza, y es preciso ponerse en cama la enferma, y dejarse medicinar, y curar...”. En la tercera clase se encontraban las que si bien no daban lugar a convalecer y no ponían en riesgo la vida, no dejaban salir a la religiosa porque la “tienen impedida, y baldada; pero libres las potencias racionales, para sentir, y ejercitarse con sus accidentes, y dolores...”. En la cuarta se computaban las que ponían “fin a la vida mortal”. Todas ellas debían ser recibidas como “avisos” misericordiosos y enfrentarlas la conciencia segura, la Sagrada Comunión y la Paciencia, remedios que permitían fortalecer a la Religiosa<sup>532</sup>. Cristo y la Virgen eran los modelos de paciencia que la religiosa debía seguir, el primero para soportar los dolores, la segunda como abogada. Junto a ellos, los arcángeles San Miguel y San Rafael; especialmente el segundo, “abogado de los enfermos<sup>533</sup>”.

Las enfermedades también eran entendidas como señales de amor. La falta de salud era un saludo del Amado Esposo o “amorosos recuerdos” (así lo expresa Josefa), para que “vea como anda y corrija sus afectos, y perficione todas sus operaciones, antes que le quite la vida”. La ausencia de salud era un modo cariñoso de ayudar a las elegidas a ofender menos a Dios porque en la salud se incidía más a menudo en faltas. Los perfectos religiosos se hacían más fuertes en el alma “cuanto mas enfermizos, y debilitados en el cuerpo”. Por ello, “no se turbe la buena Religiosa, cuando se vea quebrantada, y falta de

---

<sup>532</sup> Arbiol, Libro VII, Cap.XVIII: Advertencias a la buena prelada, en orden a la puntual, y caritativa asistencia de las accidentadas, y enfermas de su convento, pp.801-803.

<sup>533</sup> El texto de Arbiol señala que “de ambos Arcángeles andan corrientes unos Quadernillos muy devotos, con el título de Espirituales Novenarios, que convendrán tengan las señoras Religiosas, para recurrir a ellos en sus enfermedades, y trabajos”. Ver: Arbiol, Libro VIII, Cap.VI, p.817.



salud corporal, porque ese es uno de los mas vehementes indicios de que el Señor la quiere toda para sí”<sup>534</sup>.

Hacer de las enfermedades y dolores una forma de sacrificio a imitación de Cristo también era un modo íntimo y privado de padecer. El punto de partida de estos ejercicios eran la experiencia del dolor en el propio cuerpo, en la soledad de la celda y la propia cama. Así, la dureza de cama “y que parece la quieren mal todos sus huesos”, era la analogía de la Cruz o “cama del amado” en la que estuvo tres horas vivo y “tan descoyuntado, que se le pudieron contar todos los huesos de su Santísimo Cuerpo...”<sup>535</sup>. La sed intensa le recordarían las incomodidades de Cristo en la Cruz. Sor Josefa, en este sentido, padecía lo “regularmente padecen las enfermas”, esto es, “dolores grandes de cabeza, flaqueza de fuerzas, desvío de criaturas, grande sed, dureza de cama, falta de sueño, desprecios de criaturas, y otras calamidades semejantes” al igual que Cristo<sup>536</sup>.

Siendo las “enfermedades” un tópico central de la vida de las monjas, en el convento debía haber un lugar especialmente destinado a la enfermería. Allí era más cómoda la administración de los medicamentos y se incluía un altar para poder decir misa. Las prioras en esto debía ser madres amorosas. La enfermería debía estar a cargo de una Enfermera mayor, elegida de entre las más caritativas. Le correspondía también diligenciar cosas prácticas como la ropa blanca. La enfermería debía estar provista de objetos necesarios para el restablecimiento de la salud como las camas, colchones, sábanas y camisas<sup>537</sup>. Esto también nos indica la presencia de ciertas prácticas de higiene centradas en el cambio de ropa blanca, como las camisas y sábanas.

En las constituciones de las dominicas de Santa Rosa, capítulo “De las enfermas”, se las define como aquellas que sentían algún tipo de dolor aunque no tuviesen calentura. Sin embargo, este síntoma que comenzará a ser el más

---

<sup>534</sup> Arbiol, Libro VII, Cap.XVIII: Advertencias a la buena prelada, en orden a la puntual, y caritativa asistencia de las accidentadas, y enfermas de su convento, p.805.

<sup>535</sup> Idem, pp.808-809.

<sup>536</sup> Idem, p.807.

<sup>537</sup> Arbiol, Libro VI, cap.X: Del oficio de enfermera, y de sus principales obligaciones, p.693

buscado como prueba de “verdadera” enfermedad o descomposición del cuerpo. ¿Será por ello que Sor Josefa insiste en mencionar que la calentura jamás desaparece, porque ya no eran tan creíbles simplemente con decir que tenían dolor? Lo que está en retirada en la segunda mitad del XVIII es la premisa del dolor oculto. La calentura se puede constatar y examinar por un médico:

“Sea creída la que dijere, que tiene algún dolor oculto, pero si no ay certidumbre que le hará provecho la medicina que pide, consúltese Medico. Aya una Enfermera, que cuide de las enfermas, y pida lo que fuere menester para ella y para las convalecientes, aunque estén sin calentura”<sup>538</sup>.

Las enfermas “ó sangradas” (el remedio más frecuente para las calenturas) tenían ciertos privilegios dentro del convento precisamente para cuidar la salud del cuerpo, lo que era a su vez muy peligroso. Podían recibir porciones especiales de comida y también dejar de comer carne o comer más de ella si era necesario (se recomendaba comerla todos los días). Las Preladas debían preocuparse de ellas, pero sólo “con justas causas de enfermedad” podían suspender completamente las obligaciones que constituían su profesión como asistir al coro, al refectorio y la sala de labor”<sup>539</sup>.

Estar enferma permitía acceder a una celda particular -que las de velo blanco no tenían- en la enfermería. Allí, colchones de pluma, sábanas de lienzo y demás ropa eran el complemento a una enfermera “cuidadosa, caritativa y discreta, que atienda a las dolientes y necesitadas”<sup>540</sup>. Los cuidados también debían vigilar que la enfermedad no fuese excusa de pereza -como a veces temía Sor Josefa- o una forma de dejar de seguir la comunidad y los ayunos, o señal de acostumbramiento a los placeres de una mejor comida o de un colchón de pluma. Una vez que el confesor le preguntó a Sor Josefa sobre la mortificación en la cama, ella le advirtió que ni aún el colchón de plumas y la almohada la aliviaban; teniendo muy claro que podía pensarse que se acostumbraba a los placeres de la enfermería, enfatiza que estar enferma es una

---

<sup>538</sup> Regla, y constituciones de las religiosas de Santa Rosa Maria, foja 17-18.

<sup>539</sup> Idem, Capítulo V: De la comida, fojas 34-35 y 38.

<sup>540</sup> Idem, Capítulo VII: De las enfermas, fojas 42 a 45.

penitencia, que estar en “cama” es grande mortificación: “... respecto de los grandes dolores que padese mi cuerpo, de modo que, aunque fuera de plumas el colchón y almuhadas, es como dura\* piedra para mis güesos, que parese se me desunen de su sentro...”<sup>541</sup>.

Si bien las enfermedades y “dolencias corporales” se podían explicar por muchas y variadas razones dependientes de la Divina Providencia, en el siglo XVIII los textos dirigidos a las monjas adviertan que éstas no debían producirse por descuido de la propia religiosa. En este caso no se trata sólo del peligro de soberbia o pereza, sino de tener cuidado con la naturaleza corporal. Por ejemplo, se debía cuidar que el sueño fuese bastante para no quitarle al cuerpo “lo que precisamente ha menester para vivir, y trabajar; porque los humores naturales se alteran, y se destemplan en faltándoles lo que necesitan para su perfecta consistencia”. Respecto de la aplicación de silicios se debía atender a la complexión de cada religiosa “porque unas son para tolerar mucho, otras poco, y otras nada”. Las monjas debían tener confianza en su Prelada manifestándole a tiempo sus “accidentes, y enfermedades que padecen” porque había cosas que tenían remedio al inicio, pero no una vez que ya habían arraigado<sup>542</sup>.

Arbiol decía que la salud era “la prenda natural más estimable de esta vida transitoria” sin ella nada se disfrutaba, pero si se perdía se debía llevar sin amargura porque si no, la vida mortal se hacía peor que la muerte. Por eso una religiosa no debía cometer “indiscretos excesos, porque no es dueña de ella, ni puede en buena conciencia ser homicida de sí misma”. No obstante, una religiosa debía apreciar la salud de modo discreto y prudente, “pero si se estima en mas la salud del cuerpo, que el provecho espiritual del alma, se comete un grande yerro; porque nuestro señor Jesu-Christo dijo, que quien ama demasiado su vida mortal, perderá la vida eterna. Al cuerpo se le ha de tener un santo

---

<sup>541</sup> Epistolario, carta 47, segunda etapa, sin fecha [1766].

<sup>542</sup> Arbiol, Libro VII, Cap.XVIII: Advertencias a la buena prelada, en orden a la puntual, y caritativa asistencia de las accidentadas, y enfermas de su convento, p.769.

aborrecimiento, y conservarlo sujeto, para que no se revele contra el espíritu”<sup>543</sup>. Por tanto, la “discreta mortificación a nadie quita la vida”. Esta situación ambigua, en tensión permanente, es precisamente la que experimenta Sor Josefa como religiosa muy bien instruida.

En cuestión de “enfermedades” el convento femenino era un espacio de negociaciones y tensiones de saberes entre confesores, médicos y las propias religiosas. Ellos y los cirujanos podían entrar al convento, pero sus visitas eran celosamente resguardadas. Las religiosas debían hablarles sólo para informar del estado de salud de las enfermas. El contacto físico era entre las mujeres, las que comunicaban su parecer a los médicos manteniendo entonces las premisas de la “autoridad” para los sabios y las prácticas para las ignorantes mujeres.

Las religiosas intervenían en la confección de pócimas, ungüentos, infusiones, paños y otros, como se deduce de la literatura destinada a ellas y por el legado farmacéutico y terapéutico que hasta hoy se conserva. En los conventos bien ordenados una “religiosa inteligente” se encargaba en la primavera de sacar con “artificio todas aquellas aguas medicinales, y remedios fáciles, que todo el año se conservan, como son de rosas, violas, escorzonera, y otras semejantes, y con esto se ahorran en el Convento muchos intereses, y se alivian las Religiosas pacientes, no necesitando de recurrir a la Botica del Pueblo, sino para remedios mayores, y extraordinarios. Una mujer así laboriosa no tiene precio”<sup>544</sup>. Pero dicho saber no se relacionaba con el saber autorizado y científico de médicos y confesores los que finalmente daban su veredicto sobre la salvación, en un sentido total, de la enferma.

En otro entretenido pasaje del libro de Arbiol, se aconsejaba a las monjas dejar tranquila a la enferma si ya se la había dado el viático, refiriéndose las prácticas como tocarla y comentar sobre su estado perturbando con ello la tranquilidad que debía tener la religiosa en el tránsito final:

---

<sup>543</sup> Arbiol, Libro VIII: La religiosa instruida en sus enfermedades, y en la disposición importante para bien morir, Cap.I: Verdadero consuelo de la buena religiosa, que vive accidentada, y con falta de salud, p.798-799.

<sup>544</sup> Arbiol, Libro VIII, Cap.VI, p.818.

“No pulsen todas, porque esto molesta demasiado a la pobre paciente, y en algunas Comunidades parece plaga esta inconsideración. Un discreto gracioso explicó esta imprudencia, diciendo: *Y tantos amigos me pulsaron, que los últimos con calentura me hallaron*. A esto se llega que si todas pulsan, todas hablan; y no todas son prudentes, pues en la misteriosa parábola del Evangelio estaban tantas a tantas... Por esta razón las que son prudentes andan consideradas, y detenidas en otra común indiscreción, que suele ocurrir; y es de ir todas a mirar la sangre, que sacaron a la enferma; y haciendo diversos visajes, dan mucho que pensar a la paciente, que muchas veces lo nota todo, y no le hace provecho. El Espíritu Santo dice, que gime el enfermo, donde no ay mujer. Habla en singular, porque también gime la enferma, cuando le atormentan muchas juntas”<sup>545</sup>.

Debía evitarse el medicinarse día a día, superfluamente y con costosos remedios que eran mayor gravamen para la comunidad. Muchos conventos, decía Arbiol, se “perdían” por los altos gastos de “botica” (menciona una bebida compuesta de perlas, por ejemplo, muy costosa). El autor, apoyado en algunos casos en que se solicitó su opinión, veía que también esto era culpa del médico que “recetaba sin tiento” no distinguiendo entre enfermas de peligro y “accidentadas” que podían socorrerse con “agua clara, y azúcar rosado”<sup>546</sup>.

Sor Josefa, al asumirse como “la enferma” y apropiarse de sus “dolamas”, se posicionaba como otro saber frente a la opinión de los médicos, no por desconfianza o desautorizarlos, sino por creer que sabía tanto o más que ellos sobre sus enfermedades. Es interesante que entre las pocas personas que menciona en sus cartas se encuentre un “boticario” hermano lego jesuita, el padre José Zeitler, quien le proporcionaba limosnas y muchas veces también llevaba sus cartas al confesor<sup>547</sup>. Entre 1765 y 1767 le entregaba a Sor Josefa algunas monedas para su sustento y seguramente consejos para sus males. Creo que por estos contactos es que Sor Josefa utiliza tantos términos especializados del saber médico: peste o catarro, mal de orina, mal de corazón, reuma, pasmo. El padre Zeitler llegó junto a otros “legos alemanes”, entre 1748 y 1753, muy importantes para los desarrollos de la farmacéutica y la medicina en especial

---

<sup>545</sup> Arbiol, Libro VIII, Cap.XI: p.845.

<sup>546</sup> Arbiol, Libro VIII, Cap.VI., pp.817-818.

<sup>547</sup> En sus cartas aparece como el padre Josef Sayler, en otras ocasiones como Seisler.

contra la epidemia de viruela que, justamente entre 1761 y 1766, hizo estragos en la capitanía general de Chile<sup>548</sup>.

Los confesores también se hacían cargo de la salud de las monjas, pero debían abordar una empresa mayor: las mujeres. Difíciles de comprender, agregaban a sus rarezas los “achaques del sexo”. Las mujeres, decía un manual, por “debilidad del sexo, la flaqueza del sujeto, la peregrinidad ignorada de la lengua latina, la dificultad, y embarazo de las lecciones, y rúbricas; con lo menos constante de su obligación y parece abren puerta a la diferencia, y facilitan la excusa en las religiosas de esta obligación con menor causa, que en los Varones, cuyo título, y precepto es indubitable: la fuerza mayor...”. El autor se refería a que las monjas recurrían a las enfermedades como excusa para no seguir con rigor las obligaciones de su estado: “causa bastante, en una Señora Religiosa, para mudar de Oficio largo, y difícil, en otro más breve y fácil, algún achaque, o dolor, en especial de cabeza, o de ojos, que lo dificultan: mas inmediatamente, lasitud, pesadez, o quebrantamiento de cuerpo. Cualquiera calentura o jaqueca, u otros semejantes achaques, que notablemente lo dificultan”<sup>549</sup>. Nótese la similitud del registro del dolor físico con lo que describe Sor Josefa: “Además de lo dicho, estoy bastante enferma: los dolores de cabeza son estraños, los dolores y quebranto del cuerpo y sonido en los güesos me traen bien indispuesta; pensar en ponerme a oración mental o vocal es en vano, porque el bruto se pone inhábil para nada, a tantito que le apuran los quebrantos”<sup>550</sup>. En la segunda mitad del siglo XVIII, los hombres sospechaban de los achaques mujeriles -la puerta abierta a la diferencia quizás por ser un espacio de control al que no podían acceder por completo.

---

<sup>548</sup> Esta información la encontré en el interesante texto referido a un jesuita muy importante para la historia colonial de Chile -por lo demás contemporáneo de Sor Josefa, nacido en 1740 y fallecido en 1829- autor de numerosas obras históricas, médicas y espirituales, el abate Juan Ignacio Molina autor de unas elegías a la viruela en el año 1761. Ver, para los datos reseñados en el texto, Rodolfo Jaramillo Barriga, La más importante obra poética juvenil del Abate Juan Ignacio Molina. Elegías latinas de la viruela, 1761, p.45.

<sup>549</sup> P. Antonio Nuñez (S.J.), Cartilla de la doctrina religiosa. Para las niñas, que se crían para Monjas, y desean serlo de toda perfeccion, pp. 91 y 81 respectivamente. Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca.

<sup>550</sup> Epistolario, carta 30, primera etapa, sin fecha.

El padecimiento era una puerta abierta hacia la escucha del cuerpo. Permitía construir un espacio de expresión desde la quejumbre, reforzado y avalado en el convento por el discurso de la debilidad física natural y la flaqueza moral de las mujeres. La situación de padecimiento total y cotidiano llevó a Sor Josefa a construir su identidad desde la enfermedad. Sus dolores son sus amantes compañeros, al punto de que cuando se sentía bien era “otra”, “mi otra”:

“Partisípole cómo hoy 2 de febrero, día en que celebra la Iglecia la purificación de nuestra Señora, me ha consedido la madre seguir la comunidad, y, fiada en el poder infinito de mi Dios, creo que no sólo la seguiré como enferma, sino's que serviré a esta santa comunidad como buena, pues me siento con haber salido mi otra, y con agtividad y alientos de buena salud, aunque en la realidad estoy bien colmada de dolores de pies a cabeza, pero estos cuándo han de faltar, pues son mis amantes compañeros desde mi tierna edad”<sup>551</sup>.

La enfermedad, no obstante ser un lenguaje traductor, es un lenguaje que remite en primer lugar al cuerpo. Aun si ella se atribuye al alma, la señal que permite detectarla es física: cansancio, pesadez, contracciones, etc. Esto refuerza el discurso demoníaco sobre el cuerpo, estas sensaciones podían ser tentaciones de la carne en busca de comodidades y descanso. El “regalo” del cuerpo era una puerta también para debilitar el resguardo de la castidad, por eso debía soportarse como una mortificación más: “También conviene mucho para la perfecta guarda de este voto de Castidad el ejercicio de las penitencias, y asperezas, y mortificaciones corporales , huir de todo género de regalo, y blandura, así en la comida, como en el vestido y cama, y todas las demás cosas. Considerad, que el cuerpo en un enemigo capital de la castidad, y así es razón tratarle como enemigo declarado, que siempre anda ordenando traiciones contra esta virtud Angélica”<sup>552</sup>. Decía Sor Josefa: “El prinsipio que tuvo mi enfermedad, se me hase presiso avisarle para saber cómo me he de portar en lo

---

<sup>551</sup> Epistolario, carta 49, segunda etapa, 4 de febrero de 1767.

<sup>552</sup> Melchor Lineal y Cisneros, arzobispo de Lima, A las religiosas, esposas de Jesu Christo de los Monasterios de esta ciudad, sin lugar de edición y fecha, circa 1690. Foja 240v.

futuro, aunque yo no he hecho hincapié ni apresio de ello, por tal lo he callado y por no darle logro al Enemigo...”<sup>553</sup>.

El cuerpo como carne era mutable y se corrompía. Médicamente se entendía a las enfermedades como un signo de corrupción: “natural descomposición, y desorden de los humores de su cuerpo terreno, que como es mortal, nunca persevera en un mismo estado... sino que día a día se llena de muchas miserias; y como flor inconstante, se desvanece su hermosura, y se desaparece como la sombra”. La destemplanza era causa de enfermedades y enfermedad en sí misma. La salud se perdía por los excesos “inconsiderados, que hacen en comer, y beber sin orden, ni concierto, y a todas horas”. Finalmente, el demonio mismo, con permiso de Dios, alteraba los humores naturales “y les quita la salud del cuerpo, sin tocar el alma”<sup>554</sup>.

La angustia que producía no saber cuál era el sentido de las enfermedades que se padecían, de quién provenían y si eran señal de condenación o salvación, producía en las religiosas -aunque no sólo en ellas- un mal que a veces era considerado peor: la “perniciosa melancolía”. Igual que las enfermedades del cuerpo, la tristeza y melancolía debían ser aprovechadas para “entrañarse mas, y mas con su Divino Esposo Crucificado”. Aunque el cuerpo fuese el principal peligro del alma, se servía uno y otro para comunicarse. Decía Santa Teresa de Ávila que “comúnmente el espíritu participa de las dolencias del cuerpo, y este de los fervores del espíritu”<sup>555</sup>. Las exigencias de soledad, obligación de examinarse uno mismo y perfección, producían particulares malestares vinculados a modos de relación del sujeto consigo mismo, nuevos y desconocidos, tan temibles como el mismo demonio. Instalaban así un

---

<sup>553</sup> Epistolario, carta 29, segunda etapa, 20 de diciembre, sin año.

<sup>554</sup> Arbiol, Libro VII, Cap.XVIII: Advertencias a la buena prelada, en orden a la puntual, y caritativa asistencia de las accidentadas, y enfermas de su convento, p.799-801.

<sup>555</sup> Arbiol, Libro IV, Cap.II: De las melancólicas, y tristes: como se han de haver consigo mismas, y las otras Religiosas con ellas, p. 769-770.



repertorio de particular de enfermedades dentro del convento: hipocondría, melancolía, flaquezas capitales, “zaratán” (cáncer o cancro) y “opilaciones”<sup>556</sup>.

### III. Melancolía, hipocondría e histeria: del convento a las enfermedades del individuo moderno

Llamaré enfermedades del individuo moderno a la melancolía, la histeria y la hipocondría precisamente por relacionarse -y ser “síntomas”- de una experiencia particular de sufrimiento: la angustia que produce pensar en uno mismo y la tristeza que dicha experiencia puede desatar. Las experiencias religiosas, especialmente el misticismo y la vida del claustro, fueron espacios de vanguardia de prácticas que posibilitaban el conocimiento de sí mismo, produciendo fenómenos difíciles de controlar, lo que a su vez son pasos necesarios para la constitución de una subjetividad moderna: íntima, individual y privada.

La confesión, la autobiografía, la escritura confesional, la meditación y otras prácticas piadosas en espacios particulares y a solas, como “tecnologías del yo” o “prácticas del sí mismo”, tendían a lograr la “dominación individual” señalando, al mismo tiempo, modos para que un individuo actuase sobre sí mismo<sup>557</sup>. Estas prácticas son mecanismos de construcción de subjetividad que pueden generar procesos de individuación. Dichos procedimientos producían anomalías en las conductas expresadas muchas veces en alteraciones del cuerpo, razón por la cual se va constituyendo un campo de enfermedades a veces denominadas del “alma” que permiten constituir una cierta “hermenéutica del sujeto”<sup>558</sup>.

Los textos especializados, para monjas y sus directores, dedican capítulos especiales a las enfermas que daban mayores trabajos dentro del convento:

---

<sup>556</sup> Opilación. Enfermedad ordinaria y particular de doncellas y de gente que hace poco ejercicio. Covarrubias, p.788.

<sup>557</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, p.41.

<sup>558</sup> Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*. Curso del Collège de France (1981-1982).

hipocondríacas y melancólicas. Esto nos permite trazar el cambio que se está produciendo respecto a las imágenes del cuerpo, la relación con él y las concepciones sobre su organización y las funciones que permiten apropiarse del mismo.

Revisando la literatura dedicada a los directores espirituales, así como los escritos de los religiosos y místicos puede constatar que la melancolía, la histeria y la hipocondría pasarán de un sistema de interpretación religioso a uno “terreno”, que supone entregar las enfermedades del alma a los médicos del cuerpo. Esta forma de mirar el problema de la modernidad, también nos releva el lugar del cuerpo en tanto espacio privado o propiedad del individuo, la única posesión sobre la cual se puede actuar. La noción del cuerpo como propiedad del individuo supone primero apropiarse de él de algún modo; pensar en su sufrimiento es una forma de hacerlo.

En el mundo religioso católico, la relación con Dios se establece desde la pérdida del sí mismo. La ausencia y el distanciamiento permite recoger y hacer suyas distintas tradiciones respecto de la privación; la lejanía de las cosas, una separación que hace al sujeto extranjero en el mundo, pero en busca del goce de ver lo que no tiene. Por ello la melancolía tiene en el claustro un escenario predilecto, ella es la primera experiencia fundamental, literaria, filosófica y médica de la primera modernidad. La complejidad de esta relación con uno mismo como cuerpo, también se expresará en la melancolía por cuanto se siente ajeno o, en otros casos, deberá fabricarse esa distancia precisamente para acercarse a Dios. Este “mal” permite mostrar claramente las tensiones entre diversos campos de saber, la pluralidad de interpretaciones que transitan en el claustro como espacio entre el cielo y la tierra, la diversidad de “cristianismos” que allí circulan (como en la cuestión de las mortificaciones) y las corrientes de espiritualidad o la misma tradición femenina en ellas. Las “enfermedades” funcionan como sistemas traductores del sufrimiento, porque son un tipo de lenguaje que permite expresar el dolor.

*La tristeza profunda como enfermedad del alma: la melancolía y los escrúpulos en el campo espiritual*

El Concilio de Trento (1545-1563) supuso para la Iglesia Católica un profundo debate sobre las prácticas de comunicación con Dios, motivado por las críticas de la Reforma Protestante. Uno de los resultados fue la confesión individual como un nuevo camino para la reconciliación con Dios -otra forma del sacramento de la penitencia- en la forma de una comunicación más personal con Dios, aunque con intermediario: el confesor, asociado a las figuras del juez, el médico y el confidente o “archivo de secretos”. En medio de la crisis, las formas de comunicación interior, personal y privada con Dios fueron incentivadas como también celosamente custodiadas por la Inquisición. Es el siglo de los místicos que, a decir de Michel de Certeau, dan cuenta de una búsqueda en medio de un cambio total de paradigmas y crisis. Ellos “exploran todos los modos posibles (teóricos y prácticos) de la comunicación... los místicos abandonan el universo medieval, pasan a la modernidad...”. Son los fundadores de una “ciencia experimental” que introduce una serie de problemas nuevos que por “haber sido elaborados todavía dentro del ámbito que están cambiando, no dejan de estar muy ligados entre ellos: la cuestión del sujeto, las estrategias de interlocución, una ‘patología’ nueva de los cuerpos y de las sociedades, una concepción de la historicidad apoyada en el instante presente, las teorías de la ausencia, del deseo o del amor, etc, forman al entrelazarse, un conjunto coherente”. Muchos “motivos místicos” se volverán a encontrar, aunque trastocados, en otras disciplinas como la psicología, la filosofía, la psiquiatría y la novelesca<sup>559</sup>.

Los místicos tuvieron una estrecha relación con la melancolía porque ella proporcionó -como señala Roger Bartra- un medio para comunicar los sentimientos de soledad y expresar la incomunicación, así como un sistema coherente capaz de dar sentido al sufrimiento: “... el código de la melancolía

---

<sup>559</sup> Michel de Certeau, *La fábula mística*. Siglos XVII-XVIII.

fue capaz de albergar e impulsar las nuevas expresiones del individualismo moderno que acompañaban el aislamiento personal ante las condiciones aleatorias tantas veces impuestas por el desorden social. La melancolía fue un modelo general y abstracto que explicaba el sufrimiento mental; empero, paradójicamente, abrió paso a las formas personales e individuales de padecimiento. La tristeza y la desolación se sentían en forma individual e íntima, aunque eran transferencias de un sistema global de interpretación que daba sentido al sufrimiento y conectaba el mal tanto con el microcosmos como con el macrocosmos. Así, una manera antigua de insertar al individuo en la sociedad, se convirtió en una forma moderna: la singularidad irreductible de la experiencia personal”<sup>560</sup>.

La melancolía, sin ser un malestar original del siglo XVI, lo identifica por ser un tópico recurrente en los textos y autores del periodo. Parafraseando a Freud, sería un signo del malestar de una cultura que está transformándose y ello, en algún modo, es un viaje sin rumbo fijo ni puerto seguro. Andrés Melquíades señala que “la melancolía es la dolencia de los que emprenden viaje hacia una meta que no pueden plenamente alcanzar aquí, hacia un lugar que no aciertan a localizar satisfactoriamente. Caminan en pos de un deseo, de una esperanza fundada en fe oscura. No son del todo viadores ni del todo comprensores, viven en nostalgia de lo esencial, en utopía del lugar hacia el que caminan. ¿Será en parte una enfermedad de ausencia, de falta de presencia, de dolencia de amor?...”<sup>561</sup>.

Para este autor la melancolía sería una característica muy marcada de la mística española o más bien, de la espiritualidad de los españoles. Lo sostiene al observar lo generalizado de la melancolía en los conventos españoles en la segunda mitad del siglo XVI y al interés de Santa Teresa en dedicar un capítulo importante al tratamiento que debían tener las preladas con las religiosas que sufrían de ese mal. Jerónimo Gracián, en 1582, escribió las irónicas

---

<sup>560</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, p.213-214.

<sup>561</sup> Andrés Melquíades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, p.107.

*Constituciones del Cerro* cuya convocatoria rezaba así: “Nos fray Melanco Cerruño, provincial de todos los melancólicos, tristes y amargos de corazón, airados, inquietos, escrupulosos, coléricos, insufribles y desasosegados...”<sup>562</sup>. El capítulo provincial trataba de las “imperfecciones y faltas que nacen de la tristeza, ira, amargura de corazón, desobediencia, desabrimiento y dañado espíritu”. Fray Luís de León, también médico, decía: “Y como la melancolía sea de muchas diferencias, pero en todas es común el hacer tristeza y temor; que todos los melancólicos se demuestran ceñudos, resentidos y tristes, y no pueden muchas veces dar de su tristeza razón, y casi todos los mismos temen y se recelan de lo que no merece ser recelado”<sup>563</sup>. Él mismo había padecido la afección. Nada más entrar en la cárcel había pedido que una monja de Madrigal de las Altas Torres le enviase “una caja de polvos para mis melancolías y pasiones de corazón, que ella sola sabía hacer” (*Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*)<sup>564</sup>.

---

<sup>562</sup> Citado por Andrés Melquiades, op.cit., p.107.

<sup>563</sup> Fray Luis de León, Exposición del Libro de Job. Citado por Andrés Melquiades, op.cit., p.890.

<sup>564</sup> De la melancolía también trataron Alonso de Ledesma (Conceptos espirituales y morales, Madrid, 1600), Jerónimo de Segorbe (Navegación segura para el cielo, Valencia 1611), y María de San José (Obras completas), discípula de Santa Teresa, y otros varios médicos como Pedro Mercado y Alonso de Santa Cruz (Diálogos de philosophia natural y moral, Granada 1558 y Opuscula Medica et Philosophica, Madrid 1624, respectivamente).



*Rosa melancólica.* Lienzo de Carlo Maratta, escuela italiana, s.XVII. Colección privada, Lima. En: Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis... op.cit.*, p.137.

La melancolía parecía inseparable de la vida espiritual, pero era peligrosa porque con distintos grados y por diferentes causas. Los melancólicos podían perder el juicio y hablar “desatinos”, como creer que tenían revelaciones, por lo que las “flacas de cabeza” -a decir de Santa Teresa- por débiles eran más proclives a caer en ellas. Para la mística doctora, esta era una señal de debilidad porque “no todas las criaturas son para contemplativas”, camino que requería de fortaleza. La melancolía, si no se tomaba como una prueba más en el camino de perfección, era peligro de muerte. Muerte del alma que no podía ascender y muerte del cuerpo por ausencia de vitalidad. Era una muerte lenta, con riesgosas cercanías al suicidio en tanto deseo de quedarse en la pena como decía Santa Teresa. La melancolía afectaba partes del cuerpo que permitían sostener la vida como el corazón, por ello se decía que las tristezas del corazón humano “es

todas las plagas juntas... porque en estando el corazón triste, no ay cosa en el Mundo que contente”. Más aún, debilitaba el soporte fundamental del cuerpo: los huesos. Las personas melancólicas “se van secando, y consumiendo de tal manera, que parece se les pega la piel con los huesos; y espantan y afligen con solo mirarlas”. La tristeza podía matar a las religiosas porque “les va contaminando poco a poco, y les roe las entrañas, como hace la polilla en el madero y les penetra como el aceyte, hasta lo interior de los huesos...”<sup>565</sup>.

La observación de dicho fenómeno dentro de los conventos, así como la importancia que estos tenían para la convivencia y el bienestar espiritual, derivó en un trabajo de clasificación de la melancolía según su diversos grados y principios. Así, algunas enfermaban por “amor propio refinado, porque no les suceden las cosas como ellas quisieran”, otras porque repugnaban los que les mandaban sus Preladas siendo su propia voluntad y la soberbia interior de su corazón el motivo del mal. En otras, derivaba de considerar las “obediencias exteriores” como obstáculos a su perfección espiritual puesto que las “ocupan mucho, y que por esto no pueden aprovechar, ni tener oración, ni hacer sus ejercicios espirituales; y el demonio les dice, que mejor estaban en el siglo, y que mejor hubieran estado en otro Convento...”<sup>566</sup>.

La melancolía permitía expresar una conjunción de “dolores”, unidos todos por una profunda sensación de abandono e incomprensión. Dice nuestra Josefa:

“... porque soy acreedora a muchos más doblados tormentos por mi suma ingritud\*, que no sé cómo la tierra me sufre\*; fuera de lo dicho, me proviene después, cuando está ofuscada la razón con el conjunto de lo espesado, gran desconfianza y sentimiento de nuestro Señor, de que así me deja de sus manos en poder de los enemigos, y en mí mesma, que soy peor que todos ellos, y así, más llena de pasión y sentida de su Majestad, le digo con enfado y despecho, más fuera de mi juicio que en\* mí, que haga lo que quisiere, que bien sabe que yo no puedo nada, y otras cosas más disparatadas que no las tengo presentes, que, después

---

<sup>565</sup> Citado por Arbiol, Libro IV, Cap.II: De las melancólicas, y tristes: como se han de haver consigo mismas, y las otras Religiosas con ellas, p.564.

<sup>566</sup> Arbiol, Libro IV, Cap.II: De las melancólicas, y tristes: como se han de haver consigo mismas, y las otras Religiosas con ellas, p.568.

que vuelvo en mí, me llenan de temores; y así, deste modo, padre mío, no veo en mí otra cosa que un agregado de ofensas y delitos tales que, ni en los que no conosen a Dios, habrá alma que tanto le desagrade a su Majestad como yo.

Después desto, me es muy sensible tratar con las gentes\*, porque todas parese están en mi contra, en todas hallo materia de sentimiento y dolor, parsiéndome que estoy no entre religiosas y ángeles, que por tal las tengo así que\* estoy en mi rasón, sino entre enemigos que aumentan más mi martirio, porque oigo y veo modos, que todo me hace haser juis[i]os contrar[i]os de esposas de mi Señor: les cojo un odio tal, que ni verlas, ni\* oírlas, ni su trato ni compañía quiero; antes sí, quisiera estar muy distante de todas; esto me duele mucho cuando hay alguna claridad en el\* entendimiento, para conoser lo errada que voy en mi juicio, pues no son como yo,...”<sup>567</sup>.

Todo ello cobra relieves insospechados para Sor Josefa cuando la posibilidad de su cura, es decir el confesor, se marchó a la frontera del reino. Allí, su mayor dolor -la ausencia y el desamparo- se torna tristeza infinita no encontrando mejor término para referirla que el de melancolía:

“Conosco éstas y muchas más razones que me hasen caer de ánimo a pasar así; veo también que en ningún sujeto me prometo hallar consuelo, conque, de todos modos, no hay más que padecer y más padecer: Dios dé fuersas, porque ya me rinden las penas de mi alma y me hasen flaquear el ánimo de verme sola y tan sitiada de enemigos; y lo que más me duele es tener en todo\* a mi amabilísimo Señor ofendido y negarme sus ausilios para conoser mis yerros: éste es mi mayor dolor, y estas cosas me tienen tan contristada y melancólica, que todo mi cuerpo lo contemplo lleno de manchas, por las que noto en los brazos y manos y en el pecho, y asimesmo con variedad de dolores, que apenas puedo con mis güesos...”<sup>568</sup>.

Los religiosos debían pasar por la experiencia del abandono de Dios, por ello la literatura de perfección espiritual dedicaba capítulos a este mal porque frecuentemente se presentaba. Incluso en algunos directorios espirituales se la señala como un estado necesario, una suerte de transición antes de recibir la Gracia. Muchas veces se le denomina “sequedades del alma”, expresión que intenta dar cuenta de la sensación de abandono y soledad, una tristeza

---

<sup>567</sup> Epistolario carta 16, primera etapa, martes 20 d noviembre de 1764.

<sup>568</sup> Epistolario, carta 25, segunda etapa, lunes 7 de octubre de 1765.



inexpresable. Santa Teresa de Ávila, la autora más citada en los textos religiosos que tratan de melancolía, advertía que los afectos generados por la tristeza eran perniciosos y tiránicos porque se tornaban en una fuerza capaz de alejar la voluntad del único bien deseado, que debía ser Dios. La melancolía provenía del cuerpo, donde se originaban estas bajas sensaciones de pena y tristeza, como una estrategia de no dejar al espíritu apartarse de él. Un cuerpo que además, se hacía notar visualmente con esas manchas que hacen a Sor Josefa explorarse de modo inusitado debajo de su hábito. De allí también la asociación de la melancolía con lo demoníaco en tanto fuerza que impedía ir hacia lo alto:

“También la atormenta, que esta pena es tan crecida, que no querría soledad como otras, ni compañía, sino con quien se pueda quejar. Es como uno que tiene la soga larga a la garganta y se está ahogando, que procura tomar huelgo: así me parece, que este deseo de compañía es de nuestra flaqueza; que como nos pone la pena en peligro de muerte (que esto sí cierto hace, yo me he visto en este peligro algunas veces con grandes enfermedades y ocasiones, como he dicho, y creo que podría decir, es este tan grande como todos), así el deseo que el cuerpo y alma tienen de no se apartar, es el que pide socorro para tomar huelgo, y con decirlo y quejarse y divertirse, busca remedio para vivir muy contra voluntad del espíritu, u de lo superior del alma, que no querría salir de esta pena”<sup>569</sup>.

Santa Teresa decía que la melancolía era una grave enfermedad del demonio si no era cautelada por un confesor y no se salía de ella para transformarla en experiencia de amor. El demonio y el mal melancólico actuaban sobre, al parecer, el lugar más débil del espíritu: la imaginación. La tristeza profunda era invasora, eso la asemejaba a la posesión, puesto que el sujeto perdía el control sobre sí mismo:

“entrando en la imaginación, mueve los fantasmas, los ofusca con sus tinieblas, y forma aprensiones vanas de pecados, tétricas y aptas a causar inquietos temores: despierta también el apetito sensitivo humores proporcionados para producir pusilanimidades, angustias,

---

<sup>569</sup> Santa Teresa de Jesús, Libro de su vida, Capítulo XX: En que trata la diferencia que hay de unión a arrobamiento; declara qué cosa es arrobamiento, y dice algo del bien que tiene el alma, que el señor por su bondad llega a él: dice los efectos que hace, p.194-195.

amargas y agitaciones; de manera que la pobre alma se halla como una navecilla en medio de un mar tempestuoso. Ve oscurecido el cielo de su mente; se siente agitada por todas partes de una tempestad de efectos turbulentos; siente todas sus potencias puestas en confusión, y todas indispuestas para obedecer a la razón, que es el piloto de esta miserable navecilla. El fin que tiene el demonio en angustiar de esta manera las conciencias, es hacer enfadosa la oración, odioso el uso de los sacramentos e insoportable el camino del Señor, para que el alma fastidiada caiga en desconfianza, y si es posible en desesperación, deje el camino bueno, cometa pecados verdaderos, se entregue a la libertad y a la perdición”<sup>570</sup>.

La tristeza profunda debía ser superada. Si esto sucedía, era señal de estar en buen camino. Tanto en los textos religiosos como en los médicos la tristeza era asociada a la debilidad que remitía a lo imperfecto. En la segunda parte hemos visto que era un punto de controversia teológica en las características del cuerpo de Cristo, se concluía que éste sólo compartía con el cuerpo de los humanos la capacidad de experimentar las “sensaciones bajas” como la tristeza y el dolor, pero el principio que la producía: la naturaleza corruptible de la carne. Todas estas aclaraciones se debían hacer en razón de no confundir la afirmación de “el Verbo se hizo carne” con Dios se hizo igual a los hombres al tener un cuerpo como el de ellos, puesto que la naturaleza “compuesta” o “mixta” era imperfección de calidad, atributo ausente en lo divino por perfecto. Este mismo razonamiento, por ejemplo, era compartido por René Descartes para quien las tristezas eran propias de los seres imperfectos: “Estaba seguro de que las que argüían una imperfección no se daban en Él; la duda, la inconstancia, la tristeza y todas las otras cosas, propias del ser imperfecto, no se encontraban en él”<sup>571</sup>.

---

<sup>570</sup> P. Juan Bautista Scaramelli, S.J., Directorio ascético en que se enseña el modo de conducir las almas por el camino ordinario de la gracia y perfección cristiana dirigido a los directores de las almas, Tomo II, Artículo XI: del impedimento que ponen los escrúpulos a la perfección cristiana, pp.323.

<sup>571</sup> Descartes, René, Discurso del método. Cuarta parte: pruebas de la existencia de Dios y del alma. Fundamentos de la metafísica, p.22. En su razonamiento, es importante probar que si el hombre es ser inteligente, esa inteligencia está dada por Dios y por tanto todo lo que se logra por ella es por su voluntad. La inteligencia es nuestra parte más cercana en naturaleza a la de Dios: “Había comprendido muy claramente que la esencia o naturaleza inteligente es distinta de la corporal, que toda composición atestigüa dependencia y, por consiguiente, que la composición es un defecto. Juzgué que en Dios no podía ser una perfección al estar compuesto de dos naturalezas, la inteligente y la corporal y, por lo tanto, que no

Por lo tanto, si la tristeza no se superaba era señal de debilidad y obstáculo para la mayor perfección espiritual puesto que podía transformarse en un mal peor: los escrúpulos. Vulgarmente se decía de ellos que eran una “delicadeza de conciencia en huir el pecado”, propia de quien se sentía desorientado, de allí su similitud con la melancolía. Pero en los siglos XVII y XVIII algunos especialistas señalaban que esto era un error. Los escrúpulos no eran una virtud o signo de mucha espiritualidad sino que defecto peligroso, signo de voluntad propia, por tanto, para un religioso o persona con inquietudes espirituales, eran signo grave de desobediencia y falta de humildad:

“aprensión vana, fundada en motivos ligeros, y llena de un temor ansioso de que sea pecado lo que no lo es...así, el escrupuloso, por aprensiones mal fundadas, por sospechas vanas de que haya pecado grave en esta y aquella acción de suyo lícita y honesta, se llena de ansias, de angustias y de turbaciones, y vencido de la interior agitación, no obedece más al confesor que le gobierna, ni á las personas doctas que le aconsejan, ni a los amigos que le reprenden; y así por le miedo de un pecado aparente, se mete en peligro de incurrir en pecados verdaderos, y aún así si su mal se adelanta mucho, de caer en un precipicio”<sup>572</sup>.

Los escrúpulos resultaban de dos principios esenciales, primero la naturaleza o “complexión húmeda, fría y melancólica” y, segundo, los demonios. En este sentido, los escrúpulos no formarían parte de la melancolía ni serían sinónimo de ella, pero los melancólicos eran terreno fértil para que en ellos se manifestasen y desarrollase la enfermedad:

“...terreno muy a propósito para producir estas espinas porque los naturales melancólicos son también tímidos y pusilánimes; y por eso a cualquiera aprensión de pecado, aunque sea insubsistente [sic], fácilmente entran en temor... Y porque esto naturales téticos son también tenaces en sus especies, llegan a arraigarse tanto en ellos estas mal fundadas aprensiones, que es menester la mano de Dios de para arrancarlas. Y tal vez estas sombras se dilatan tanto por su turbada

---

era un ser compuesto porque nada hay en Él de imperfecto. Si en el mundo existían cuerpos o naturalezas espirituales que no fuesen perfectas, dependerían del poder de Dios, de tal modo que no subsistirían sin Él un solo momento”, igual página.

<sup>572</sup> P. Juan Bautista Scaramelli, S.J., Directorio ascético en que se enseña el modo de conducir las almas... op.cit.,Tomo II, Artículo XI: del impedimento que ponen los escrúpulos a la perfección cristiana, pp.320-321.

fantasía, que llegan a hacerles parecer que todo es pecado, hasta quitarles totalmente la paz, y reducirlos a vivir en un continuo tormento y angustia”<sup>573</sup>.

El escrúpulo, a diferencia de la duda, no era racional. Se nutría de apariencias, sombras y motivos frívolos, llenaba el ánimo de temores, de ansias, de inquietudes, penas y tribulaciones. Por ello, los naturalmente temerosos y tenían más disposición a ellos. El director espiritual debía saber distinguir la melancolía, una enfermedad propia del camino espiritual -o un estado transitorio para los fuertes-, del rasgo melancólico propio de los “naturales téticos”, de suyo incapaces de soportar las pruebas de los elegidos.

Los escrúpulos, a diferencia de la melancolía, tenían origen diabólico porque ofuscaban especialmente el entendimiento, con particular “inquietud y amargura de corazón”, enfriaban el espíritu, lo debilitaban con desconfianza “representando al alma que está abandonada de Dios, que no hay paz para ella, que no hay remedio para sus males, instigándola a entregarse a la relajación”. No eran siempre del mismo tenor: “ahora aprietan; ahora aflojan y ahora cesan, según que Dios alarga o acorta la cadena del demonio tentador”<sup>574</sup>. Los que provenían de la naturaleza del sujeto, casi siempre eran los más difíciles de curar porque eran parte del temperamento de la persona; siempre tendría consigo “la fuente de sus especies desconcertadas, de sus temores, de sus cavilaciones y de sus extravagancias”<sup>575</sup>.

La transformación del escrúpulo en enfermedad parece ser una señal del racionalismo. Cuando se habla de escrúpulos el acento se pone en la capacidad de discernimiento de la persona. A diferencia de la melancolía, no daba paso al fervor, sino que a las dudas indiscriminadas por temor exacerbado o incapacidad para escuchar, por la sensación de abandono y desconcierto. Otra señal de los escrúpulos era que las mortificaciones indiscretas (ayunos, viglias, disciplinas

---

<sup>573</sup> Idem, p.322.

<sup>574</sup> P. Juan Bautista Scaramelli, S.J., op.cit., p.322.

<sup>574</sup> Idem, p.323.

<sup>575</sup> Idem, pp.322.

y cilicios) los agravaban, por tanto indicaba que la persona no tenía la fortaleza que exigía Dios. Ellas debilitaban el cuerpo, especialmente el cerebro y la facultad de discernir: por “falta de espíritu tan debilitada en el cuerpo y en el cerebro, que no será jamás de discernir con rectitud entre el bien y el mal, y aprenderá pecados gravísimos donde no hay sombra de culpa”<sup>576</sup>.

El término escrúpulos permitía diferenciar sutilmente el campo de los especialistas. De la melancolía podían ocuparse médicos, cirujanos o las mismas prioras, pero de los escrúpulos se encargaban, en primer lugar Dios, y luego los “médicos espirituales de las almas” o el director espiritual que como diestro piloto conduce “al puerto tranquilo de la dulce paz” porque estaba en el lugar de Dios. Era un mal que ponía a prueba las habilidades del guía espiritual: “la cura de los escrupulosos es una de las más molestas y más difíciles que pueden suceder a lo médicos espirituales de las almas. Es molesta, porque volviendo siempre las pobres a inquietarse con los mismos escrúpulos, tornan también siempre a inquietar al confesor con las mismas cosas”<sup>577</sup>. Probaban la competencia de los directores espirituales y por ello, en el siglo XVIII, ya cuentan con un repertorio de consejos muy precisos para enfrentarlos. Por ejemplo, aplicar la franqueza dando respuestas seguras sin señal de duda para no agravar los temores; no dar razones sino que proceder con autoridad indicando lo que se debía hacer; sinceridad y claridad; agrado y caridad para no añadir aflicción a quien ya estaba angustiado, aunque a veces debían valerse de alguna palabra áspera “para quebrantar la dureza de su mente, cuando se reconozcan duros y resistentes a la obediencia, poco dóciles a los consejos, y muy fijos en sus especies”<sup>578</sup>. Dentro de esta misma lógica, los escrúpulos eran permitidos para humillar el alma “con un vil concepto de sí misma, porque en la realidad no hay cosa que abata tanto a una persona, mayormente si es dotada de

---

<sup>576</sup> Idem, pp.322.

<sup>577</sup> Idem, p.348.

<sup>578</sup> Idem, p.349.

alguna capacidad, como el verse cada día enredada como un niño en cosas de nada, y lo que es peor, sin saber desenredar por sí misma...”<sup>579</sup>.

La discusión sobre la melancolía en el mundo religioso da cuenta de que los procesos de conocimiento interior atemorizan y ponen en alerta respecto de la posible autonomía de los individuos; se enfatiza todo el tiempo que la solución a esas tristezas, angustias, dolores y dudas está en escuchar y obedecer a un superior. Los melancólicos y tristes parecen tener una preocupación permanente por el presente y el futuro de la persona desde la propia persona ¿Era eso también un peligro? Esta disposición del sujeto es interpretada, en estos registros, como soberbia y falta de humildad. Pero también es importante señalar que el autoconocimiento siempre requiere de intermediarios o de prácticas que permitan construir un espejo con el cual dialogar: Dios, el confesor, el amigo, la escritura.

#### *Melancolía e histeria: enigmas femeninos y representaciones del cuerpo*

Entre los siglos XVI y XVIII también se presentan tensiones en las representaciones del cuerpo, específicamente entre la llamada humoral (sustentada tanto en los escritos hipocráticos -siglo V a.C- como en la obra de Galeno, siglo II d.C) que concebía al cuerpo como un todo gobernado por fluidos y correspondencias, y la del cuerpo como una máquina. En el primer modo de representación, las enfermedades se relacionan con el funcionamiento del cosmos y son vasos comunicantes entre lo natural y lo sobrenatural, en el segundo, son males de funcionamiento solucionables con el conocimiento que de ese funcionamiento se posea (sustentado en la disección, la anatomía y la fisiología). Sin embargo, el modelo humoral será el sustrato desde donde estas nuevas representaciones del cuerpo comenzarán a fabricarse. Por ello es importante repasar algunas de sus premisas, porque permite detectar las

---

<sup>579</sup> Idem, pp.322.

<sup>579</sup> Idem, pp.325.

conexiones entre éste y el nuevo, para de este modo comprender cómo la melancolía será considerada más un síntoma que una enfermedad.

Los humores conectaban el cuerpo humano con los ritmos de la naturaleza que eran también a los que se sometía la salud y la enfermedad como “contrarios” en tensión. Los líquidos o fluidos eran los factores de la vitalidad: sangre, bilis amarilla, flema y bilis negra o humor melancólico. El estado de los fluidos indicaba el estado del cuerpo puesto que la interacción entre ellos, hacía tangible la existencia o presencia del ánimo. Así, temperatura, color y textura eran los síntomas que daban cuenta del equilibrio o desequilibrio en la salud, por tanto, de la enfermedad como un “estado”. De allí también la importancia de las “calenturas” para reconocer los tipos de enfermos. Los “remedios” aplicados, especialmente las sangrías y la alimentación, permitían restablecer los equilibrios de acuerdo a los principios humorales de humedad/sequedad y de frío/calor.

Los humores eran especies de fluidos que conectaban con los elementos que componían el universo: la sangre era como el fuego que calentaba y animaba el movimiento (asociación especialmente frecuente también en la mística en la forma del arrobó como ardores y el corazón encendido de amor que palpitaba o se salía de su centro en busca del Amado); la bilis como el aire que encendía, enfriaba y secaba; la flema como el agua fría y húmeda; la bilis negra o el melancólico como la tierra fría y seca. Estas analogías también concordaban con las fuerzas astrológicas y los cambios de estación de la naturaleza y los colores: la sangre y el rojo, la bilis y el amarillo, la flema y la palidez y la melancolía con lo sombrío. En el modelo humoral cada fluido permitía los juegos entre contrarios. La sangre daba al cuerpo el calor y la humedad, la bilis calor y sequedad, la flema el frío y la humedad y la bilis negra la sensación de frío y sequedad al mismo tiempo. Así, la melancolía era tanto tristeza húmeda (llantos), como también, especialmente en su versión espiritual, sequedades.

El modelo humoral concebía al cuerpo humano como un microcosmos que se organizaba en torno a un centro representado por el corazón, el que contenía la sangre o humor vital<sup>580</sup>. En el modelo del cuerpo máquina, el corazón es un órgano vital, pero como parte de un sistema mayor -el circulatorio- que al mismo tiempo se relacionará con otro: los nervios. Así, de contenedor de humor vital, el corazón pasa a la figura de una bomba. Los conocimientos prácticos sobre el cuerpo le darán el estatuto de músculo, vital por cierto, pero menos místico que el recipiente de la sangre. Esto tendrá relación con el modo como se irá tratando a los melancólicos.

Para trazar el tránsito de un modo de representación al otro, me ha sido muy útil y fascinante el texto del doctor D. Josef Alsinet, traducción y comentario de una obra original de un médico francés apellidado Pomme: *Nuevo método para curar flatos, hipocondría, vapores, ataques histéricos de las mugeres de todos estados y en todo estado: con el cual los enfermos podrán por sí cuidar de su salud en falta de médico que les dirija*. Su libro tenía por objetivo mostrar que existían métodos para curar algunas enfermedades “misteriosas” o de “causas ocultas” -entre Dios y el diablo, entre lo sombrío y lo monstruoso- que los médicos trataban dejándose llevar por modas y supersticiones. Estas enfermedades tan perturbadoras eran comprendidas bajo la clase de afecciones vaporosas: hipocondría, flatos, melancolía, vapores e histerismo o “mal de Madre”. Lo interesante de su libro, es que si bien tenía por objetivo declarado defender la teoría humoral como modo de explicación y cura de las enfermedades, lo aplicaba sobre un conocimiento ya diferente sobre el cuerpo entendido como red de nervios y vasos sanguíneos.

---

<sup>580</sup> Esto lo expresa y explica maravillosamente el texto de Oliva Sabuco de Nantes (entre otros, pero elijo este), Coloquia de el conocimiento de sí mismo, cap.62: Del microcosmo, que dice mundo pequeño, que es el hombre. La idea central del coloquio es que el conocimiento de sí mismo permite al hombre evitar el mal y las enfermedades. Lo primero que debía conocer era la teoría de los contrarios efectos entendiendo que el hombre era un microcosmos que replicaba el macrocosmos, así, los pecados mortales eran siete afectos del hombre que dañaban el alma principalmente, pero también al cuerpo, haciendo el mismo daño en su proporción. Estos pecados a su vez, se relacionaban con la combinación de humores y el remedio estaba en usar el contrario adecuado. En: Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, 1587, pp.75-250.



En este tipo de afecciones, según Alsinet, había una distinción esencial relativa a los “sexos”. La “tiranía” de los flatos, la hipocondría, vapores y melancolía, asaltaba a los hombres y, el histerismo, a las “señoras Mujeres de todos estados, sin excluir la Clausura”. Las afecciones vaporosas recogerán variadas descripciones asociadas a las experiencias melancólicas y místicas: “suele ofenderse la cabeza en varios modos. En las Mujeres aparenta la sensación de un clavo hincado en ella. Algunas se quejan de batimientos de arterias. Otras de frío en la mollera, silbidos de oídos, temores, dolores, estupor, lasitudes [sic], delirios, sopores, supresión, ahogo, etc y la melancolía, tristeza, flatos, y desconfianza, son siempre sus fieles e inseperables compañeros. En fin son tanto y tan varios, que temo sea corta la expresión de Demócrito que acusa al útero de ser Autor de 600 enfermedades”<sup>581</sup>. Se decía “mal histérico” en las mujeres por ser desórdenes del útero. Se llamaba hipocondríaco o melancólico en los hombres porque sus causas estaban en los hipocondrios y vísceras del vientre inferior.

Las causas de dichos males, para mujeres y hombres, se encontraban allí, en el bajo vientre. El “mal” provenía de lo bajo, razón por la que muchos médicos consideraban estos males como menores, o no vitales. En anatomía se distinguía entre partes animales, espirituales y naturales del cuerpo situadas respectivamente en una de las tres cavidades en que éste se dividía: vientre superior, mediano e inferior. La disección del cuerpo se hacía en orden de lo superior a lo inferior (cabeza a pies) siguiendo una cierta “dignidad de las partes”, aunque obviamente el orden fuera/dentro era el mismo para cada cavidad: piel, cartílagos, músculos, venas y arterias<sup>582</sup>.

Las afecciones vaporosas se daban con preferencia en ciertas ocupaciones, por ello la obra de Alsinet está dedicada a los literatos de todas las

---

<sup>581</sup> Josef Alsinet, Nuevo método para curar flatos, hipocondría, vapores, ataques histéricos de las mugeres de todos estados y en todo estado: con el qual los enfermos podrán por sí cuidar de su salud en falta de médico que les dirija, 1776, p.9. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile. En adelante: Alsinet.

<sup>582</sup> Ver: Rafael, Mandressi, “Dissections et anatomie”, pp.311-333. Especialmente cap.III: Lire et disséquer, pp.32-325.

clases, personas empleadas en oficios graves del Estado y a las “mugeres Hystericas, sin excluir las Clausuras” de todos los estados. Lo que unía a todos estos tipos de personas era, según lo “observado”, las causas más recurrentes de la enfermedad: vida sedentaria, estudios con aplicación ardua, pasiones de espíritu, abuso del té, café, tabaco y chocolate, abstinencia forzada, supresiones y evacuaciones desmedidas, uso de alimentos piperinos, abuso de licores espirituosos y remedios activos, haber nacido de padres enfermos que transmitían sus males por herencia, la Erotomanía o manía amatoria y la nostalgia o enfermedad de la Patria. Todos ellos eran los principios de las “enfermedades nervosas y de su conservación”<sup>583</sup>.

La histeria no era un mal desconocido, pero durante los siglos XVI y XVII, en el mundo cristiano fue considerada más como posesión diabólica que como enfermedad. El saber sobre la histeria provenía fundamentalmente de autores no cristianos y su explicación se basaba en la continencia sexual en hombres y mujeres. Por lo tanto, en el mundo del claustro femenino, era algo complicado hablar de histeria puesto que sería admitir que los seres angélicos que lo habitaban seguían siendo cuerpos de mujeres. Por esto el texto de Alsinet es interesante cuando enfatiza que el texto va dirigido, y se refiere, “incluso a las clausuras”.

En el siglo XVIII se recupera la explicación física del mal histérico. Autoriza nuevamente a los autores clásicos de la medicina, explicándose sus causas por las particularidades del cuerpo femenino, reforzando la idea de que era un mal exclusivo de las mujeres. Como era complicado decir que las monjas eran histéricas, se las llamaba melancólicas cuando sus afecciones eran del alma, e hipocondríacas, cuando eran del cuerpo. Para Barón, la hipocondría o quejumbre, delataba la falta a la moderación en el comer, era una especie de castigo por quebrar el voto de pobreza regalando el cuerpo: “Cuántas pobres, que por su profesión lo son, tendrían más salud, o menos achaques, si como pobres comieran. No se contentan con lo que a todas da el Convento, añaden lo

---

<sup>583</sup> Alsinet, op.cit, p.9.

que llaman extraordinario, a la comida, y a la cena; y lo que mas es, almuerzan, y meriendan; toman mañana, y tarde chocolate, y con muletas: (que así lo dijo una de las que digo). Qué extrañan, que en poco tiempo les falte salud? Que las aflijan los dolores de hipocondría? Quéjense, lloran, suspiran, y gritan por los flatos, que las atormentan...”<sup>584</sup>.

La mención de esta enfermedad como verdadera explicación de las experiencias sobrenaturales de las que fingían santidad en algunos procesos inquisitoriales en la Nueva España, corrobora este planteamiento. Junto a los engaños del diablo, se señalaba que las causas de la enfermedad se encontraban en la propia debilidad física de las mujeres y la inestabilidad de su útero, lo que les producía una serie de sensaciones y alteraciones que no debían ser confundidas con los arrobos y éxtasis místicos. El texto de Alsinet también intentaba explicar esta enfermedad desde el propio cuerpo y sacarla del terreno del misterio y la confusión en que los propios médicos la habían relegado y despreciado por incurable<sup>585</sup>.

Las “afecciones vaporosas”, de las que pasará a formar la melancolía, la histeria y la hipocondría, eran descritas por Alsinet/Pomme como “un general o particular encogimiento, resecación o arrugamiento del género musculoso, y nervoso, esto es, que de la sequedad de sus fibras en vasos, membranas, etc., se origina la arrugación, de la que depende la irritabilidad, y la contracción”. Utilizando la imagen del pergamino, señalaba que uno húmedo era liso, suave y flexible, debiendo ser ese el estado natural de las fibras musculares y nervosas de vasos y membranas. Fisiológicamente, decía, se sabía que los “vasos Excretorios variamente repartidos, separan de la sangre un licor, o jugo, que riega el tejido de los nervios, a fin de conservarles la blandura natural, y flexibilidad necesaria para el libre ejercicio de sus funciones”, por tanto, la cura debía consistir en devolverles su estado natural con suficiente humectación<sup>586</sup>.

---

<sup>584</sup> Baron (O.P), Segunda parte, cap. V: Visita Agna a la Santa Pobreza, pp.43-44. Biblioteca del convento de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.

<sup>585</sup> Ver: Diane Chauvelot, Historia de la Histeria.

<sup>586</sup> Alsinet, op.cit, p.9.

Nervios, fibras, vasos y membranas conformaban una “red admirable” que requerían de una buena circulación de los líquidos. El origen de las enfermedades vaporosas sería la obstrucción de las vísceras del vientre inferior producto del descuidado uso, acción y comercio, de los sólidos sobre los líquidos. La alteración en la lubricación de esas fibras producía irritaciones de todo tipo. La “irritabilidad” y las “contracciones” eran propiedades inherentes a las fibras musculares. Esta teoría desplaza los problemas de la sensibilidad (o del sentimiento) a los nervios<sup>587</sup>.

El texto de Alsinet puede leerse como signo del proceso de diferenciación de los campos de saber médico y religioso en el siglo XVIII, en que ambos se disputan la interpretación de los síntomas del cuerpo. Pero hay un tercero en la disputa: los propios enfermos, especialmente las mujeres. Ya hemos visto que en muchos textos para mujeres religiosas se señala que en ellas “abunda muchísimo el humor natural melancólico; están llenas de hyponcondría cerradísima”<sup>588</sup>. ¿Qué nos señala esto sobre el lugar de las mujeres en la comprensión histórica de los procesos de construcción del Yo? Culturalmente subordinadas, las mujeres permiten dar cuenta de la tensión que se produce cuando de tanto pensar en uno mismo, se puede llegar a cuestionar el orden imperante. Obligadas a obedecer y acatar, enferman del alma con más frecuencia que los hombres; obligadas a callar, hacían de su cuerpo un medio y un lenguaje para comunicar lo indecible. Se podría decir que utilizaban aquellos que se les concedía como “natural”, el cuerpo. En su calidad de enfermedades femeniles, la melancolía y la histeria habían estado fuera del círculo de los males relevantes o de enfermedades en sí mismas dejando a las propias mujeres su cuidados, sus remedios y sus tratamiento en lo que respecta a los síntomas físicos; de los espirituales se ocupaban los confesores. El propio Alsinet lo señala:

---

<sup>587</sup> El texto de Alsinet forma parte de una tendencia del periodo, formalizada en otros textos, que remiten a la explicación de las dolencias por cuestiones fisiológicas, especialmente, la de la red de fibras. Ver Roy Porter y Georges Vigarello, 2005, “Corps, santé et maladies”, pp. 357 y ss.

<sup>588</sup> Arbiol, Libro IV, Cap.II: De las melancólicas, y tristes: como se han de haver consigo mismas, y las otras Religiosas con ellas, p.566.

“El paroxismo histérico suele presentarse regularmente antes del periodo mensual, ó el mismo, en que no pudiendo circular sangre con libertad, así por su espesura, con por la disminución de sus vasos contraídos, se para; y esta detención aumenta el acortamiento de las fibras del útero, que comunican al sistema nervoso, en todo, ó en parte, y produce temibles efectos del histerismo, sofocación, cardialgia, espasmos, etc., insinuados. Semejantes paroxismo son á veces tan terribles, que no solo asombran a los asistentes, sino también a los Médicos. Como por lo regular las Mujeres son las que manipulan estas enfermedades, debemos conceptuar el gran número de remedios que habrán puesto en obra, por el numero de Curanderas que encontramos en los aposentos...”<sup>589</sup>.

Las manifestaciones exteriores de estas “enfermedades” era lo que permitía que distintos saberes opinaran sobre ellas y se apropiaran de ellas. El objetivo de estos textos médicos era marcar los límites de los objetos. La melancolía, la hipocondría y la histeria eran enfermedades como otras, con explicaciones en el funcionamiento del propio cuerpo y por eso el médico podía curarlas. Así, las mujeres religiosas pasarán de la mística a la histeria y del confesor al médico. En el claustro, las mujeres estarán en tensión entre ambos mundos.

*El mal de corazón: la destemplanza del alma y las convulsiones del cuerpo*

La concepción del cuerpo como una máquina conformará otro paradigma de interpretación de las enfermedades, ya no como desequilibrios, sino que como desperfectos. Existe un “mal” que permite trazar las tensiones y pasos de un modo de interpretación al otro. Está presente en las descripciones de la melancolía, de la histeria y de la hipocondría: el mal de corazón. Este permite entender la importancia de las representaciones sobre el cuerpo en las explicaciones de las enfermedades y en la relación de esas representaciones con la forma de asumirse a uno mismo.

---

<sup>589</sup> Alsinet, op.cit, p 15-16.

Los males que nos ocupan comparten como signo general la descomposición del cuerpo, señal de desarmonía, descontrol y desobediencia del mismo a los elementos superiores a los cuales debía someterse. La melancolía se advertía por los signos exteriores de la tristeza, la languidez, los cambios en los estados anímicos y la descomposición del estado general del cuerpo. De la enfermedad del escrúpulo se decía que se podía llegar a perder el juicio, y aunque no sucediera, se perdía la salud “el cuerpo frágil ha de caer a tantas agitaciones y molestias interiores”<sup>590</sup>. Estas “señales”, recordemos, rodeaban de misterio a estas enfermedades, llevaban a confusión y a cierto abandono de su cura racionalmente. Las transcribiré tal como las describe Alsinet:

“...las siguientes son las mas regulares: ahogo en la garganta, dificultad de tragar, privación de loquella [sic], sofocación, sueño profundo, a veces repentinamente se privan, y pede equivocarse con una ataque apoplético sino se atiende al estado de las mandíbulas que quedan convulsas en el histerismo. El pulso en muchas está eclipsado. La respiración a veces es tal, que no bambolea la luz de la vela, ni empaña el espejo. La frialdad del cuerpo suele a veces presentarse de tal modo, que algunas con plaza de muertas, han sido enterradas. Sin embargo hay algunas que oyen, y entienden cuando se habla, y maniobra... Sobre estos principios establece el doctor Pomme por causa inmediata, el espasmo, eretismo, arrugación, o acortamiento general, ó particular en los genero musculoso, y nervoso: cuya causa es la que se debe combatir, porque las demás que se suelen acusar, más bien deben reputarse por efectos. Así, el útero en las Mujeres, no tendrá mas derecho, que los vasos espermáticos en los Hombres. Es verdad que alguna vez el útero, por razón de su estructura, y uso de sus líquidos, será mas incomodado. La obstrucción de cada víscera del vientre inferior será producto y efecto de ese espasmo, acortamiento, ó arrugación: y el curso irregular de los espíritus, será efecto de la irritabilidad, y excesiva sensibilidad del genero nervoso...por lo que el estómago, y vísceras de las histéricas, y hipocondríacos, son los que primeramente padecen, como nos lo manifiesta las cardialgias, flatos, regueldos, borgorigmos cólicos, vómitos, etc. Las meninges también padecen vértigos y desvanecimientos. El clavo histérico, y propensión al sueño no conocen otra causa que la extraordinaria tensión, ó acortamiento. El diafragma afecto lo presenta la sofocación; y el toque del corazón, y pericardio, se manifiesta por palpitación. La vejija afecta, ó retocada conoce por la retención de orina: los

---

<sup>590</sup> P. Juan Bautista Scaramelli, op.cit., p.332.

cordones espermáticos en su retracción, el genero nervoso y musculoso en los movimientos convulsivos, y convulsiones generales de toda la máquina: y en fin todas las partes, que serán sometidas á la potencia de los nervios, serán por consiguiente sometidas al mismo bamboleo, al espasmo, al eretismo, y al arrugamiento. Así mismo se hallaran los espíritus alborotados, y desordenado su movimiento; porque los nervios que les conducen, y conservan, se hallaran irritados, y eretizados”<sup>591</sup>.

De entre todas las señales de descomposición del cuerpo, son las del corazón las que sirven de puentes y traductores de los distintos discursos explicativos y las transiciones en las representaciones del cuerpo y de la persona. Sea como centro vital, o como dirá Harvey, el más irritable de los músculos, el corazón es central en esta historia porque es un órgano de gran poder metafórico tanto por su localización, en el centro y vientre superior, como por su relación con la sangre. Es una concepción que plantea un doble circuito que habita el cuerpo humano: uno de nervios que emana desde la cabeza y un circuito de venas y arterias que se ramifica a partir del corazón. La pregunta que se impone en los modos en que se representa el cuerpo, es cuál es su principio rector y el órgano superior dentro de una concepción jerárquica. Por tanto, lo que suceda en el plano de las representaciones físicas del cuerpo estará en diálogo con las representaciones del poder, por tanto de la autoridad. Este debate también está en el centro de las llamadas enfermedades del alma o de los nervios ¿a quién le corresponde explicar sus causas, al cerebro o al corazón?

Como ha mostrado Jacques Le Goff, dentro del sistema cristiano, la pareja cabeza/corazón permite desplegar, por ejemplo, múltiples metáforas de uso político. La cabeza, según la fisiología antigua, ejercía un principio de cohesión y crecimiento que se expresó políticamente -entre los romanos- como sede del cerebro, órgano que albergaba el alma, el hálito vital de la persona y que ejercía en el cuerpo de la persona la función dirigente. El pecho y el

---

<sup>591</sup> Alsinet, op.cit, p.10 a 12.

corazón, en tanto sedes del pensamiento y el sentimiento, se prestaban también a usos metafóricos políticos. En el cristianismo el refuerzo metafórico del corazón también es mayor porque en el Nuevo Testamento designa la vida afectiva y la interioridad, el centro de las elecciones decisivas y la conciencia moral. El pecho y el corazón, en tanto sedes del pensamiento y el sentimiento, se prestaban también a usos metafóricos políticos<sup>592</sup>.

Según Le Goff, en el siglo XVI y durante todo el XVII, la metáfora del corazón va imponiéndose por sobre la de la cabeza en tanto la devoción es parte significativa de las ideologías políticas que sustentaron a las monarquías. En el siglo XVII el Sagrado Corazón de Jesús es un tópico central de la mística barroca con antecedentes en el dulcísimo corazón de Jesús de San Bernardo en el siglo XII y por el traslado de la llaga de Cristo crucificado del costado derecho al izquierdo, lado del corazón. En la misma época, siglo XV, el corazón de la Virgen es traspasado por la espada de los siete dolores<sup>593</sup>. Esta es la advocación de nuestra monja.

---

<sup>592</sup> Jacques Le Goff, “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media, pp.13 y 14.

<sup>593</sup> Idem, p.20





*La Virgen de los Dolores.*  
En: Monasterio de Dominicas de  
Santa Rosa, Santiago, Chile. Sin  
datos. Fotografía: Enrique Stindt.

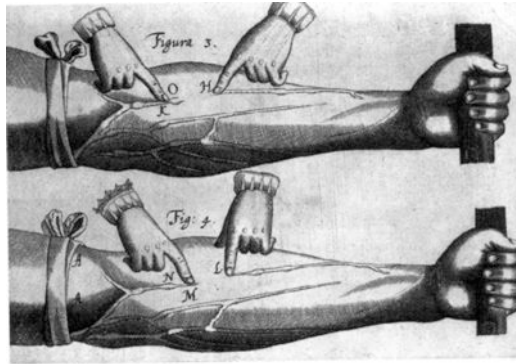


Vida de Santa Rosa de Lima, lienzo 12: *Jesús ofrece la llaga del costado a la Santa* (127x166cm). Óleo sobre tela, autor Lauréano Dávila, segunda mitad del siglo XVIII, escuela quiteña. En: Monasterio de Santa Rosa de Lima.

El debate sobre el predominio de la cabeza o el corazón continuará durante los siglos siguientes. Oliva Sabuco de Nantes, en un texto publicado en 1587, titulado *Coloquia del conocimiento de sí mismo*, pone en boca de los dialogantes la pregunta sobre por qué el hombre es el único que trae la cabeza en alto. La respuesta es “porque como el origen, y nacimiento del ánima del hombre fue del cielo, quedóse así, y casi colgado de él, y tomó su principal asiento y silla en la cabeza, y cerebro del hombre (como la raíz de las plantas quedó asida al revés en la tierra) y allí en el alcázar real, donde había de estar el ánima, le fabricó el hacedor de la Naturaleza tres salas [voluntad, memoria y entendimiento]... junto a ellas se les fabricó cinco órganos, o puertas, para los cinco sentidos [...] Ciñóle el cuello, y alzóle de los hombros, para que estuviese el ánima apartada de las inmundicias de la cocina, y para que mejor se hiciese la resistencia del frío del cerebro, con el calor del corazón...”<sup>594</sup>. Es un texto fascinante. Las raíces en el cerebro se alimentaban de un jugo vital llamado

<sup>594</sup> En Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, pp.228-229.

“chilo” cuya temperatura o grados de “cocción” determinaban las causas de las enfermedades.



William Harvey, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguis in animalibus*, 1628. Demostración de la circulación de la sangre: las presiones muestran que ciertos vasos sanguíneos llevan sangre al corazón y que otros la alejan. En: Alain Corbin et. all, *Historia del Cuerpo*, vol. I, láminas correspondientes al capítulo 7, sin números de página.

René Descartes, por otro lado, animado por los nuevos conocimientos sobre la circulación de la sangre de William Harvey (1578-1657) apoyaba su tesis sobre la superioridad de los hombres por sobre las bestias, porque en su cuerpo habitaba un alma racional que organizaba con toda perfección el funcionamiento del cuerpo. De ello era ejemplo el corazón y las arterias que se encargaban de llevar los “espíritus que animan el cuerpo” por medio de la sangre. El corazón humano era superior porque, a diferencia de las otras especies animales, tenía dos concavidades en vez de una. Esto también permitía explicar la función de los pulmones. La respiración tenía por misión llevar aire fresco a los pulmones para hacer que la sangre, que venía de la concavidad derecha se “espesase”, puesto que en ella se “ha rarificado y casi convertido en vapor”, para hacerla nuevamente sangre y pasar al izquierdo. El corazón licuaba la sangre permanentemente para que así, por su liviandad, animase o calentase

el resto del cuerpo. Aquí coincidían las teorías humorales con las mecánicas, porque ambas dan a la sangre el poder de alimentación permitiendo la cocción de los alimentos en el estómago. Pero las segundas le daban también la función de destilación porque producía los “espíritus animados”, que por su sutileza subían a la cabeza y alimentaba el cerebro:

“¿Cómo sería posible la cocción de los alimentos en el estómago, si el corazón no enviase calor por las arterias y la sangre no ayudase a disolver las viandas que ingerimos para la nutrición? ¿No se explica fácilmente la acción que convierte el jugo de los alimentos en sangre si consideramos que ésta se destila al pasar y repasar por el corazón más de doscientas veces cada día? ¿No nos explicamos también la nutrición y la producción de diversos humores en el cuerpo por la fuerza con que la sangre rarificase pasa del corazón a las extremidades de las arterias, hace que algunas partes de esa sangre se pare entre las de los miembros en que se encuentran, y ocupen el lugar de que arrojan a otras, y que, según la situación o la figura de la pequeñez de los poros, unas llegan a ciertos lugares antes que otras, a la manera de cribas diversas, que agujereadas de distinto modo, sirven para separar unos granos de otros?

“Lo más notable que hay en todo esto es la generación de los espíritus animados, que son como viento muy sutil, o más bien como una llama muy pura y muy viva, que subiendo de continuo en gran abundancia al corazón al cerebro se comunica a los músculos por los nervios y da movimiento a todos los miembros, sin que tengamos que imaginar otra causa que haga que las partes de sangre más apropiadas para formar esos espíritus, puesto que son las más inquietas y penetrantes, se dirijan más al cerebro que a cualquiera otra parte del cuerpo porque las arterias que llevan esa sangre son las que vienen del corazón más en línea recta y según las reglas de la mecánica, que son las mismas que las de la naturaleza, cuando varias cosas tienden a moverse en el mismo sentido, y no hay espacio suficiente para todas, las más débiles son desviadas por las más fuertes que ocupan el lugar que para todas sería insuficiente –según esas reglas, las partes de la sangre que salen de la concavidad izquierda, tienden al cerebro”<sup>595</sup>.

Entre la cabeza y el corazón también se debaten los síntomas de la modernidad y de los individuos modernos: melancólicos, tristes, angustiados, furiosos, utópicos, desesperanzados, histéricos e hipocondríacos comparten la

---

<sup>595</sup> René Descartes, Discurso del método, Quinta parte: orden de cuestiones físicas, p.30.

preocupación por las posibilidades de conocer. Y esa pregunta radica, como señalaba con claridad Descartes, en la relación con eso que llamamos cuerpo. Tanto para los místicos como para los racionalistas, el cuerpo nos hacía imperfecto. Lo que también fundamentaba que el conocimiento provenía de los sentidos no era fiable.

Volvamos al “mal de corazón”. Este se caracterizaba por alteraciones en las pasiones del ánimo y desorden de espíritu. Santa Teresa lo describía como parte de las muchas enfermedades que “su majestad la comenzó a dar” para ayudarla a forzarse a sí misma a tomar el hábito. En los inicios de su vida religiosa su salud se había dañado a su juicio por la “la mudanza de la vida y de los manjares” aunque, al entrar a un convento, los padecimientos no acabaron: “Comenzáronme a crecer los desmayos, y dióme un mal de corazón tan grandísimo, que ponía espanto a lo que vía, y otros muchos males juntos; y así pasé el primer año con harto mala salud, aunque no me parece ofendí a Dios en él mucho. Y como era el mal tan grave, que casi me privaba el sentido siempre, y algunas veces, del todo quedaba sin él...”<sup>596</sup>.

Los desmayos, la rigidez del cuerpo y el descoyuntamiento son descripciones de los padecimientos del cuerpo que nuestra monja comparte con las de la santa de Ávila. La experiencia de un cuerpo alterado tiene en el corazón la señal del inicio de dicha alteración; palpita aceleradamente o deja de hacerlo, se sale de su centro, se enfría y enfría al cuerpo:

“mas parece que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo, ni está en él, ni de la tierra le quiere, ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo, sin venirle socorro de ningún cabo. Porque el que viene del cielo (que es como he dicho una noticia de Dios tan admirable, muy sobre todo lo que podemos desear) es para más tormento; porque acrecienta el deseo de manera que, a mi parecer, la gran pena a veces quita el sentido, sino que dura poco sin él. Parecen unos tránsitos de la muerte, salvo que trae consigo un tan gran contento este padecer, que no sé yo a qué lo comparar. Ello es un recio martirio sabroso... ¡Oh Jesús! Quien

---

<sup>596</sup> Santa Teresa de Jesús, Libro de su vida, Capítulo IV: Dice cómo la ayudó el señor para forzarse a sí misma para tomar hábito, y de las muchas enfermedades que su majestad la comenzó a dar, p.125.

podría dar a entender bien a vuesa merced esto, aun para que me dijera lo que es, porque es lo que ahora anda siempre mi alma: lo más ordinario enviéndose desocupada es puesta en estas ansias de muerte, y teme cuando ve que comienzan, porque no se ha de morir; más llegada a estar en ello, lo que hubiese de vivir, querría en este padecer. Aunque es tan ecesivo [sic], que el sujeto le puede mal llevar; y ansí algunas veces, se me quitan todos los pulsos casi, según dicen las que algunas veces llegan a mí de las hermanas, que ya más lo entienden, y las canillas muy abiertas y las manos tan yertas, que ya no las puedo algunas veces juntar; y ansí me queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han descoyuntado... Toda la ansia es morirme entonces, ni me acuerdo de purgatorio, ni de los grandes pecados que he hecho, por donde merecía el infierno; todo se me olvida con aquella ansia de ver a Dios; y aquel desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo...<sup>597</sup>” Santa Teresa.

“...Todo lo espresado es continuo de todos los día[s], pero cuando me apura más, junto con un sofero+ dolor de cabeza, sienes y selebro y todo el casco, es todos los jueves y viernes de todas las semanas; este conjunto me causa una descomposición tan estremada, con desmayo y escaesimiento en todo mi cuerpo, de pies a cabeza, que me parese que ya se me desune la alma del cuerpo, porque creo que, cuando llegue este transe, no habrá diferencia la menor en lo que me pasa; siento también mucho dolor en el corasón y opresión, que parese me le tienen entre prensa de modo que, cuando me apura esto, parese le tengo muerto dentro del cuerpo, porque, aunque me toque por ensima, no le siento palpitar como antes de darme esto, y es tan sofero este dolor, que me coge toda la tabla del pecho y la espalda, que me hase su violensia sonar los güesos del pecho y faltarme a veses la respiración, y suelo pasar así, como ahogándome, más de 7 días seguidos. Todo sea por amor de Dios, quien me guarde a su reverensia muchos años en su santo amor.  
Su pobre ruin, que en el Señor lo estima. La Dolores.”<sup>598</sup>

Las alteraciones del corazón, expresadas en sus palpitaciones, anunciaban cosas igualmente vitales: la muerte o el contacto con Dios, o la vida eterna. A mi juicio, cuando en el siglo XVIII se habla de mal de corazón ya se ha aceptado que existen dos tipos. Por un lado, el que funciona como prueba de

---

<sup>597</sup> Ibid., Capítulo IV: Dice cómo la ayudó el seór para forzarse a sí mesma para tomar hábito, y de las muchas enfermedades que su majestad la comenzó a dar, p.193-194.

<sup>598</sup> Epistolario, carta 4, primera etapa, martes 15 de mazo de 1763.

la experiencia mística en arrobamientos y experiencias de unión. Por otro, el que indicaba en cierto modo una falla en el sujeto, una propensión a la anormalidad ante la cual debían tomarse precauciones porque indica debilidad, poca sinceridad o tendencia al engaño y fingimiento, o peligrosidad si ello se asociaba a la melancolía, las enfermedades nerviosas o la locura. Incluso se puede hacer una relación entre la tristeza, como una experiencia propiamente humana e imperfecta, con el mal de corazón como experiencia de lo frío, quedar como muertos, angustiados u “oprimidos”. Sin embargo, cuando el corazón se alteraba por presencia de Dios o contacto con él, era alegría, suspenso y lágrimas de amor lo que acompañaba a la experiencia. También se puede hacer una distinción desde la relación entre humores y mística: el corazón caliente, que arde en llamas y asciende atraído por el fuego de Dios, o el corazón que se humedece y se apena atraído por la tierra. Recordemos que la tristeza era considerada una experiencia propiamente humana e imperfecta. Por lo tanto, luego del llamado de atención del mal de corazón, había que poner atención al estado en que se quedaba después de la crisis si como muertos, angustiados u “oprimidos” en palabras de Josefa, o alegres, suspensos y con lágrimas de amor.

Esto es relevante en el texto de nuestra monja. Ella está consciente de estas diferencias porque sabe que son señales que serán examinadas como pruebas de una tendencia a las ilusiones, fingimientos o como verdaderas pruebas de la unión mística:

“Supongo, padre, que esto sería bufonada, que no me persuado a lo contrario; aun años ha que lo piensa[n] las más, aun desde que estaba de novisia, que empesaron las enfermedades; y, con el mal de corasón que entonses me daba, lo verificaban, pero no había llegado esto a los términos que ahora, que si la religiosa lo dijo por espesie+, el padre lo creyó y está con esa creensia, afirmando lo que antes pensaba, que no pocas veces me ha dicho que algún Enemigo arrimado tengo, que me tienta por la vergüensa; y est[e]\* tema es porque no le trato todas mis cosas, porque, de puntos de confesión no paso ni pasaré, con la grasia de Dios, aunque más preguntas y repreguntas me ha hecho, que hartas lágrimas me ha hecho vertir, con las claridades que ese punto me ha dicho, y en otros de confesión,

que me ha apurado hasta lo sumo. Ya se ve nasido de santo selo, pero todo redunda en mi mayor martirio, con palabras en el sujeto bien sensibles;...”<sup>599</sup>.

En la primera etapa del Epistolario, al describir estas experiencias físicas, Sor Josefa le decía a su confesor que existían dos tipos de sensaciones en el corazón, las que lo conmovían y entibiaban y las que lo enfriaban y acongojaban. En ambos casos, el corazón palpitaba aceleradamente. En los arrobos y éxtasis, el corazón además debía ser consumido por el fuego de amor, por medio del cual se purificaba y aniquilaba completamente como sede de la propia voluntad para transformarse en el recinto privilegiado de Dios. Las heridas de amor, palpitantes y emocionadas fueron para Sor Josefa una señal clara de haber sido escogida por su Amado, de modo muy semejante a lo que le había ocurrido a la santa de Ávila:

“Estando, pues, en estas súplicas y ofertas en el octavario del corpus, entre 4 y 5 de la tarde, me enajené de los sentidos y quedé como en un letargo: vi con los ojos de el alma, con más sertidumbre y claridad que si lo persibiera los ojos del cuerpo, que salía del sagrario mi Señor, en la forma de un pequeñito niño, como de un año, que, remontándose a lo alto, se penetró por las rejas del coro y se me puso junto a mí: la belleza y hermosura no tenía símil, sus colores y perfecsi3n no sé a qué lo compare\*, porque no le hallo semejanya alguna, parese que, hablándome a lo interior, me desía con sus dulsísimos\* labios, con apasible semblante y risueñas palabras: “vesme aquí, amada esposa mía, que vengo impelido de tus deseos a sasiar tus ansias, y, porque me son tan agradables, no pudo resistir mi amor sin venirte a colmar dél, por lo que ya, desde hoy en adelante, no sólo continuarás en tus deseos, sino que, mientras más en abundansia yo te los comunicare, más sobre abundante me lo has de pedir y desear para ti y todas las almas redimidas con\* mi sangre, la que vertí sólo a impulsos del infinito amor que les he tenido desde mi eternidad; yo haré que con más fervor lo solisites, porque, de hoy en adelante, quiero que toda seas mía, y yo seré fino esposo de tu alma, y te purificaré con el fuego de mi inseparable amor, para ser yo solo el poseedor della, haciendo mi asiento y morada en tu coras3n”. Los afectos y júbilo que causaron a mi alma tales palabras y favores, hechos a esta criatura tan ruin, no fueron más que confundirme en mi miseria y aniquilarme toda en sus misericordias; no los espreso ni distingo en particular, por no añadir más bulto añadiendo más papel, que pueden

---

<sup>599</sup> Epistolario, carta 60, tercera etapa, sin fecha.



salir algunas resultas que me mortifiquen en lo más sensible, como lo tengo esperime[n]tado; y prosigo: después que dijo mi Señor estas tan regaladas palabras a mi alma, con las que dejó a mi alma anegada en un mar de dulcúra, desapareci[ó]\* su Majestad, mas no sé ni vi aonde, dejándome muy otra de lo que antes era, parese que mi alm[a] se renovó toda, el espíritu que dominaba en mí más era divino que humano, por las operaciones tan divinas que redundaron, el corasón paresía estar tra[s]pasado\* de agudísimas flechas que, penetrándole por todas partes, lo sentía como herido, y, aunque esto era con egesivo dolor y palpitação, pero era sin congoja ni opresión, como suelen causar otros dolores, antes sí gosaba de dulcúra, pas y goso en el Señor, que así lo hería”<sup>600</sup>.

Las palpitaciones y punzadas al corazón se relacionan con un imaginario mayor sobre la alteración: los temblores. Así como los temblores de la tierra eran entendidos como señales de la ira de Dios -un castigo de igual naturaleza que las enfermedades y plagas de todo tipo-, los temblores del cuerpo anunciaban quizás, iguales males. Aunque también marcaban el inicio de nuevos caminos, de nuevas vidas. El corazón agitado podía funcionar como el epicentro de un gran sismo corporal o de movimientos incontrolables de todo el cuerpo. En el siglo XVIII son asociados a una alteración de la voluntad puesto que era señal de debilidad para resistir, o una señal de incapacidad para el autocontrol, y con ello, de racionalidad en tanto sujeto autónomo. Dicha debilidad incapacitaba, esto es lo que sitúa en un mismo orden discursivo a la melancolía y a la histeria, siendo posible la relación por medio del llamado mal de corazón o “latidos”, también llamado alferecía. La alferecía era una enfermedad que solía dar a los niños y que se caracterizaba por temblores corporales<sup>601</sup>, por tanto, la “infantilización” o ausencia de racionalidad de niños, melancólicos y mujeres se probaría por su incapacidad para controlar el cuerpo o, más bien, por estar gobernados por el cuerpo. Los “débiles” también serán

---

<sup>600</sup> Epistolario, carta 15, primera etapa, 15 de octubre de 1764.

<sup>601</sup> Covarrubias, p.59.

“extraños” y “locos” puesto que no controlan sus ademanes, sus gestos, y sus palabras<sup>602</sup>.

La asociación entre debilidad e incapacidad de discernir, que el mal de corazón ya anunciaba, triunfará en la histeria a fines del siglo XVIII<sup>603</sup>. El mal de corazón, o “latidos”, será llamado mal histérico. En 1772, el doctor José Ignacio Bartolache publicaba en su obra *Mercurio Volante*, el 25 de noviembre de ese año, un artículo que se titulaba “Avisos acerca del mal histérico, que llaman latido”, mal preocupante por cuanto afectaba a las mujeres “siendo el bello sexo la una mitad de los individuos de nuestra especie...”<sup>604</sup>. Sexo melindroso y sensible, tenía la exclusividad del mal histérico o histerismo, descrito del siguiente modo:

“Siente la mujer en su estómago una molestísima debilidad o sensación de hambre y desfallecimiento, insuperable por medio de alimentos blandos líquidos pero sí por otros acres o espirituosos, frío en las extremidades del cuerpo, zumbido de oídos, aturdida la cabeza, anudada la garganta, ningún vigor ni aptitud para las acciones, propensión al sueño, perturbación de ideas, aprensiones de gravísimas enfermedades (cuantas se oyen escuchar de otros) y de muerte; en fin otras manías... En el progreso y gravedad del histerismo se observan temores convulsivos, dificultad de respirar, ansias, suspiros, lloros, dolor de cabeza agudo, que llaman clavo, deliquios de ánimo, contorsiones de miembros, saltos, gestos que parecen obra de encantamiento. Las histéricas, sin dejar de estar habitualmente indispuestas, padecen todavía fuertes accesiones de su mal en ciertas ocasiones más que en otras e indefectiblemente siempre que hubiere alguna vehemente pasión de ánimo como ira, tristeza, etcétera...”<sup>605</sup>.

A esto se sumaban los frecuentes ayunos que solían hacer principalmente los días precedentes al flujo menstrual. Médicamente, el origen se seguía explicando por el útero, pero incorporado en otra representación del

---

<sup>602</sup> María Cristina Sacristán, en su estudio sobre la locura en el México Ilustrado, anota una cuestión interesante respecto a las mujeres, estas protagonizan lo que ella llama “locura popular” que se caracterizaría por una intensa preocupación religiosa, siendo principalmente mujeres solteras y monjas. María Cristina Sacristán, *Locura y disidencia en el México ilustrado, 1760-1810*, p. 123-124.

<sup>603</sup> He desarrollado este tema a partir de las opiniones de los médicos, en casos de “fingimientos espirituales”, en el Tribunal de la Inquisición en el siglo XVIII. Ver: Alejandra Araya Espinoza, “De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, pp.5-32.

<sup>604</sup> José Ignacio Bartolache, *Mercurio Volante (1772-1773)*, artículo N°6, pp. 55-64.

<sup>605</sup> Idem, p.57.

cuerpo. En opinión de Bartolache, el útero se irritaba e infectaba el cerebro, nervios y músculos. Al igual que texto de Alsinet, contemporáneo a éste, es el sistema nervioso -cuerdas y nervios encargados de los movimientos- el que se ve afectado. El útero, como el corazón, será cada vez más un músculo.

Las venas, cuerdas y nervios atraparán de igual forma al corazón y la cabeza. Incluso podría verse en ello un nuevo desplazamiento hacia la cabeza como sede de la voluntad o del alma racional, pero no por su ubicación en lo alto, sino porque sería la sede del control del sistema nervioso. Así como la mística en el siglo XVI y la melancolía relacionada con ella, había sido señalada como síntoma y expresión de una crisis o marca del inicio de la modernidad, la histeria recogió la imposibilidad de comprender los nuevos cambios sociales en el siglo XVIII. La histeria, como la melancolía, estará asociadas a los sujetos que quedaban al margen del canon de interpretación dominante: excéntricos y locos, mujeres y niños. Fuera del centro estaba también América. El propio Bartolache decía que el mal histérico era una epidemia en América, o al menos sus “aparatosos síntomas”, que se expandía como otrora los que se “fingían espirituales”:

“aquí en América se ha hecho más común esta plaga, especialmente entre personas de alta y mediana categoría, nacidas y educadas en el regalo: de modo que va ganando terreno e inficionando casi a toda la más noble porción del sexo. Sin exageración, se puede dar por hecha la cuenta de que de diez personas seculares las cuatro, y de otras tantas religiosas apenas dos, se hallarán libres de mal histérico. En Puebla de los Ángeles y aquí en México merece llamarse mal endémico y lo es, al menos en cuanto al gran aparato de síntomas que le acompañan”<sup>606</sup>.

La relación entre cuerpo y sociedad, y cuerpo e individuo, parece expresarse en los temblores del cuerpo, sus palpitations y los latidos del corazón. En la soledad, el corazón muchas veces es lo único que escuchamos. Místicos, mujeres y locos parecen hablar desde allí y contaminar con su inquietud a todo el cuerpo que exigirá poco a poco ser escuchado y también respetado en su privacidad y autonomía. Desde el centro del cuerpo como

---

<sup>606</sup> Idem, p.58.

depositario del humor vital o como centro del mecanismo neumático del cuerpo, el corazón grita y hace escuchar aquello que esta misma representación mecánica pone una y otra vez en discusión: ese Otro de nuestra composición, lo no material o lo no corpóreo. Ya no hablamos de alma o de espíritu, decimos psiquis o mente, y aunque hemos desplazado el corazón por la cabeza siguen siendo incomprensibles esas relaciones entre lo que deseamos y los temblores del cuerpo ¿de dónde provienen, qué nos quieren decir sobre los cambios profundos de una sociedad? ¿Qué hay hoy de similar entre la melancolía y la depresión? ¿Qué podríamos decir hoy sobre las cada vez más comunes crisis de pánico y la “opresión del corazón o del pecho” o la “palpitación en las sienes” como otrora se hiciera de los latidos y palpitations del corazón?

*Corazón e intimidad: recogimiento, soledad y trato interior*

El camino de perfección que las monjas habían emprendido, les hacía centrar su atención en el corazón. En el claustro debían aprender a discernir entre palpitations que anunciaban lo sobrenatural, de las que señalaban un desequilibrio del cuerpo y, por tanto, del propio sujeto. En el corazón se sentían los efectos y afectos del alma, era el centro de las devociones cristocéntricas y de los dolores de la virgen. En el corazón, el alma se encontraba con Dios en la unión final y allí se retiraría, según algunas concepciones, antes de salir del cuerpo en la hora de la muerte.

El corazón debía replicar la celda de la religiosa dentro de un cuerpo hecho convento; será un cuarto retirado y secreto donde la unión íntima con el Amado será posible y el propio interior encontrado. Para lograrlo había que aficionarse a la soledad y la meditación para luego aprender a recogerse en el propio corazón, no obstante las labores que se estuviesen realizando o los lugares por los que se transitase. Estos también eran ejercicios religiosos. Una semana antes de profesar, la novicia entraba diez días en Ejercicios Santos de Retiro que incluían todos aquellos que serían ordinarios durante su vida de

religiosa: comunión, oración mental, confesión frecuente “muy a propósito como si fuera a morir al Mundo, y comenzar nueva vida para Dios”. Se le recomendaba leer a una autora ya mencionada en este trabajo, leída por Sor Josefa también: María de Jesús de Ágreda, especialmente su libro *Ejercicios de soledad*<sup>607</sup>. Una de las posibles causas de la melancolía, como nos indica Sor Josefa, era carecer de tiempos de soledad y de un lugar de retiro haciéndose tormentosa la vida con el resto de las religiosas. La celda, en este sentido, se transforma en un espacio mucho más querido y añorado.

Como las novicias debían acostumbrarse a vivir como si fueran monjas, también se aconsejaba que tuviese cada cual una celdilla, aunque sin cerradura, que era cosa decente y honesta. Ello permitía que la novicia “aprendiese a estar sola, vacando a la Oración, o lección espiritual, o labor de manos en virtuoso trabajo” durante los tiempos libres que dejaban los actos de comunidad. En ella descansaba por la noche y era lugar propicio para buscar a Dios:

“donde también puede buscar el alma santa a su Esposo Celestial, como dice en sus misteriosos Cánticos el Sabio Salomón... en la soledad habla Dios al corazón de sus Esposas, dice un Santo Profeta, por lo cual, si la Maestra no da tiempo conveniente a la Novicia para que esté un rato solo, y retirada en su Celdilla, se seguirán dos males graves, y perniciosos: el primero, que la Novicia no se aficionara al santo retiro, y la soledad de su celda, para cuando sea profesas: el segundo que se le introducirá alguna perniciosa melancolía, de no tener un rato para estarse sola, donde nadie la vea...”<sup>608</sup>.

Ya siendo religiosa profesas, en la celda se debía estar siempre ocupada “leyendo, meditando, trabajando, y al mismo tiempo considerando las misericordias Divinas”<sup>609</sup>. Teniendo ya el hábito del retiro, debía ser capaz de ejercitarlo estando fuera de su celda haciendo de su propio cuerpo un lugar de calma y tranquilidad como si fuese aquella. Al momento de rezar el Oficio Divino, la religiosa debía “tener más cuidado de recoger sus potencias, y

---

<sup>607</sup> Arbiol, Libro I, capítulo XLI: Disposición de la novicia para el día solemne de su profesión religiosa, p.292.

<sup>608</sup> Arbiol, Libro I, capítulo II, pp.12-13.

<sup>609</sup> Arbiol, Libro II, capítulo IV, p.321..

sentidos”, especialmente si lo hacía fuera del coro<sup>610</sup>. No debía tener “trato interior” paseando “porque el movimiento del cuerpo causa distracciones en el espíritu regularmente... busque para su rezo lugar quieto y solitario, donde tenga con sosiego su corazón, y en él perciba las voces amorosas de su Dios, y señor”<sup>611</sup>.

Sin embargo, orar mientras se trabajaba “era elevada contemplación” y tampoco embarazaba la compañía “porque si la religiosa es interior, sabe hacer perfecta mística soledad en compañía de otras criaturas, a imitación del Santo Rey David, el cual dice, que entre muchos estaba solo consigo mismo...”<sup>612</sup>. Esto era muy importante porque, a pesar de acceder a una celda, gran parte del tiempo la religiosa se veía obligada a vivir con las demás religiosas. Otra norma que debía ser respetada, aunque antes instaurada, era el respeto al espacio privado de la celda de otras, se aconsejaba no entrar en ellas “si no está presente la que vive en ella”<sup>613</sup>.

Del claustro se iba a la celda y de la celda al claustro del corazón. Los Ejercicios de Santo Retiro cumplían la función, como la clausura al mundo exterior, de proteger de la contaminación y ayudar a la purificación de la religiosa. Retiro, soledad y oración purificaban el corazón: “porque su Divino Esposo es amicísimo de la pureza del alma, y quiere, que todo cuanto se le ofrece sea sin mácula...y no es aceptable lo que está manchado con la fealdad de la culpa...”<sup>614</sup>.

No obstante los peligros que los autores de los libros destinados a las religiosas advertían sobre la relación entre mujeres y mística, reconocían que esta era una disposición frecuente en ellas: “porque suelen ser más elevados los espíritus de las Esposas Divinas, depositando el amante Señor en sus corazones,

---

<sup>610</sup> Arbiol, Libro II, cap.XIII, p.385.

<sup>611</sup> Arbiol, libro II, capitulo XIII, p.385.

<sup>612</sup> Arbiol, Libro II, capitulo XVI, p.399.

<sup>613</sup> Ibid.

<sup>614</sup> Arbiol, Libro I, capítulo XLI: Disposición de la novicia para el día solemne de su profesión religiosa, p.292.

lo que no cabe en otros menos abrasados, y prevenidos”<sup>615</sup>. Estos corazones pertenecían a ángeles en la pureza, a las cuales las paredes del claustro ceñían sus pensamientos sólo a su amado, de este modo ellas estaban “más muertas al mundo, que los hombres”<sup>616</sup>. El corazón, al purificarse, también se hacía un recinto para conservar la pureza del alma. De este modo, la “clausura material del cuerpo”, o los muros del convento, correspondían al muro del control de los sentidos. La clausura de los sentidos era la “clausura espiritual del corazón”.

Cuando Sor Josefa comenzó a tener experiencias místicas, o de vida iluminativa -en 1763 hacía ya cinco años- narraba ese paso bajo la figura un nuevo voto de clausura, esta vez en su corazón, que sería su convento particular:

“ahora 5 años, poco más o menos, viéndome tan tibia, reselando los atrasos que de aquí podían resultar a mi alma, pedí a su Majestad lus para emprender vida nueva y afervorisarme en su santísimo servisio; perseveraré algunos días en esta petición, hasta que al fin un día, después de comulgar, se me ofresió entrar desde\* aquel\* día como en nuevo novisiado y coger el hábito espiritualmente y agtuarme todo aquel año en lo interior y exterior con el mayor rigor, observansia y asperesa\*, cumpliendo muy exatamente con la obligasión de mi estado, procurando recoger mis potensias y sentidos, poniéndolos como en estrecha clausura allá en lo íntimo de mi corasón, imponiéndoles pena cuando se desmandasen a quebrantar algún punto en algo, por leve que fuese; dispuesto esto, suponiendo que quisás sería del agrado de Dios, pasé a ponerlo por obra, hasiéndome presente a Dios, nuestro Señor, y a mi Señora, la Virgen, hasiéndoles este nuevo sacrificisio, y les pedí que me desnudasen de los malos hábitos de mis malas constumbres, y me revitiesen mi alma con buenos hábitos de heroicas virtudes, asistiéndome con su santísima grasia para agtuarme en ellas en el más sublime grado que pueda darse a las criaturas, deseando en esto la mayor gloria de Dios. Propuesto lo dicho, me quedé como suspensa, dándole en lo interior de mi alma gracias a su Majestad por aquella lus que me\* había dado para consagrarme de nuevo a su servisio, conosiendo mi indignidad;...”<sup>617</sup>

---

<sup>615</sup> Arbiol, 1753. Censura del R.P.M. fray Joseph Gaudioso Chia, calificador del Santo Oficio, Aragón 1717, foj2v.

<sup>616</sup> Arbiol, 1753. Censura de Joseph Millán, canónigo de la Iglesia Matriz de Zaragoza, examinador del Arzobispado, 1716, foj.3.

<sup>617</sup> Epistolario. carta 6, primera etapa 1763-sept. 1765, sin fecha.

Una importante expresión de Sor Josefa, referida al corazón, permite explorar la poderosa metáfora del interior y lo privado que éste órgano encarna. Se trata tanto del “retrete del corazón de Dios” como del “retrete de mi corazón”. Lucía Invernizzi ha rastreado esta imagen en la tradición la mística, especialmente en San Juan de la Cruz y la expresión “la bodega del amor”, el lugar de encuentro de los amantes. La embriaguez o borrachera mística, acontece en el “interior de la bodega”, o corazón, donde la experiencia de conocimiento de amor se da en la pérdida total de la voluntad. La expresión también enfatiza el carácter íntimo y privado en que ese proceso se da, “en que el alma debe recogerse para conocerse y cobrar conciencia de sí”<sup>618</sup>.

El vocablo “retrete” (según la RAE en desuso) lo asociamos hoy al aposento destinado a las funciones de evacuación del vientre y orinar. Esta función pareciera estar en las antípodas del retrete del corazón de la mística de amor o de conocimiento, un lugar del espíritu y no de las funciones del cuerpo. Sin embargo, dicha asociación no es casual puesto que se inserta dentro de la historia de los procesos de privatización al que el *Epistolario* y la experiencia de Sor Josefa nos introducen. Siendo el retrete un cuarto pequeño de la casa o una habitación destinada al retiro, será destinada tanto para el recogimiento interior fuera de la mirada de los demás como para las funciones de evacuación que serán paulatinamente retiradas de los espacios públicos.

En el diccionario de Covarrubias destaca la relación del retrete con el secreto: el aposento pequeño y recogido en la parte más secreta de la casa y más apartada<sup>619</sup>. Sor Josefa remite a esta figura en dos de sus cartas, en una de ellas alude claramente a la tradición mística de la bodega del amor:

“Prosigue la variación que en esto\* experimento, como le tengo dicho: unos días parese que Dios, nuestro Señor, por su infinita misericordia, mete el alma en el retrete de su corasón, y, puesta allí, le da a gustar de un suave y deleitoso vino que corrobora, conforta y esfuerza al espíritu, y, aunque este licor embriaga y saca de cí, no voltea ni la aparta un instante del objeto que ama;

---

<sup>618</sup> Lucía Invernizzi Santa Cruz, “La ‘bodega del amor’ y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII”, p.29.

<sup>619</sup> Covarrubias, p.864.



antes cí, parese es esta mutación que siente para despegarla toda de sí y de todo lo que no es Dios, para unirse íntimamente con el alm[a] en quien parese tiene puestos sus divinos ojos, cuando entra este tiempo favorabl[e], todo el día es oración, aunque el cuerpo no esté recogido, ni duermo, ni hablo, ni hago, ni pienso, ni ocupa mi corasón otra cosa que de Dios, en Dios y para Dios; cada palabra, cada afecto es un rayo ensendido, que presuroso sale del corasón a su sentro que es Dios; ocurren lágrimas sin saber por qué, pero tan dulces que no cansan ni fastidian; hay conosimiento claro de las culpas, pero con tan gran confiansa en Dios, que me exsita a engrandeser sus misericordias, pues, meresiendo millares de infiernos, no me castiga como meresco; de aquí salen muchos actos de humildad y de agradecimiento de la suma bondad y caridad de Dios, que así ama y ama a quien tan ingrata había de ser”<sup>620</sup>.

En la segunda referencia, Sor Josefa muestra más claramente su experiencia mística como proceso de autoconocimiento, que como conocimiento del amor de Dios:

“¡Ah, padre mío!, si en cada palabra apuntara todo lo que mi alma conose y se le manifiesta con lus muy clara, no sé que fueran basta[n]tes mis palabras para esplicar lo que el alma siente y conose, y más cuando de cada reflexión y atensión amorosa se lleva tras sí y consigo lo superior del espíritu y la une consigo, más que la piedra imán atrae para sí lo que topa; en este lanse ya todo es amar y más amar y no hay cosa que interrumpa este amor, ni puede la alma atender y comprender ni\* aprender de lo que ya tiene rumeado y ha conosido el entendimiento con lus sobrenatural, sabe sólo que Dios es su Amado y que le tiene o dentro de sí, en el retrete de su corasón, o que Dios le tiene dentro de su pecho amoroso, bañándola toda de sustansial amor, hiriendo el corasón por todas partes, respirando fuego por todos los sentidos, bañada en dulces lágrimas, que parese traen su corriente de lo íntimo de el corasón y alma, el pecho brota fuego que me abochorna la cara demasiado, se me aniquila la naturalesa, que parese ya llega a los últimos extremos de la vida; mas, ¡oh, qué gustosa muerte fuera ésta!, pues me parese que fuera pasar de un sielo a otro cielo; mas, qué digo otro cielo, pues si la gloria de los bienaventurados es la vista clara de Dios, sintiendo dentro de mí lo que Dios es en cí, no tengo qué envidiar, qué apeterer ni qué desear, porque toda me siento rodeada y colmada de su divinidad santísima; deste conosimiento de mi entendimiento, ilustrado con lus tan clara y sobrenatural, resulta egsesos de amor incomparables, mucho más de lo que llevé apuntado, que ni yo lo

---

<sup>620</sup> Epistolario, carta 48, segunda etapa, 19 de enero, sin año.

sé explicar ni le hallo semejansa ni si me explicara cómo ello pasa en tale[s] casos, sólo a quien le pasara lo mesmo que a mí, lo pudiera entender, aunque no dudo que en mi padre acaese lo mesmo”<sup>621</sup>.

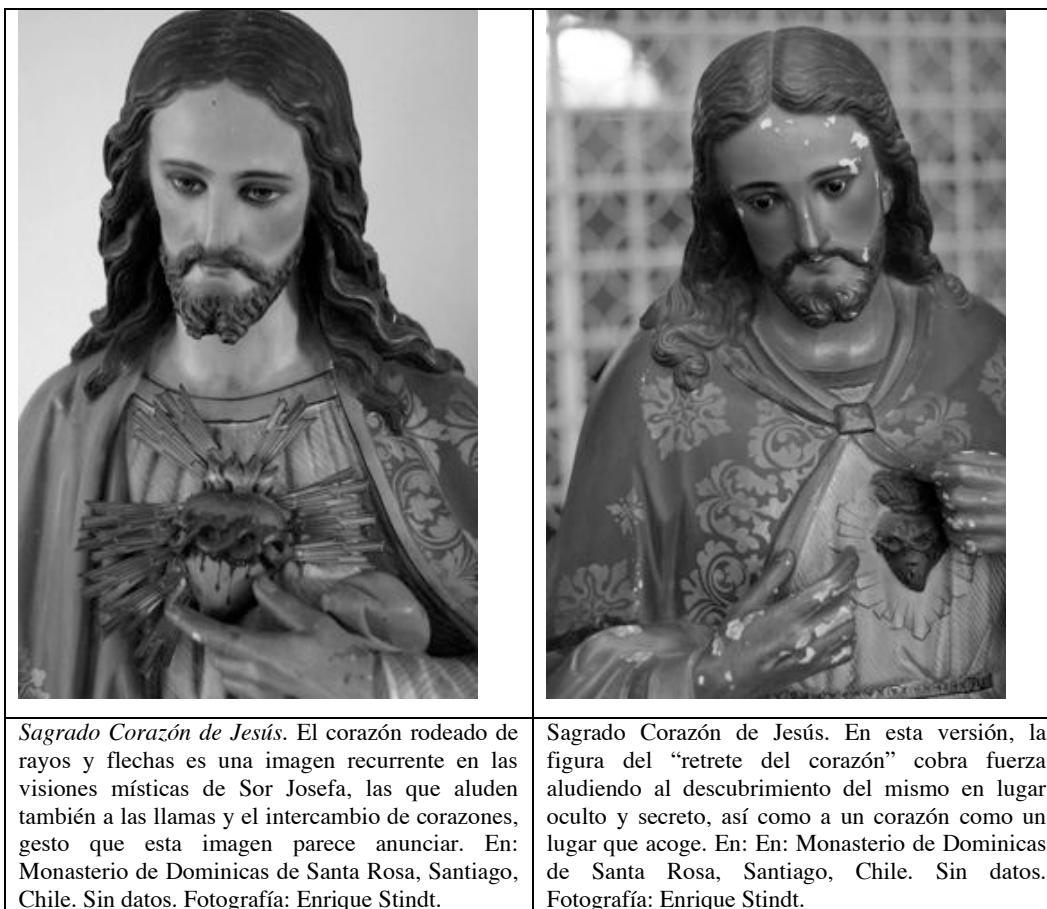
La figura del retrete también se encuentra en los textos de instrucción religiosa del convento, especialmente en el de Arbiol; es probable que el uso que hace de él nuestra monja provenga tanto de su conocimiento de los autores místicos como de esos textos. En ellos el retrete, es tanto el lugar del propio retiro como el espacio secreto de los encuentros más privados. La arquitectura del convento usada como emblema y recurso para la meditación, según el escrito de Úrsula de San Diego, replicaba cada parte del cuerpo de Cristo, su corazón era el coro y su divinidad el retrete para la oración: “El sitio, y cimiento de este convento es, la humanidad de nuestro Redemptor; la puerta, la buena y determinada voluntad; la torre, su coronada cabeza; las ventanas; las ventanas de recreación las cinco llagas; el Coro, el corazón de Dios humanado; el retrete para la oración retirada, y para la contemplación es la Divinidad: las Monjas, que le habitan, las virtudes, que ejercitó nuestro Redemptor Jesu-Christo viviendo en carne mortal, pues sólo en el vivieron de asiento, y contentas como en su propio centro”<sup>622</sup>. Por otro lado, Arbiol le recuerda a las religiosas que el mayor alivio a sus tribulaciones estaría siempre en el secreto de su pecho. No es el corazón de Dios el retrete en que ellas se refugian, sino que es el corazón de ellas el que servirá de refugio para Dios: “Los alivios de las verdaderas Esposas del Señor no han de ser tan llenos de peligros, y de mortal veneno, porque siempre han de buscar intento los consuelos que hallarán en el secreto de su pecho, que ha de ser el retrete de su Divino Esposo, que es fiel en consolar al triste y asistir al atribulado”<sup>623</sup>.

---

<sup>621</sup> Epistolario, carta 57, tercera etapa, 7 de marzo de 1769.

<sup>622</sup> Ursula de San Diego, Convento espiritual, p.3-4

<sup>623</sup> Arbiol, Libro I, capítulo XXXIII, excelencia del voto solemne de la clausura religiosa, p.251.



Los ejercicios espirituales, en sus diversas tradiciones, tenían por objetivo descontaminar y preparar el corazón para recibir a Dios, al tener dichos objetivos también se constituyeron en prácticas de construcción de un mundo interior de igual modo que la arquitectura conventual lo propiciaba por medio de la celda y la cama particular. El corazón era un lugar secreto, invisible a los ojos del cuerpo, en él se escondía la verdad de cada persona, sólo visible a Dios. Por ello era también un símbolo del pacto, la promesa, el compromiso y la entrega. Sor Josefa, como otras santas entre ellas Santa Catalina de Siena, y había escrito una carta de esclavitud total a Jesús con sangre del lado del corazón:

“... lo acostumbraba no dar paso ni poner por obra nada hasta manifestar mis pensamientos y deseos en estas cosas, para sacarme sangre de mis

venas en el lado del corazón, para haser con dicha sangre o escribir una carta de esclavitud para sacrificarme toda yo entera de nuevo a la bondad de nuestro sumo bien, Jesucristo, Señor Nuestro, y se me permitió por una ves sola; y, aunque después quise haser lo mesmo, por amor de mi Señora de los Dolores, a quien yo desde mis tiernos años siempre he deseado amar y servir, no quisieron que deste modo la obsequiase, porque \*sólo le ofresí mis deseos, aunque tan imperfectos;...”<sup>624</sup>.

Aunque lo que importaba era el interior de cada cual no debía despreciarse la compostura externa que debía mostrar lo que era invisible para los demás: “aunque lo principal es la composición interior del alma, porque del corazón humano proviene todo bien, o el mal de la criatura... no obstante se ha de componer primero la Novicia en algunas cosas pertenecientes a lo exterior, para que sin ofensas de las Religiosas, que la atienden, comience a seguir con modestia Religiosa, las Comunidades. Las criaturas humanas no ven el corazón, sino lo exterior, como nos lo dice el mismo Dios...”<sup>625</sup>.

Una vez que se aprendía a establecer estricta correspondencia entre el interior y el exterior, se debía ser cuidadoso con el tesoro interior. La religiosa debía ser discreta con sus propias cosas y con lo que otros le contasen, es decir, entender la ética del secreto en tanto resguardo de uno mismo: “Con altísima providencia tiene dispuesto Dios nuestro Señor, que los pensamientos del corazón humano estén ocultos a todas las demás criaturas terrenas; de tal manera que ninguna sepa, ni pueda naturalmente saber lo que pasa en el corazón de la otra, si ella no lo quiere manifestar, como lo escribe San Pablo... la religiosa que padece por manifestar su secreto, ella misma se tiene la culpa...”<sup>626</sup>. Por esta razón, si recordamos la primera parte de este trabajo, el confesor es para Sor Josefa el archivo de sus

---

<sup>624</sup> Epistolario, carta 4, primera etapa, 15 de marzo de 1763.

<sup>625</sup> Arbiol, Libro I, capítulo XVII, p.107-108.

<sup>626</sup> Arbiol, Libro IV, capítulo XI: como la prudente religiosa debe guardar su secreto y el que otras le fían, p.604.

secretos, es decir de ella misma. Su escritura envía lo más secreto de sí misma, por ello constantemente teme por el destino de sus cartas. Los textos para religiosas recomendaban decir lo que hubiese que decir sólo en la confesión, y al confesor, porque los “secretos de religiosas se derraman muchas veces como el agua, que cayendo en un tejado vertiente, va pasando de teja en teja, y no cesa de correr de una en otra, hasta que para en la calle pública”<sup>627</sup>.

La relación epistolar de Sor Josefa con su confesor se funda en el secreto. Toda la primera parte del *Epistolario* trata sobre la instauración de la confianza, el sigilo y resguardo físico de lo que se ha confiado en las letras. Sor Josefa se preguntaba si algo tan preciado como lo que sucedía a su alma estaría seguro siendo visto por la Priora, la que a su vez siempre estaba rodeada de otras religiosas:

“[...] \*... le advierto a su reverencia que, si quiere que se le guarde todo sigilo, no sé cómo esto se consiga leyéndolo la madre, porque dichas religiosas no se apartan de l[a] madre priora un punto, que no tiene libertad para nada la pobre madre; esto quédese en su pecho de su reverencia, que esto lo digo porque veo que su reverencia pide sigilo, y así, deste modo no lo podrá ler la madre, y si esto espera su reverencia para que yo lo lea, creo que no llegará a mis manos dicha obra, porque se eternizará en el poder d[e] mi madre priora, porque ni tie[n]e respiración para estas cosas ya dichas... El sobre escrito de la respuesta suya será como ya sabe su reverencia a la madre priora”<sup>628</sup>.

Sor Josefa defendió el derecho a la privacidad de su correspondencia, no obstante las reglas y constituciones eran claras respecto a la vigilancia sobre las cartas personales, y entre confesor y confesada, precisamente por implicar intercambios demasiado íntimos. Cuando la relación epistolar se hace confesional el envío de los secretos será una especie de intercambio de corazones, al ponerse uno en las manos del otro. Al inicio, el confesor

---

<sup>627</sup> Arbiol, Libro IV, capítulo XI: como la prudente religiosa debe guardar su secreto y el que otras le fían, p.606.

<sup>628</sup> Epistolario, carta 23, primera etapa, sin fecha.

también debía asegurarse del sigilo de Sor Josefa e indaga sobre ello, la pone a prueba, cuestión que a ella la exaspera:

“Díjome también la hermana Bernarda que desía su reverensia no tuviese confiansa con ninguna: ni ahora ni nunca la he tenido ni tengo, y sólo para el confesor la deseo y pido a nuestro Señor, por ser tan presisa para el trato interior, y en la presente ocasión me ha servido de mucho el tener mi genio poco acomodado a meterme a tratos\* ni confiansas con ninguna, porque varias me han dicho que han oído a muchas los deseos que tienen de saber por qué he dejado confesor y que aónde voy a dar para elegir a otros; para no dar entrada ni a una curiosidad ni a otra, así en el porqué lo dejé ni qué confesor elijo, no me han sacado más palabras que éstas: el Señor, que me quitó al que tenía, tendrá particular providensia para depararme al que sea su voluntad, y me han respuesto a esto que si no\* me inclino a su reverensia, por sonsac[a]rme algo, según el modo con que me lo han dicho, y hasta me han llegado a proponer lo que su reverensia me dise en el suyo de la hermana Bernarda, a esto he respuesto que Dios la guarde muchos años y que yo no le señalo a nuestro Señor sujete\*, sino’s que me conseda aquel confesor que sea para su mayor gloria y provec[ho d]e mi alma, y esto mesmo he dicho a las demás que me han preguntado, por no mentir y ocultar mis deseos, conque no sé con qué verdad disen lo que disen, y si no, que digan las personas que han dicho tales cosas, que digan si yo lo he dicho a alguna, o si por arte o parte han sabido que a sólo una lo haya yo dicho, que aun así es mentira, porque de mí no ha salido para nadie, y así puede su reverensia estar sierto y seguro de que lo que su reverensia me ha escrito está enserrado en mi pecho ni saldrá con la grasia de Dios de mi boca, sino's que todas son inferensias y sisañas del Enemigo, por ver si saca el fruto que solisita, y así por todas partes me está tentando a que no prosiga con su reverensia, poniéndome unas rasones tan fuertes como suyas”<sup>629</sup>.

La fianza de lo máspreciado no podía caer en malas manos. Sor Josefa produce y reproduce gestos de resguardo: la caja, las llaves, una bolsita para llevar consigo, las ropas cerca del cuerpo, las cartas cerca del corazón

“Por lo que toca al encargo que me hase del cuidado con los papeles que tengo de su reverensia, le aviso que no tengo otro contrapeso que más me duela, que es no poder tener nuestra caja o cajuela con llave, para que estuvieran más seguros, pero los traigo consigo, dentro de una bolsita que hice sólo para ese fin de guardar sus papeles, conque deponga su reverensia esos cuidados, que están seguros en mi poder de que pasen a otras manos, aunque más le parezca a su reverensia que soy

---

<sup>629</sup> Epistolario, carta 9, primera etapa, sin fecha.

descuidada, que esto lo infiero porque en varios papeles me encarga esto mismo; pero, padre mío, en puntos tales cuales son los que estamos tratando, no era capás el que me descuidase con ellos, por lo que podía redundar, que si en ellos no viniera tanta advertencia y lus selestial para caminar segura, porque su reverensia quedara más satisfecho, con dolor de mi corasón los quemara, pero no lo verá mi padre Manuel que tal locura yo haga, porque después de clamar a nuestro Señor, no tengo otro consuelo sino es ler sus papeles en mis mayores aprietos, ya que por mi fatal estrella no lo puedo hablar ni tratar en el confesonario, que sí yo sé resignarme, y con espíritu generoso se lo ofresco a nuestro Señor cada ves que su reverensia viene, como lo deseo; pienso que le fuera a su Majestad sacrificio muy grato, porque el alma y corasón se me va por tratarle con más inmediación; pero no se hiso la miel para la boca del asno, y así me contento como vamos y no me harto de dar repetidas gracias a nuestro Señor, que da como quien es y no como yo meresco”<sup>630</sup>.

Los secretos son un tesoro interior. Requieren de espacios, de soportes que los resguarden tanto como el propio corazón: un confidente, cajas y cofres, la carta misma plegada sobre sí misma y sellada con lacre. Si algo es secreto está oculto, no visible. Descifrar el secreto era también la construcción de un nuevo Yo, de ser otra de la que hasta ahora se ha sido, como decía Sor Josefa. En este sentido, la relación confesional, como la escritura que ella practica como un ejercicio ascético, un trabajo y una arte diabólico por lo que le revela sobre sí misma, también debía quedar en secreto como tantas veces insistía al decir que sus papeles debían quemarse. La escritura la “descubre”, presenta a los demás su “falsedad” como religiosa, es decir, sus incumplimientos respecto del ideal de conducta que de ella se espera. Sor Josefa teme ser descubierta en este “engaño”, por ello quiere continuar en el camino de descriframiento del enigma de sí misma, aunque cada letra sea una lágrima:

“En tal caso quisiera que oyera a la madre, que libre de pasión hablara, sin doblés, por el conosimiento\* que tiene de mis malos prosederes: sabrá haser más individual informe, por la sobrada esperiencia que tiene de mí; sobre este punto, es mi voluntad que su reverensia se displaye, pero, en lo demás, sólo quiero se quede sepultado en el pecho de mi

---

<sup>630</sup> Epistolario, carta 10, primera etapa, sin fecha.

padre Manuel, y así, ni de palabra ni por escrito, de ningún modo consiento ni me puedo conformar que se hable de lo que yo le he tratado, pues sólo ha sido mi fin comunicarlo para proseder con asierto y evitar engaño, y aun siendo por el fin dicho, quisás en muchos tiempos no me hubiera descubierto, si su reverensia tan repetidas veces y con tanta instancia no me hubiera preguntado, en todos sus papeles, qué modo de oración tenía y cómo era la vocación a ella, y qué efectos y afectos redundaban de ella, y por dar rasón de lo que su reverensia me preguntaba, y que no se atribuyese a desconfiansa mi silencio; por estas razones vení cuanta repugnasia+ y vergüensa\* tengo de tratar de ningún modo sobre tales puntos, sacrificándome a su Majestad toda en cada letra que escribía\*, no con pocas lágrimas y lamentos a nuestro Señor\* de que a una criatura tan vil como yo se presisase a tocar en cosas tales; y así, padre mío, no me doble su reverensia el insoportable peso que en esta disimulada crus padesco por recaer en mi ruindad, aunque haga juisios contrarios la madre y todas las deste monasterio, no se ponga su reverensia a mi favor ni vuelva por mí, ni descubra la menor cosa, aunque la madre le salga a ello, dejémonos en las manos de Dios; poco importa que se jusgue lo contrario, mas que digan que soy falsaria, engañadora, judía, etc., qué importa, como no se siga ofensas de ello a mi Señor; esto sí me doliera, lo demás estriba en pasiensia y sufrimiento, que Dios, como Padre, lo dará y hará la costa, que yo no puedo nada sin su grasia”<sup>631</sup>.

El conocimiento del secreto de sí mismo era un trabajo delicado de desciframiento al cual contribuían los ejercicios espirituales y las prácticas ascéticas, entendidas a su vez como ejercicios. En el siguiente párrafo nos muestra en toda su belleza la relación entre dichas prácticas, la escritura y la mística, puesto que escribe sobre una visión en que ve su propia escritura, se reconoce e interpreta que ello debe ser un mandato a continuar haciéndolo para poder descifrar su enigma:

“... y es que fui\* sacada de mis sentidos, de modo que no sé si dormía, ello\* no sabía, si estaba en mí o qué me susedía; estando así vi, no con los ojos del cuerpo, sino es con otra vista más clara, que estaba en una piesa esparsida y dilatada y que había\* en ella indesible claridad y lus sobrenatural, y que sobre el has de la tierra habían infinitas letras, de modo que todo aquel campo estaba escrito hasta\* más allá, aonde no persebía a ver, de modo que no quedaba palmo vasío de aquel lugar que no estuviese todo escrito de letra muy menuda, que, sólo allegándose a ella, se podían distinguir las letras. Reparé que todo lo que allí estaba escrito era un remedo de mi letra, y, fijando la vista a ver su contenido,

---

<sup>631</sup> Epistolario, carta 31, primera etapa, sin fecha.



no pude comprender nada, porque estaba todo de principio\* a fin en latín; dióseme a entender a este tiempo que no me convenía entender lo que allí estaba apuntado, y que por esto no se me ponía en castellano, y que el ver escrito de mi letra t[od]a aquella redondés, que no tenía principio ni fin, era darme a entender que era voluntad de el A[l]tísimo que escribiese lo que se me mandaba, porque se me esperaba que escribir todo aquello que veía\* grabado en aquel lugar aonde estaba; yo me quedé absorta sin saber lo que por mí pasaba, y así perseveré algún tiempo, hasta después de mucho tiempo volví en mí, pero muy diverso mi ánimo de lo que antes estaba; porque, si antes dudaba y estaba temerosa, ahora sentía pas, serenidad, gozo, consuelo y conformidad en mi alma, y dispuesta y prevenido el ánimo para obedecer con prontitud todo lo que se me ordenase; y proseguí escribiendo lo que había dejado comensado, aunque no con poco pasmo y admiración de ver las obras de Dios sumergidas en este instrumento tan vil; este caso no era mi intento callarlo a mi padre Manuel, pero sí no quería tan apriesa desirlo, hasta encomendarlo muy mucho a nuestro Señor, pero no sé qué superior impulso siento días ha, que a todas horas no me deja de pulsar a que lo avisase con instansia, hasta que lo puse por obra, sea lo que se fuese; y quedo con el consuelo de que, si es de Dios o si es engaño del Enemigo, está en manos ya de quien me puede sacar de mis tinieblas y errores, en que puedo estar sumergida por mi suma malisia”<sup>632</sup>.

Los ejercicios, que permitían entrenarse en el trato interior o de lo interior, también comprendían la composición de versos. La escritura epistolar y confesional de Sor Josefa incorpora algunas de estas composiciones. Los versos, según recomendaciones de Santa Teresa, servían para entrenar la concentración y controlar la distracción, con lo que “aumentaba el retiro”<sup>633</sup>. En sus composiciones, Sor Josefa replica los motivos de la mística del corazón, los incendios de amor y el sacrificio amoroso de sus sufrimientos. También eran formas de meditar, por ejemplo, antes de comulgar o de realizar los ejercicios en forma de diálogo entre su alma y Dios, posiblemente en el retiro de su celda:

---

<sup>632</sup> Epistolario, carta 18, primera etapa, jueves 2 de junio de 1765.

<sup>633</sup> Arbiol, libro IV, capítulo X, p.603.

<i>Glosas para antes de resebir a mi Señor Sacramentado</i>	<i>Glosas de el Alma a Dios, y respuestas de Dios a el Alma</i>
<p>o si mi pecho inflamado, de insendios que amor respira, se egsalara en vivo fuego y en llama la más agtiva;</p>	<p>¡Oh!, pasmo de caridad, imán que así me cautivas*: qué exesos de amor son éstos, con que así me solisitas.</p> <p>Con mi sangre te lavé, que por tu amor fue vertida; con mis llagas te sané, con mi muerte te di vida.</p> <p>Si amor con amor se paga, y es la dádiva exsesiva, sólo tu amor será el premio a proporsión y medida.</p>

Fuente: *Epistolario*, selección de las glosas incluidas en la carta 64, tercera etapa, sin fecha.

Frente a las restricciones que ya existían a la mortificación penal o afflictiva, Sor Josefa explora en la oración, pero curiosamente también la transforma en un modo de padecimiento. La oración la recoge en su corazón como un convento interior y allí experimenta secretamente tanto el traspaso de su corazón por las flechas de amor como las palpitations de la muerte:

“Le advierto a su reverensia que, de lo que va aquí apuntado, sólo el ejercicio de la muerte y el de la crus no he puesto por obra, porque tiene algunas penitensias, y como esto lo tengo prohibido, que no haga mortificación penal, según queda apuntado; por esto le pido lisensia, prefiriendo en todo punto su voluntad, y neg[a]ndo la mía a la disposición de su reverensia; pero, lo demás que va apuntado los demás días de la semana, esebtuando estas dos cosas, lo pratico años ha, y como esto no tiene mortificación penal, y me tenía dicho su reverensia, y asimesmo los confesores anteriores a su reverensia, que en la orasión no tuviese límite ni medida, por esto lo [he] hecho hasta lo presente sin lisensia, pues era cosa que no me atraía enfermedad; antes cí, era y es cosa muy suave y deleitosa que atrae gran consuelo, goso en el Señor y dulsura a mi alma, sin que esto me prive de haser todo lo que se me manda por la santa obediensia, pues en este caso se recoge todo a lo interior de mi alma, formando en mi corasón un

delisioso güerto de flores presiosas destas consideraciones que van apuntadas; a lo que se siguen c[o]piosos afectos, que no se oponen ni me estorban nada para los ofisios de Marta, siendo en mi interio[r] toda María; esto que digo aquí de lo interior que pasa, ocasiona a mi corasón gran dolor, de modo que su palpitação y punsadas oprimen y yeran la tabla del pecho así, al lado izquierdo sólo, aunque el insendio en que me abraso lo persivo por todo, y mucho más en el resuello, que en estos lanses sale como flechas de agtivo fuego\*, que me ensiende toda, sin hallar medio que me atempere, hasta que Dios, el medio y remedio en todo”<sup>634</sup>.

Como nuestra monja no podía hacer los ejercicios de preparación para la muerte, reproducía la experiencia en su corazón, lugar donde se recogía el alma antes de abandonar el cuerpo. Un texto dedicado a la meditación sobre la muerte para todo buen cristiano aconsejaba prepararse para ese momento dialogando con uno mismo teniendo al cuerpo como espejo de la condenación o de la salvación. Al referirse al momento de la agonía -coincidente en el ejercicio con el día jueves de la pasión de Cristo-, el día más espantoso y terrible, la reunión de todo lo más temido, esto era lo que sucedía:

“La agonía de la muerte es el extremo de todas las cosas espantables y terribles desta vida. Mucho sintiera si me quitaran la hacienda, la honra, ó me desterraran a vivir peregrino entre extraños, ó si me cortaran algún miembro de mi cuerpo; mas ahora todo junto de tropel me ha sucedido, aunque con otro modo más penoso, que es sin esperanza de volverlo más a poseer en esta vida. Y como á un río grande que nace de lejos se juntan otros que le hacen crecer, así se han hecho sin vado mis dolores y casi han derribado el puente de la esperanza.

Ya tengo la candela en la mano; ya el hábito sobre la cama; ya tiemblan y se estremecen todos mis miembros, así como la candela que se muere. Ya se apresura con desigualdad el aliento; los presentes comienzan a decir: “Jesús sea contigo”. Ya con un dolor inmenso se va descarnando y desarraigando mi ánima de cada miembro, y, toda alborotada, se retira y recoge (en acabándose el húmedo radical) al corazón, donde se hace fuerte, rehusando y temiendo la salida, y desde allí, con sobresalto mortal, tiende los ojos por la eternidad de los siglos, donde quiere entrar. No se ve por todos lados sino Infierno y Cielo, ángeles y demonios que la aguardan, esperando cada parte hacer en ella presa. Salir le es intolerable;

---

<sup>634</sup> Epistolario, carta 43, segunda etapa, sin fecha.

quedarse imposible. Todo el tiempo pasado se volvió en nada, y hállase á las puertas de lo infinito; al fin, con un dolor inefable, se arranca del corazón, y de repente se halla en aquellas anchísimas regiones sin camino”<sup>635</sup>

El alma, antes de su salida del cuerpo, se recogía en él como la monja en su claustro al morir al mundo y prepararse para el momento final. El ánima abandonaba así cada miembro del cuerpo dejándolos sin movimiento y desprovistos de elasticidad. En este texto, el ánima es asimilada a lo que en el saber tradicional se conocía como “humor radical”. El diccionario de autoridades dice de él: “Entre los antiguos, humor linfático, dulce, sutil, y balsámico, que se suponía dar a las fibras del cuerpo flexibilidad y elasticidad”<sup>636</sup>. Es similar a lo que el texto de Oliva Sabuco denominaba “chilo” y, por supuesto, también ilumina las asociaciones que se hacen entre cuerpo incorrupto y vida eterna: tonicidad del cuerpo aún estando muerto y buenos olores.

El corazón, refugio de la intimidad, resguardaba el secreto de uno mismo hasta el último momento de la vida. El claustro y su simbología del retiro, el trato interior, el huerto secreto de los encuentros íntimos entre el alma y Dios, permitían construir una metáfora del interior que arranca del propio cuerpo y que hace del cuerpo la caja que resguarda la verdad de uno mismo. Sor Josefa fabrica un red de retretes o habitaciones retiradas en las cuales se produce el encuentro consigo misma. Su interior no sólo es el corazón, sino que todo su cuerpo. Sor Josefa le devuelve a su cuerpo su carácter de referente primero de la constitución de un sujeto que se tiene a sí mismo como referente. Con mucha intrepidez, como Sor Josefa valora en las mujeres, ella construye las imágenes de sí misma desde los repertorios menos sospechosos dentro de las normas de la vida espiritual del claustro.

---

<sup>635</sup> Pedro Espinosa, *Espejo de Cristal*, 1625, pp.156-157.

<sup>636</sup> *Diccionario de Autoridades*, vol II, p.1132.

#### IV. Los dolores de la Dolores: cuerpo sufriente y subjetividad moderna

*La salud es un estado de no-sensación y hasta de no-realidad. En cuanto dejamos de sufrir, dejamos de existir*<sup>637</sup>

“Consédeme \*\* el padecer  
en el grado superior,  
y que esto sea sin mengua:  
no haya límites, mi Dios.

Padecer y no morir,  
éste es mi mayor plaser;  
porque te siga gustosa,  
consédeme el padecer.

No me niegues el penar,  
ni el más aserbo dolor:  
viva y muera atormentada  
en el grado superior.

Hambre y sed de padecer,  
pretendo, mi Dios, sin treguas:  
oye y cumple mis clamores,  
y que esto sea sin mengua.

Vengan cruses y tormentos,  
desconsuelos y dolor,  
persecuciones y penas:  
no haya límites, mi Dios.

Por este camino quiero  
seguiros en dulce unión;  
deja el goso y el consuelo  
para la eterna mansión”.  
*Sor Josefa de los Dolores, sin título*<sup>638</sup>

La vivencia del dolor no es connatural al cuerpo. En tanto cuerpo, aprendemos a expresar el dolor canalizándolo en los modos particulares de una comunidad dada incluyendo una cartografía corporal que nos permite

---

<sup>637</sup>E.M. Ciorán, *Ese maldito yo*, p.127.

\*\* Estos versos no llevan título.

<sup>638</sup> Epistolario, glosa sin título incluida en la carta 64, tercera etapa, sin fecha.

significarlo. El dolor es íntimo, personal, pero el modo de dar cuenta de él es social, cultural, relacional, es el fruto de una educación<sup>639</sup>. Cuando ella dice “sus males habituales”, nos permite pensar en su experiencia como “dolor crónico”, es decir, el dolor adquiere el carácter de lenguaje “o llamado a otros” sobre un problema perturbador que puede estar relacionado o no con un daño físico. El dolor es una manera de comunicar que se aprende socialmente y que está en constante relación con el entorno, por lo tanto, las conductas que son reforzadas positivamente tienden a repetirse. De este modo, los discursos religiosos cristianos sobre el sufrimiento, el sacrificio y la pasión de Cristo condicionan la experiencia de las monjas respecto de sus padecimientos puesto que se espera de ellas una disposición a padecer. En este sentido, al situar las enfermedades desde el dolor crónico no se trata de determinar si efectivamente nuestra monja estaba enferma desde una mirada positivista y mecanicista sobre las enfermedades, sino que el dolor si se percibe, es real, y quiere comunicar una experiencia subjetiva, íntima, percibida sólo por quien la sufre. Esta experiencia se transforma en un “problema clínico” sólo cuando el paciente lo comunica. “No podemos ‘ver’ el dolor si no a través del comportamiento verbal, emocional o motor de quien lo sufre”, en el dolor crónico soma y psique están imbricados<sup>640</sup>.

Sor Josefa comunica esta experiencia íntima y subjetiva desde una constelación conocida de conductas ya trazadas, son las formas sociales de expresar el dolor que pueden comprender la Priora y su confesor. Pero luego, esa experiencia particular se tradujo en la búsqueda de nuevos modos de expresión recurriendo a repertorios que aludían a los conocimientos sobre el cuerpo que ella pudo conocer circulando y operando dentro del convento por los médicos que la visitaban, aumentado por sus preguntas sobre el tema, sus indagaciones, los comentarios entre las monjas y quizás del propio confesor. Sor Josefa usa la enfermedad como un lenguaje de la experiencia del dolor

---

<sup>639</sup> Ver: David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*.

<sup>640</sup> Definición tomada de Ana Luisa Muñoz y Patricia Tapia, *Dolor agudo y dolor crónico*, p.14

haciendo del cuerpo su soporte. Esa es la novedad de su escritura y lo que nos permite conectarla con la escritura de la intimidad más moderna, así como trazar la importancia de las representaciones sobre el cuerpo en la generación de una nueva subjetividad. El relato del cuerpo que sufre como vimos, es perturbador y es eliminado en los relatos reescritos por los confesores. Es cansador y opera a la vez como un llamado de atención efectivo.

El padre Manuel emprende la tarea de descifrar lo que para la propia Sor Josefa era enigmático y procede a introducir este relato en las formas canónicas de su expresión desplazando su dolor desde lo personal, al padecimiento de la Pasión de Cristo. En las cartas puede verse claramente cómo el padre Álvarez transforma las mortificaciones que ejercitaba Josefa imitando a Santa Rosa, en un plan de trabajo tendiente a un método de ejercicios espirituales donde su cuerpo dolorido debía transformarse en el cuerpo de Cristo. La primera etapa de las cartas tiene como protagonista a Santa Rosa, la segunda a Cristo en camino a la Cruz y en la Cruz.

La narración pormenorizada de las visiones, sueños y arrobamientos que pobló las cartas iniciales de la primera etapa (1763- septiembre de 1765) cedió lugar al relato de los padecimientos corporales, posteriores a los arrobos o como prueba de lo sobrenatural. La enfermedad pasó a ser algo cotidiano, aceptada como sacrificio natural. Fue la fiel compañera de la niñez de Sor Josefa, un secreto que sólo en esta etapa revela.

En ella Sor Josefa reemplaza la descripción densa por “los afectos y afectos que usted ya sabe”, para introducir novedades sólo cuando algo excepcional sucede; por ejemplo los “accidentes de muerte” al ser desahuciada por los médicos en 1766 cuando cumplía 27 años. En la tercera etapa, que va de marzo de 1767 a 1769, vuelve al detalle de los padecimientos pero ahora con un énfasis inusitado: hacer del dolor una reflexión sobre la “otra vida”. La enfermedad como lenguaje que remite a la muerte permitió que Sor Josefa pasase de las interpretaciones simbólicas del padecer a la constitución de un sujeto que dudaba de ciertos puntos teológicos y que se preguntaba por su

futuro como individuo. Así, le pedía al confesor le dijese “qué disparate es este que se me ofrece”. El tal disparate era nada menos que preguntarse por la validez de la teología del padecer para la salvación, puesto que si el espíritu era sólo espíritu cómo podía sentir dolor. ¿Cómo puede el alma sentir dolor si no era carne? En sus propias palabras:

“Otra espina me queda, que ahora se me ofrese, y es que, si el espíritu es sólo espíritu y no tiene carne ni miembro alguno que pueda sentir dolor, ¿cómo en el infierno y purgatorio siente pena y dolor, y, en el Sielo, descanso y consuelo?; ya veo y conosco que si la carne siente aquí, es porque está viva, esto es, poseída de el alma que le mantiene la vida, pero sabe\* que cualquier dolor y maltrato no le duele a la alma, sino al cuerpo y carne que lo resibe en vida. Dígame qué disparate es éste que se me ofrese”<sup>641</sup>.

El dolor físico la obligó a nombrar ese Otro que era su cuerpo, que cuando se hacía presente, es la metáfora total de la caída puesto que era, de acuerdo a su formación, el principal Enemigo:

“sobre mis habituales quebrantos me ponen en tal extremo de no poder estar hincada ni sinco minutos, por la violensia de dolores que siento de pies a cabeza, y cuando me hago fuersa, se me adormese el cuerpo y me dan tantos temblores que me ponen en extremo de dar en tierra, pero aun con todo, no dejo de seguir comunidad ni servir, no sólo en los ofisios de obediensia,...”<sup>642</sup>.

El diccionario de Covarrubias señala que el dolor es una disconformidad “de alguna cosa, que agora se hace, y en tiempos pasados no se hiciera ni la consintieran”. Físicamente, dentro del dolor “pudiéramos ensartar los dolores de cabeza y de todos los miembros del cuerpo”. El dolor de este tipo es asociado, con privilegio, a las mujeres: “Estar con dolores, se entiende estar la mujer de parto”. Finalmente, “adolecer” era caer enfermo<sup>643</sup>. En esta definición se toman los dos sentidos del dolor, por un lado, la pena por una acción y, por otro, el dolor del cuerpo. En el primero, se remite a la pena como arrepentimiento, o el dolor de la culpa; este dolor se merece y se asume con

---

<sup>641</sup> Epistolario, carta 60, tercera etapa, sin fecha.

<sup>642</sup> Epistolario, carta 3, primera etapa, sin fecha.

<sup>643</sup> Covarrubias, p.436.



resignación. En el segundo, el dolor se expresa como queja. Sor Josefa hace de la queja un lenguaje; el lenguaje del quebranto. Por medio de “sus” enfermedades y padecimientos se apropia de sí misma incluso borrando su nombre y ser sólo “la Dolores”, como firma algunas de sus cartas, resumiendo en ella su incomodidad con la situación que vive y consigo misma: “... la pobre Dolores siempre irán en aumento sus dolores, porque sobre ella caerá la peor parte...”<sup>644</sup>.

Lo novedoso, a mi juicio, es que remite a la enfermedad a un lenguaje propio del cuerpo para desde él hablar de sí misma puesto que, en los repertorios sociales de que dispone como religiosa, es justamente la negación de sí misma lo que debe predominar. Sor Josefa utiliza los repertorios del discurso religioso, místico y ascético que refieren a una sensación total de pérdida de fuerzas (delíqueo, desfallecimiento, enfermedad), de pérdida de normalidad (accidente, destemplanza, pasmo) y de amenaza (dolores, enfermedad, padecimientos) para poder expresar de mejor modo la experiencia del cuerpo enfermo. También utiliza los repertorios de las enfermedades del alma para dar más fuerza a los términos que le permiten describir las sensaciones del cuerpo como la alteración en la temperatura (calenturas, catarros), la presencia de movimientos y sonidos extraños, posturas y dolores amenazantes (calambres, punzadas, encogimiento). Sor Josefa expresa sus emociones en síntomas orgánicos aunque no cuenta aún con la imaginaria fisiológica y quirúrgica que la medicina proporcionará más tarde.

Para reforzar este argumento utilizaré las definiciones de enfermedad de dos diccionarios referenciales, el de Covarrubias (1611) y el de Autoridades (1726). En el primero, tanto enfermar como enfermedad debían “verse” en el ‘enfermo’ como carencia de salud y se aplicaba tanto a los hombres, como a los “brutos” y los árboles. Enfermar era “caer malo” y enfermedad “indisposición”. El enfermizo era “el valetudinario que trae la salud muy quebrada y cae muchas

---

<sup>644</sup> Epistolario, carta 16, primera etapa, martes 20 de noviembre de 1764.

veces en la cama, que por otro nombre llaman achaquiento”<sup>645</sup>. La noción de caída es muy importante, eso permite seguir traduciendo religiosamente la experiencia, si cae, es por pecador, quizás resumido en “caer malo”. Pero esta caída a la cama es una violencia del cuerpo, una presencia que se impone por su peso, no se puede continuar porque se está indispuerto, la salud está quebrada, se padecen quebrantos.

La definición de un siglo después reafirma el giro hacia el cuerpo como centro de la enfermedad. El diccionario de Autoridades inscribe como término, independiente del de enfermo, el de ‘enfermedad’ como una experiencia propia del cuerpo. Esto es, que este no sufre por significación de otra cosa (castigo-prueba), sino que algo en él sucede, que a quien posee ese cuerpo lo indispuere y altera. Así, de una descomposición cósmica, del alma, como la misma Josefa expresa, se pasa a una descomposición del interior del cuerpo, es decir, se le reconoce una autonomía que lleva a tratar de entenderlo desde su propia naturaleza. Enfermedad: “la indisposición que uno padece y quiebra la salud, causada de alteración y descomposición interior del cuerpo” y el enfermo al “accidentado, doliente, falta de salud, molestado de enfermedad”, metafóricamente “vale no sano ni seguro, corrompido o viciado”<sup>646</sup>. De igual modo, el diccionario del XVIII, a diferencia de Covarrubias, proporciona una definición de dolor que se centra en las molestias que sufre el cuerpo, invirtiéndose la definición del siglo anterior. Ahora el dolor se define desde lo físico o “sensitivo” y se remite a lo metafórico lo que corresponde a la “angustia, congoja, sentimiento o pena”. El cuerpo toma el protagonismo en la definición del dolor, es el referente de todo dolor:

“Una acción viciada y triste sensación, causada en las partes sensitivas por objetos que dañan, molestan el asiento ú órgano de los sentidos externos: y por esto los humores, el cerebro y los huesos se libran de dolores. Su causa es un material sensible dentro ù fuera del cuerpo, que en llegando à dañar, molestar ò alterar el órgano ò asiento del sentido, causa el dolor, que es lo que nos inquieta y desplace. Hay ciertas enfermedades, que no teniendo nombres

---

<sup>645</sup> Covarrubias, p.474.

<sup>646</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo III, año 1732, p.462-463.

Castellanos con qué explicarse, se entienden con el de Dolor, aplicado à la parte donde está afecto: como dolor de riñones, dolor de tripas<sup>647</sup>.

Una primera constatación interesante de los modos expresivos de nuestra monja, es la introducción de los lenguajes del cuerpo en los repertorios conocidos de la experiencia espiritual. El lenguaje del cuerpo es más abundante y se articula en torno a las sensaciones de descomposición y quebranto. Cuando Sor Josefa se refiere a los “habituales quebrantos” efectivamente señala con ello los malestares del cuerpo. La expresión no proviene de campos disciplinares como la medicina o la mística, sino que del uso común y de la vivencia corporal. El quebranto se tornan una matriz de sentido que le permite graficar el estado general de su salud: una frecuente y constante sensación de cansancio, una debilidad que potencialmente podía ser su muerte por cuanto siente que pierde las fuerzas.

**Descriptores de dolor en Sor Josefa de los Dolores**

Lenguaje del alma que sufre:	<u>Descriptores</u>	Lenguaje desde el cuerpo que sufre:
Accidente	Accidente	Calenturas
Desfallecimiento	Calambres	Calambres
Flaqueza	Calenturas	Catarro
Destemplanza	Catarro	Descoyuntar
Delíqueo	Descoyuntar	Desfallecimiento
Dolores	Desfallecimiento	<b>Descompuesto</b>
Enfermedad	Destemplanza	Dolamas
Padecimientos	Descompuesto	Dolores
Pasmo	Dolamas	Encogimiento
	Dolores	Enfermedad
	Encogimiento	Padecimientos
	Enfermedad	Pestes
	Flaqueza	Punzadas
	Padecimientos	<b>Quebrantos</b>
	Pasmo	Sudores
	Pestes	
	Punzadas (cabeza, pecho y espaldas)	
	Quebrantos	
	Sudores	

<sup>647</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo III, año 1732, p.330.

Estos descriptores permiten ver que la referencia a la enfermedad como falta de fuerzas por debilidad de “espíritu” se encuentra en segundo plano respecto de la enfermedad como una experiencia física total. El Diccionario de Autoridades dice de quebrantamiento que “Significa asimismo cansancio, desasosiego y desabrimiento en el cuerpo, que parece que le quebranta por la molestia que causa”, se toma también por “debilitar, disminuir las fuerzas ó brío, suavizar o templar el exceso de alguna cosa”. Quebrantar es romper, separar o dividir con “violencia las partes de un todo”<sup>648</sup>.

La enfermedad como descomposición interior es pérdida de la armonía, del “natural temperamento ù disposición que antes tenía: como descompenarse el estómago”<sup>649</sup>, o la calentura, que es demasiado hervor de sangre. La descompostura como desorden, falta de modo o regla, en este caso también se asocia a la unión de partes que se privan de la “hechura y ser que tenía el agregado de varias cosas, deshaciéndose ù desordenándose”<sup>650</sup>. El dolor del cuerpo le causa a Sor Josefa descompostura total, interna y externa.

La expresión “quebranto”, también permite designar los dolores físicos desterrando las “ambigüedades” de decir sólo dolor o enfermedad. Le dice Sor Josefa al confesor: “siento no me entere de su salud en las más suyas, dejándome siempre con sospechas de que su reverencia me encubre sus quebrantos”<sup>651</sup>. Sólo se quebranta lo que está unido y cuya unión podía peligrar. El quebranto producía una imagen del cuerpo: un compuesto de partes. Quebranto y descompuesto constituyen un campo semántico que permite relacionar distintos planos de la vivencia corporal dentro de la dualidad fundamental entre cuerpo y alma.

La experiencia del quebranto comunica a ambas entidades y hace a una, el espejo de la otra, si el alma desfallecía el cuerpo también y viceversa,

---

<sup>648</sup> Diccionario de Autoridades, TomoV, año 1737, p.458-459.

<sup>649</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo III, año 1732, p.134.

<sup>650</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo III, año 1732, p.134.

<sup>651</sup> Epistolario, carta 52, tercera etapa, lunes 30 de noviembre de 1767.

mientras que “descompuesto” remite a una representación del cuerpo más plástica, como un conjunto de partes que se componen entre ellas. Quebrantado-descompuesto articularían el esquema corporal de Sor Josefa entendido como “noción-hipótesis” necesaria e indispensable para “desplazarse sobre y entre diversos planos: subjetivo-objetivo, consciente-inconsciente, mental-corporal. En ella se inserta también la característica de la dinamicidad y de la plasticidad (estructuración-desestructuración-reestructuración)...”<sup>652</sup>. La imagen corporal quebrantado-descompuesto se refuerza con los términos deliquio, desfallecimiento y flaqueza; también funcionan como puentes entre diversos registros o sistemas de interpretación de las señales del cuerpo y el vigor en el alma:

Desfallecimiento. Delíqueo, desmayo, disminución de ánimo, descaecimiento de vigor, fuerzas, virtud ù otra cosa.  
Desfallecer. Descaer ò descaecer perdiendo el aliento, vigor, fuerzas, etc.<sup>653</sup>

Desde la díada quebranto-descompuesto se articulan otros elementos que componen el esquema corporal, el que agrupa el conocimiento que se posee del cuerpo como las representaciones más o menos conscientes que tengamos de nuestro cuerpo, inmóvil o en acción, sobre su posición en el espacio, la postura respectiva de sus diferentes elementos o los elementos que asignamos como comunicantes con el mundo como el revestimiento cutáneo o, en la historia que contamos, el corazón. El esquema corporal permite dar cuenta de la imagen corporal o representación mental vaga del mismo que, actualmente, se puede estudiar desde los siguientes factores, siguiendo a José Guimon: el input sensorial respecto de la experiencia corporal, la variables biológicas, las variables cognitivas y afectivas, la psicopatología individual, la fluctuación del

---

<sup>652</sup> Definición de D. Cagnello, “Fenomenología del corpo”, citada por Héctor Pérez-Rincón (compilador), *Imágenes del cuerpo*, p.10

<sup>653</sup> *Diccionario de Autoridades*, Tomo III, año 1732, p.169.

peso a lo largo de los años, las actitudes individuales hacia el peso y la forma corporales, las normas sociales y culturales respecto a la corporalidad<sup>654</sup>.

Las cartas de Sor Josefa nos proporcionan los últimos elementos, normas sociales y culturales sobre la corporalidad, así como lo que podríamos asimilar al *input* sensorial proporcionado por las vivencias místicas y melancólicas. Las definiciones actuales parten del supuesto de que todos podemos verbalizar e imaginar con los mismos recursos la experiencia de la corporalidad teniendo como referente la cartografía médica. Sin embargo, como he sostenido esas representaciones se van masificando lentamente. Ni siquiera hoy es total (como tampoco la alfabetización) pero podríamos pensar en los mismos efectos transformadores de la conciencia que producen la lectura y la escritura, la cotidianidad y familiaridad con los lenguajes médicos y las imágenes del propio cuerpo.

El cuerpo puede ser objeto de ciertos “privilegios”, en la sociedad cristiana, como otros que transitan entre el desvalimiento y la condena por su debilidad como los “presitos”, los mendigos y los enfermos: la compasión. El cuerpo también puede “escaecer de ánimo” lo que supone reconocer en él a un sujeto digno de conmiseración:

“No es desible, padre mío, el gusto y complasencia que mi alma sintió, aunque la carne flaca y rebelde escaesió de ánimo, pero ya le he dicho al bruto que se consuele y me aguante, que también ha de tener su premio; y, pues me ha ayudado al mal, que así esté pronta a ejecuta[r] el bien, que a ambos nos resultará que lo lleve en pasiencia...”<sup>655</sup>.

La “triste sensación” que es el dolor físico, llena las cartas de Sor Josefa de detalles de ese sufrimiento tan propio del cuerpo, tan quejoso. Se compadece de su cuerpo traspasado de dolor -hasta se enternece- aunque ve en ello falta de resignación con la voluntad de Dios. Entonces, siempre acaba esos párrafos con las fórmulas que le permiten reingresar el discurso en el cauce de la humildad y

---

<sup>654</sup> José Guimón, Los lugares del cuerpo. Neurobiología y psicología de la corporalidad, pp. 17-19.

<sup>655</sup> Epistolario, carta 52, tercera etapa, lunes 30 de noviembre de 1767.

el modelo de perfecta religiosa: “y así carga su Majestad la mano, que hay noches que no me dejan reposar mis quebrantos, ni estar de ningún modo en la cama ni en parte alguna; mas\*, es tal mi miseria, que por tan pequeñas causas, no pocas veces mi poco sufrimiento me enternese y hase derramar lágrimas por la violencia y agudesa con que me penetran estos dolores, que hasta el último seno de las entrañas no se reserva de ser atravesadas de tormento: Dios sea glorificado en todas sus obras”<sup>656</sup>.

Josefa se apropia de sí misma por medio de su diálogo con el cuerpo alterado. Dicho movimiento parece expresar un giro más colectivo de las sociedades occidentales hacia hacer del cuerpo la representación de la persona al protegerlo del dolor.

La escritura en forma de cartas y la escritura de diarios que hace del cuerpo un tópico íntimo, acercan el *Epistolario* de Sor Josefa al sino existencialista propio del individuo contemporáneo. En el siglo XVIII ya estaba siendo considerado una patología el lenguaje del cuerpo descontrolado, alterado, ya se hablaba de hipocondría. En textos del siglo XX filosóficos y los dedicados a la cuestión del Yo como el psicoanálisis, la psicología social o la neurobiología, también señalan a la hipocondría como patología. No obstante, creo que no se comprende el lugar que tiene la queja localizada en el cuerpo como dolor (real o no) en el proceso de construcción de una nueva subjetividad individual. Hemos visto la conexión existente entre melancólicos, histéricas e hipocondríacos en la llamada modernidad. Los une ese vuelco hacia el cuerpo, pensar en el dolor y en la muerte, tópico que habría que rastrear desde cuándo comienza a ser estigmatizado como inadecuado en la vida “normal”. Dice José Guimón que estas actitudes aparecen con frecuencia en personalidades obsesivas, en sujetos que “antes se llamaban neurasténicos y a los que con tanto acierto se refirió Ortega y Gasset (1946):

“[...] La atención comienza a retraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro

---

<sup>656</sup> Epistolario, carta 15, primera etapa, viernes 5 de octubre de 1764.

cuerpo. Esta inversión hacia dentro de la atención es característica de todo neurasténico. Empieza a ser problema para él lo que en el hombre saludable no lo es nunca: su cuerpo interior. Y llega, con el hábito, a ser un virtuoso del escucharse a sí mismo. [...] ¿Cómo puede parecer extravagante ni patológico que a tan insólitas sensaciones reales, auténticas, reaccione el enfermo con pánicos terrores y lamentables angustias? [...] Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive y, haciendo virar la atención, se vuelva de espaldas a aquél y se ponga a mirar su cuerpo, es relativamente anómalo. Y, sin embargo, gracias a esta anomalía se ha descubierto el hombre íntimo y todos los valores anejo a él son considerados como los superiores [...] no es un azar que casi todos los hombres de intensa y rica vida interior (el místico, el poeta, el filósofo) son un poco enfermos de su intracuerpo<sup>657</sup>.

Quizás el triunfo de una idea de la sociedad como un conjunto de individuos cuyas voluntades la constituyen y que se realizan en tanto individuos reconocidos en lo público como tales, nos haya hecho olvidar los procesos interiores que permiten que esa voluntad autónoma se pueda liberar de las coacciones de una sociedad de Antiguo Régimen. Pareciera anómalo prestar tanta atención al propio cuerpo, pero es esencial para tomar conciencia de uno mismo y lo que nos oprime, aunque sea difícil determinar qué sensación de crisis es primero: si el cuerpo somatiza la crisis o la crisis del propio cuerpo, por enfermedad o vejez, nos lleva al camino del balance y el pensamiento crítico. Sor Josefa inaugura su relato del cuerpo cuando siente su “pesadez” al cumplir 27 años: adonde iremos a llegar con esta vejez cansada, dice. Al igual que Hugo von Hosmannsthal a inicios del siglo XX: “¿Serán ya los rebasados cuarenta años, y que algo en mí se ha vuelto más pesado y sordo, igual que mi cuerpo, al que nunca sentí mientras estuve en los Distritos y al que ahora –salvo que sea la hipocondría la que me invade- comienzo a sentir?”<sup>658</sup>.

Si bien ella sufría por el destino de su “individuo” luego de la muerte, ordenando modernamente su vida presente en torno a las angustias de una vida medida y pesada en una línea temporal de años que le encaminan a la otra, es

---

<sup>657</sup> Citado por José Guimón, op.cit., p.179.

<sup>658</sup> Hugo von Hosmannsthal, Cartas del que regresa, p.12.



parte de la misma angustia moderna cuando dice con Kafka: “es totalmente cierto que escribo esto porque estoy desesperado a causa de mi cuerpo y del futuro con este cuerpo”<sup>659</sup>. Por eso Sor Josefa es un individuo moderno en construcción y representante de una subjetividad moderna posible por un reconocimiento de sí misma en ese Otro – el cuerpo-. El lenguaje que expresa esa subjetividad es el de la queja, la ausencia de resignación y el miedo al futuro de su humanidad compuesta de extremos.

*La enfermedad como artificio barroco: un mecanismo moderno de construcción del Yo.*

Las subjetividades construidas desde la relación con lo divino, la posibilidad de conocimiento de un otro total y absoluto y desde la culpa y la salvación no implican, necesariamente, la construcción de una individualidad afirmativa y autónoma. Muy por el contrario, al menos en sus objetivos, muchas prácticas espirituales que el claustro acoge, pretenden la negación de sí mismo, la sujeción absoluta a la voluntad de Dios así como la obediencia a la autoridad. La necesidad de renunciar al Yo de todos modos supone descifrar su verdad y eso hace de los ejercicios espirituales, destinados al conocimiento de Dios y la perfección espiritual, tecnologías del Yo cuando dichas prácticas se concentran en la escritura de sí. Ya he dicho que, cuando el cuerpo irrumpe en la escritura como tema particular, supone un tipo de subjetividad que hace del cuerpo su residencia.

En la experiencia mística el cuerpo tiene un particular protagonismo. Es un escenario en el que se despliegan una serie de signos a descifrar, pero no es el cuerpo en sí mismo al enigma a resolver o el objeto en relación al cual el sujeto se conoce a sí mismo. Diferente es, cuando esa misma experiencia se transforma en escritura y, en este caso, en cartas dirigidas al confesor. Esta es la

---

<sup>659</sup> Franz Kafka, Diarios (1910-1923), 1995, p.8.

particularidad de la escritura de Sor Josefa, ya que si bien puede rastrearse en sus cartas la tradición mística ésta ya, a mi juicio, en la segunda mitad del siglo XVIII, es uno más de los lugares comunes de la vida religiosa. De igual forma, no es novedoso el tópico de la mortificación del cuerpo ni siquiera el de la enfermedad, pero sí lo es el cuerpo enfermo como enigma a descifrar y, en tanto cuerpo propio, un autodesciframiento que no tienen por objetivo ni la mística ni la ascética cristianas.

¿Es condición necesaria del surgimiento del individuo moderno que el cuerpo ocupe un lugar en el lenguaje? La enfermedad y el dolor le permite a Sor Josefa construir un espacio de expresión de sí misma jugando con la confusión y la imposibilidad de decir y comprender. El dolor del cuerpo “real” se hace extravagante; el tópico desacostumbrado, peculiar y original en su escritura. A ella le produce pánico y terribles angustias. Sus modos expresivos podrían catalogarse de barrocos así como su relación con la sensación de crisis, sensación que parece definir lo “moderno”. El relato de Sor Josefa es un modo barroco de construcción del individuo en tanto reunión de los extremos: el cuerpo y el alma.

El lenguaje del quebranto del cuerpo le permite a nuestra monja expresar con claridad ese universo de “contrarios” que se “concierta de desconciertos” al decir de Gracián<sup>660</sup>, el gran autor jesuita del barroco español: “En estos lanses revienta mi maldita naturalesa, y por otra parte, el demonio que no duerme, atrayendo unas razones tan fuertes, por donde casi me derriba y convense a portarme de otro modo, pero con la gracia divina todo pasa en silencio sin más queja ni más palabra, aunque más me punse mi naturalesa y reviente mil veces que desir a menudo: hágase la voluntad de mi Dios...”<sup>661</sup>. La inseguridad respecto a lo que le pasaba, lo que era y cuál sería su desenlace, hacía que los estados íntimos de Sor Josefa fuesen “andar cayendo y levantando”. La desarmonía entre estos opuestos del ser humano -cuerpo y

---

<sup>660</sup> El criticón, I, III, citado por José Antonio Maravall, La cultura del barroco, p.326.

<sup>661</sup> Epistolario, carta 49, tercera etapa, febrero 4 de 1767.

alma- incluso podían llevarla a la ilusión; el cuerpo era fuente de engaños: “metida e’ mis miserias y borrascas bien penosas, que muchas veces es osioso ponerme a oración, porque con sólo el cuerpo estoy recogida, pero mis potencias suelen estar bien altaneras y llenas de disvaríos y discantes+, [sic]”. Estos estados la hacen concluir que está compuesta de extremos:

“... y así, padre mío, toda yo soy compuesta de extremos: hay días que, cuando lo da el Señor y lo hace todo de su parte, aunque ande ocupada, parece que hallo a mi Señor en toda, \*si próspero\* como adverso; y otras veces y muchos tiempos suelo estar tan distraída que, aunque ande entre buenos ejemplos y procure estar recogida en la oración, y fuera de ella todo es en vano y perdido, conque, esplíqueme su reverencia, en qué está este sebarse, para deponerlo si acaso está de mi parte...”<sup>662</sup>.

Los hombres de los siglos XVI y XVII insistieron en el tópico del “teatro del mundo” para denunciar la falsedad de éste, cuestión que incitaba a abandonarlo como morada y “fugarse” a otras “realidades” y espacios: nuevos mundos, monasterios, sueños, utopías, melancolía, enfermedad y el cuerpo como terreno inexplorado y refugio de sí. El descontento o disgusto, engendrado por el sentimiento de crisis, nos remite nuevamente a la “melancolía y también a la ‘hipocondría’, que se tienen como “elegantes enfermedades del tiempo” según Maravall <sup>663</sup>. La crisis de Sor Josefa a los 27 años, puede ser vista como el primer paso hacia una postura crítica y autorreflexiva que luego podría hacerse extensiva a otros campos de la vida social, especialmente en lo que dice relación con los criterios de autoridad ligados a la necesidad de obedecer.

Esto corresponde al tipo del “hombre moderno” asociado a la cultura del barroco; una actitud que se define por el desarrollo de una capacidad de comprender que las cosas -en distintos ámbitos- no andan bien y -siguiendo a Antonio Maravall- pensar en que podrían estar mejor. El individuo moderno

---

<sup>662</sup> Epistolario, carta 7, primera etapa, viernes 22 de julio de 1763. Los fragmentos anteriores pertenecen a la misma carta.

<sup>663</sup> José Antonio Maravall, op.cit., p.408

sería por tanto un sujeto con una conciencia “de malestar e de inquietud” acentuado “en aquellos momentos en que comienzan a manifestarse trastornos graves en el funcionamiento social, trastornos que, en su mayor parte seguramente, son debidos a la intervención, bajo nuevas formas de comportamiento, de esos mismo individuos, a la presión que, con nuevas aspiraciones, ideales, creencias, etc., instalados en nuevo complejo de relaciones económicas, ejercen sobre el contorno social”. Finalmente, el propio Maravall señala que la palabra “crisis” había aparecido mucho antes en el terreno de la medicina. Su derivaba “crítico”, como adjetivo y sustantivo, comenzó a emplearse a comienzos del siglo XVII . Aunque en ese siglo no se utilizaba para significar los “estados sociales de perturbación” ya figura en la conciencia para advertir esos momentos en la vida social que se denominan crisis: anormales, desfavorables y especialmente movidos<sup>664</sup>. A mi juicio, esto corrobora mi tesis sobre la relación entre la experiencia de la enfermedad y la conciencia individual y la reflexión que surge de esa experiencia como un modo nuevo, moderno, de dar cuenta de la propia vida en momentos de crisis. Esta experiencia individual permite constituir un lenguaje para nombrar las convulsiones o crisis a nivel más social y colectivo.

Sentirse enfermo tiene una hermosa relación con el artificio barroco, tanto si se le considera una especie de fuga -hacia sí, dando la espalda a lo cotidiano- como por los términos con que Sor Josefa se refiere a sus “habituales quebrantos” que denotan tensión entre extremos o la inversión de lo normal: quebranto, desfallecimiento y descoyuntamiento. Lo “real” del sufrimiento corporal se describe tan profusamente que se hace extravagante por estar fuera de lo normal y, así, la hipocondría expresada en la escritura puede entenderse como un artificio barroco. Al relatar sus padecimientos físicos, Sor Josefa logra impactar e impresionar con un despliegue literario que transforma el dolor en una maravilla y un milagro.

---

<sup>664</sup> Idem, p.57.

El artificio barroco permitía hacer inteligible lo que era inexplicable para el propio sujeto y hablar de aquello que no podía cobrar protagonismo en el lenguaje, como el cuerpo o el ego. Un recurso barroco de expresión es el enigma; se puede decir que Sor Josefa utilizaba dicho recurso para dar cuenta de lo que es en sí enigma: su cuerpo. Los enigmas debían ser descifrados. En la cosmovisión barroca descifrar es una fuerza “pedagógica que ofrece el ‘desafío’ de lo difícil”<sup>665</sup>. El desciframiento supone un juego entre la dificultad y la oscuridad. Este juego lo encontramos en distintos lugares: en el método jesuita de conducción de espíritus, en los ejercicios espirituales, en la relación epistolar entre Sor Josefa y su padre Manuel y en los tópicos que arman su esquema corporal: quebrantado y descompuesto.

Cuando la relación epistolar se tornó un método de conducción espiritual, el confesor jugó con el enigma en el tiempo que mediaba entre las cartas, dejando “suspensa” a Sor Josefa en la espera de la respuesta. Según Maravall, la suspensión es una técnica barroca que busca canalizar y dirigir la búsqueda de una respuesta –en un drama o enigma– por medio de crear expectación y ansiedad. Sor Josefa también quedaba suspensa y “pasmado el discurso” cuando el cuerpo sufría acerbos dolores, es decir, en espera de entender el mensaje que portaba la alteración del cuerpo: “porque quedo más agravada de mis quebrantos y nuevamente desahuciada de los 3 médicos que me asisten\*; referirle lo que siento en todo el cuerpo casi me es imposible, porque sólo lo sé sentir y no explicar...”<sup>666</sup>.

La atención precisa que prestaba a los detalles del cuerpo que sufre le permitía a Sor Josefa narrarlos con una viveza que conmueve. Sumado a la combinación de registros totales del dolor como enfermedad y la descripción de síntomas e incluso el manejo de un lenguaje médico especializado, hace del

---

<sup>665</sup> Idem, p.452

<sup>666</sup> Epistolario, carta 39, segunda etapa, martes 4\* de febrero, 1766.

cuerpo un relato personal y subjetivo que destaca por excepcional, incluso dentro de lo que se conoce de las escrituras monjiles<sup>667</sup>:

“Padesco, pues, reuma, repartida por todo el cuerpo, con aserbos dolores; dolor continuo en pecho y espaldas, espesialmente en los pulmones, que a veses ni resollar puedo, porque cualquiera\* respiración y movimiento del cuerpo me lastima el interior; también adolesco de seática, cuyo dolor aun para andar me molesta y aun a veses me lo impide del todo, que no puedo dar ni un paso sin tormento mayor; me atormenta también mal de orina, y éste ha muchos años que lo padesco, y son tan terribles los dolores que ocurren, que me hasen estremeser y temblar todo mi cuerpo, tal que me dejan cortada por buen espasio de tiempo, sin estar en mi mano lo contrario; ordinariamente, padesco encogimiento de nervios, los que me han encogido el lado derecho, que parese le tengo más corto que el izquierdo\*, y, dest[e] modo, ni puedo estar hincada mucho tiempo ni parada tampoco, que no me rindo luego; siento también calambres en las cuerdas, de modo que cada dolor destes fuera capás haserme dar de gritos, a no poner de por medio en la consideración aquellos miembros atormentados y sumamente adoloridos de mi Señor, padesidos con tanta pasiensia y sufrimiento; el dolor de sintura es continuo, tal que ni sentada ni hincada y de modo ninguno me deja estar hasta que me postra; los ojos también tienen buena rasión: a veses me duelen de tal modo, que no soy capás de haser movimiento alguno con ellos, porque parese que se desunen de el casco para saltarse, y así, aun el mirar y mover los párparos+ me suele impedir este dolor; los oídos parese que me atraviesan un r[a]yo\* ensendido en ellos, y que este fuego se reparte para las muelas, dientes, garganta, etc., que parese respiro insendios por todos los sentidos; esto me causa inflamasión de garganta, hinchasones por afuera y por adentro, como si estuviera toda acuchillada; así son los dolores que siento, tal que parese se me saltan las muelas y dientes; si para esto se me pone algún reparo frío para tempera[r]\* este fuego y dolor\*, luego viene una espesie de ramo de hora+ o pasmo que se me tuerse la boca para el lado izquierdo\*, no con pequeño\* tormento, y, en el modo que me coge, así me quedo, de modo que ni\* hablar, ni pasar bocado, ni tomar agua, ni haser movimiento con los labios, hasta que esto pasa por sí con el favor de nuestro Señor; las manos y pies también suelen estar pasados de dolor, de modo que ni puedo dar paso con los pies ni haser movimiento con los dedos de las manos...”<sup>668</sup>.

El agobio, el asombro y el tormento parecen traspasarnos y compadecernos con “La Dolores”. El relato tiene por fin argumentar su condición sufriente necesitada de ayuda para legitimar la asistencia del confesor, pero se sale de lo común intensificando los efectos. La enfermedad manifiesta la creatividad humana como un arte del individuo que sufre dado que si bien se parte de las

---

<sup>667</sup> El Epistolario de Ana de Jesús, compañera de Santa Teresa de Ávila, es el escrito más familiar al de Josefa que conozco. Sobre él dice Asunción Torres: “Quizás sea la primera vez que nos encontramos, tras la lectura de diferentes documentos escritos por religiosas, con la narración de una enfermedad hecha con tanto detalle y con semejante tono de queja y padecimiento”. Concepción Torres, Ana de Jesús. Cartas (1590-1621) Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro, p.20-21.

<sup>668</sup> Epistolario, carta 15, segunda etapa, viernes 5 de octubre de 1764.

interpretaciones sociales e ideológicas de ella, el discurso del enfermo es “altamente variable, creativo e idiosincrático”<sup>669</sup>.

En el barroco lo oscuro, lo difícil, lo nuevo y lo desconocido, lo raro y extravagante, lo exótico, eran resortes que se proponían mover las voluntades dejándolas en suspenso, admirándolas, apasionándolas por lo que antes no habían visto<sup>670</sup>. Estas matrices permiten el paso de lo nuevo desde un lenguaje arcaico; por ejemplo, las invenciones mecánicas se veían como un “trasunto del mundo natural, recreado por el hombre”<sup>671</sup>. Sor Josefa se concibe a ella misma como un ser que está lleno de “máquinas de pecados”. Las procesiones y algunos recursos pedagógicos del XVII apelan a mecanismos complejos para armar figuras que se mueven, ¿habrá visto una máquina de pecados? Por otro lado, su obsesión por el tiempo que avanza y cuyo control le es necesario para saber lo que le restaba de vida, la tenía siempre suspensa y afligida. La novedosa asociación entre el tiempo y mecanismos como el reloj permiten figurar la idea de la cuenta, darle un número a la espera. Así, Sor Josefa deseaba tener control sobre este tiempo de esperas, el de su propia muerte y el que mediaba entre carta y carta de su confesor: “No sé cómo sea posible lo que su reverencia emprende de que yo pase escribiéndole, pues, aunque yo lo haga, cuánto tiempo se demorarán mis cartas y cuántos tiempos se demorarán las respuestas, en las cuales sólo espera mi afligida alma consuelo, y esto será cuando sus embarazos le den tiempo, y si lo hase, será muy susinto, de modo que no quede yo satisfecha...”<sup>672</sup>.

Por ser sujeto en transición, el lenguaje barroco le pertenece a Sor Josefa por definición y por medio de él puede expresar sus estados de confusión total, llena de extremos, y de opuestos, de dudas y temores. Crucificada ente el cielo y la tierra, se volcaba sobre el objeto que encarna esa tensión y que la define: el cuerpo, pero no cualquier cuerpo, sino que su propio cuerpo.

---

<sup>669</sup> Bryan Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, p.283.

<sup>670</sup> José Antonio Maravall, *op.cit.*, p.467

<sup>671</sup> *Idem*, p.468-469.

<sup>672</sup> *Epistolario*, carta 25, segunda etapa, lunes 7 de octubre de 1765.

## V. Imágenes del cuerpo y subjetividad en Sor Josefa de los Dolores: religiosa de bulto y mujer marioneta

La imagen corporal se refiere a la vivencia del cuerpo por medio de una representación mental vaga proporcionada por las normas sociales y culturales<sup>673</sup>. Estos repertorios modelan las imágenes del cuerpo que le permiten dar cuenta de su interioridad. Primero, su cuerpo como un bulto, como las figuras religiosas de bulto, pasiva; un cuerpo que no se resiste y se ofrece, gustosamente, en sacrificio. Segundo, un cuerpo de miembros tensionados por fuerzas internas y externas que circulan por las extremidades del cuerpo (piernas, pies, brazos y cabeza), las cuerdas o nervios que lo atraviesan, las partes del cuerpo que se unen a otras por coyunturas o puentes (cabeza, rodillas, dedos) y los espacios liminales como la boca y la piel. Es una especie de marioneta que tiene posibilidades de autonomía cuando, convulsionado por las “enfermedades” y “padecimientos”, tiembla, cae y se contorsiona en busca de una respuesta a tanto sufrimiento. Ambas imágenes se construyen desde las representaciones del cuerpo proporcionadas por el repertorio de términos que le permiten a Sor Josefa nombrarlo y describir sus enfermedades y dolores, así como con el repertorio de partes del cuerpo que ella utiliza y que constituyen una especie de cartografía corporal.

Ella no logra armonizar ambas imágenes puesto que la imagen de bulto está permanentemente amenazada por la naturaleza del cuerpo. Esta tensión es la que he señalado como la diferencia que tiene su experiencia con la de otras monjas cuyos escritos conocemos, quizás no porque no lo hayan vivido sino porque la censura sofocaba la ausencia de resignación y el cuestionamiento, ideas fuerzas de un mundo distinto al que le tocó vivir, aunque estaba viva cuando las convulsiones del cuerpo social remecieron a todo el continente.

---

<sup>673</sup> Mismas que he trazado en la segunda parte de este trabajo para el caso de Sor Josefa.



### Imágenes del cuerpo en Sor Josefa: exterior de bulto e interior de marioneta

<i>Cartografía corporal</i>			Representaciones del cuerpo
<b>Exterior:</b>	<b>Conexión interior/exterior:</b>	<b>Interior</b>	<b>Referencia total al cuerpo:</b>
Brazo	Boca	Corazón	Bruto
Cabeza	Dientes	Costillas	Cuerpo
Casco	Paladar	Cuerdas	Jumento
Cintura	Labios	Entrañas	<b>Miembros</b>
Dedos	Oídos	Garganta	Rústico
Manos	Ojos	Huesos	<b>Bulto</b>
Nariz	Ojos	Lengua	
Pies	Párpados	Muelas	
Uñas	Pecho	Nervios	
espaldas	Piel	Paladar	
	Siens	Pulmones	
		<b>Sangre</b>	

*Primera imagen corporal: la figura de bulto o Sor Josefa como mujer monja.*

En la cartografía corporal de Sor Josefa predominan las partes del cuerpo que no son cubiertas por el hábito: pies, manos y cabeza. Las extremidades se dejan “ver” sólo por sus movimientos o los movimientos que dejan de hacerse por el dolor, como los de las genuflexiones o los de sus oficios como monja de velo blanco. Cuando un dolor específico estimulaba una zona del cuerpo, ella aparece con más distinción como el brazo, o las espaldas y la cintura, partes que también se relacionan con las genuflexiones y el trabajo físico. Las manos, de entre estas partes visibles, cuentan con más especificaciones: dedos y uñas.

La imagen del cuerpo como bulto, es la imagen “correcta” de un cuerpo de religiosa. Delimitado y cubierto, el vestuario de la monja cubría lo que se designaba como cuerpo, es decir el tronco, sin cabeza y sin las extremidades. Es un bulto: “todo aquello que hace cuerpo, y abulta y no se distingue lo que es, ó por estar cubierto con alguna cosa, ò por estar muy distante”, en otra significación sería “solo el rostro, la cara, ò el semblante del hombre”. Bulto es la “Imagen, efigie, ò figura hecha de madera, piedra ù otra cosa” a diferencia de las pinturas que son en plano<sup>674</sup>. El cuerpo posible para una mujer monja es

<sup>674</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo I, año 1726, p.714.

el de una efigie. Este sería el resultado de todos los controles que permiten borrar el cuerpo en tanto materia orgánica, sensible, corruptible y sexuada. Cuando se le reconoce en esa dimensión, las figuras son negativas: bruto y jumento.

Es interesante que la imagen de figura de bulto se desprenda de la observación que la propia Sor Josefa hace de su cuerpo visible, cubierto por el hábito, pero no le presta mayor atención, no hace un discurso específico sobre su calidad de monja, no es su identidad pública la que le interesa; posiblemente porque ser monja de velo blanco no era ser monja. Recordemos, del capítulo inicial, que Sor Josefa se percibía a sí misma como una ilusión. Lo verdadero no se veía en su hábito, exteriormente era Marta e interiormente era María.

Este es un contrapunto interesante respecto del otro escrito de monja conocido para Chile, la autobiografía de Úrsula Suárez, monja de velo negro en uno de los conventos más ricos de Santiago en el siglo XVII. No me atrevo a decir que en Úrsula no se expresasen procesos de conocimiento interior y construcción de subjetividad similares a los de Sor Josefa, pero la versión conocida de sus escritos fue sometida a múltiples revisiones por parte de su confesor y, si escribió cartas, no las conocemos por lo tanto, no nos muestra dichos procesos siendo. Los estudios que de ella se han hecho, comparándolos con otros escritos de monjas americanas de la colonia, la señalan como una mujer volcada hacia fuera, preocupada por el poder en un sentido amplio, quería gobernar en su convento habiendo decidido ser monja para vengarse de los hombres que hacían sufrir a las mujeres.

Refiriéndose al tema del cuerpo en Sor Úrsula, Adriana Valdés señala que éste era principalmente un lugar de necesidades y desde donde se conocía el mundo sensible, por ello su relato es una fuente riquísima para la vida cotidiana del siglo XVII: profusa en descripciones de comidas, telas, lugares, sabores, olores y colores<sup>675</sup>. Nuestra Josefa se incomoda por estas exigencias,

---

<sup>675</sup> Adriana Valdés, "Sor Úrsula Suárez (1666-1749). En torno a su cuerpo", pp.183-204.

nada nos dice de lo que come, bebe, le gusta o admira del mundo terreno, excepto cuando cose bolsas para proteger los libros o prepara unas peras en almíbar para su confesor u olía los aromas de las flores. Además, Sor Josefa vivió en un claustro bien diferente al de Úrsula, no era lujoso y ya se habían restringido antiguas costumbres como la de los endevotados y las experiencias místicas –repletas de vivencias sensuales aunque referidas a un cuerpo no cuerpo terreno, como en la expresión los ojos del alma- estaban más vigiladas.

Úrsula escribía cosas como “Yo no tengo de haser frioneras de comer tonteras ni muchas penitencias”, quiere ser “muy amadora de Dios y selosa de mi Religión [...] y tengo que ser una santa muy alegre”<sup>676</sup>. Quería, como Josefa, ser santa pero de un modo muy diferente al de su triste figura. Sor Úrsula ejercía un poder hacia fuera desde su hábito, por su condición de monja de velo negro. A Sor Josefa sus propias compañeras la ridiculizaban y despreciaban, por lo que su opción era ser perfecta religiosa examinando al dedillo al mayor enemigo, su cuerpo, y cortando toda relación con lo que la sacara de su centro. Sor Josefa quería ser reconocida por sus propias compañeras como una religiosa y como perfecta religiosa, por su confesor.

Su historia nos muestra una defensa de la vocación y las capacidades por sobre la condición social en el ámbito religioso. Las dificultades que Josefa encontraba en su camino espiritual, la tornaban de cierto modo obsesiva y ensimismada, puesto que el único modo en que el hábito dejaba de ser para ella un obstáculo, era siendo realmente perfecta. Esta exigencia lanza en un torbellino de dudas enfermizas, enfermedades y padecimientos.

Por el contrario, Úrsula jamás vio impugnada su calidad de monja ni sus aspiraciones de santidad. Usaba el hábito como una coraza frente al mundo de fuera: era una armazón y una efigie. El hábito la protegía de quienes, fuera del convento, pretendían ejercer sobre ella un poder: los hombres. Ella hizo del hábito, efectivamente, un revestimiento, un personaje. El hábito la transformó. Una mujer, sin cuerpo de mujer una mujer, era más fuerte:

---

<sup>676</sup> Ursula Sor Suárez, Relación autobiográfica, p.246.

“Piense vuesa merced que las monjas no sabemos querer; qué es amor no lo entiendo yo; jusgan que salir a verlos es quererlos; viven engañados; que somos imágenes [sic] que no tenemos más de rostro y manos; ¿no ven las echuras de armasón? Pues las monjas lo mismo son; y los están engañando, que los cuerpos que ven son de mármol, y de bronce el pecho; ¿cómo puede haber amor en ellos? Y si salimos a verlos, es porque son nuestros mayordomos que nos están contribuyendo y vienen a saber lo que hemos menester. No sean disparatados...”<sup>677</sup>.

Sor Josefa también parece tener sólo manos, aunque rostro no tanto, pero sí cabeza. A diferencia de Úrsula, Sor Josefa no podía dejar de ser completamente mujer, y asimila las dos condiciones, monjas y mujeres, al mismo sino: intrepidez para hacer lo que se quería ser. Tanto Úrsula como Josefa, construyeron representaciones virtuales del cuerpo, si con ello queremos decir una imagen del cuerpo no fisiológica (me pregunto si, aparte de los médicos, alguien más lo hace). A una le preocupaba la protección de su cuerpo de mujer, de un poder que se erigía a sí mismo como absoluto y necesario el amor de los hombres- y la otra, buscaba la transformación total de ese cuerpo para ser amada por el único ser que merecía ser amado: Dios. Al contrario de Úrsula, Josefa sí quería ser santa de penitencias y mortificaciones, puesto que así sería digna del objeto de sus afectos. El único modo para ella, de tener poder, era emprender caminos poco trillados, como ella misma dice, los que le permitirán acceder a un confesor particular y dialogar con él sobre lo que le sucedía. Pero he allí que encuentra el mayor obstáculo a sus propósitos de perfección: ella misma como un cuerpo rebelde.

Según algunos estudios relativos a las imágenes corporales y sus diferencias entre hombres y mujeres actuales en sociedades occidentales, en las mujeres el cuerpo es asociado totalmente al concepto de carne, lo que reforzaría el discurso de la inferioridad y peligrosidad femenina<sup>678</sup>. Desde mi investigación, dicha afirmación, si tiene sentido para nosotras, es por el éxito de

---

<sup>677</sup> Ursula Sor Suárez, Relación autobiográfica, p.181.

<sup>678</sup> José Guimón, op.cit, p.153.

la interiorización y difusión de las construcciones culturales cristianas sobre las mujeres como parte de la colonización. En la autopercepción habría partes del cuerpo más importantes para los hombres y otras para las mujeres. Las orejas, espalda y codo serían “masculinas” y los labios, la cara y la piel, “femeninos”. Otra investigación, de 1964, concluyó que los hombres asocian el *self* con la cabeza y la mujer con el tórax y con el cuerpo<sup>679</sup>.

En la cartografía corporal de Sor Josefa la cabeza y el tórax, entendido como caja del cuerpo y propiamente el cuerpo reúnen la mayoría de los repertorios del interior del cuerpo. La cabeza tiene dos funciones, una, que coincidiría con la “feminización” de la autopercepción en el que predominan las zonas liminales que conectan el adentro con el afuera y, entre ellas, las que llevan hacia adentro desde la piel y la boca: labios, paladar, oídos, ojos, párpados. La segunda, es una cabeza que recibe señales en forma de punzadas y dolores sin especificar, esas ondas se expanden dentro de ella contenidas por el casco y repercuten en el cerebro. Boca, nariz y labios configuran también su rostro. Es interesante la importancia que tiene en la cartografía corporal de Sor Josefa, la cabeza y la expresión “casco”. Sumadas a la mención de la espalda y los oídos, podría decirse que en su experiencia de autoconocimiento se construye a sí misma tanto desde las imágenes que la estigmatizan como mujer, como desde su capacidad de raciocinio y autoafirmación más “propia” de lo masculino.

En la cabeza y el rostro tiene particular protagonismo la boca, zona erógena que, en las representaciones que construye Sor Josefa, sería su cuerpo erótico. En ella, el cuerpo erótico no se sitúa en el bajo vientre, puesto que ella es un bulto sin sexo en tanto monja, sino que en la boca. Ésta succiona, traga y, proyectada en otro, muerde incluso remitiendo a las imágenes asociadas a la vagina dentada y la boca del infierno. Recordemos la visión del mancebo que le muerde las manos:

---

<sup>679</sup> José Guimón, op.cit., p.154.

“Estando durmiendo, me susedió que, de repente, vi entre sueños un joven de bella\* compostura y condisión; empesé entre sueños a averiguar entre mí si aquel mansebo era espíritu del Sielo o de el infierno, y como él me hablaba con palabras dulces y me hasía muchos requiebros, inclinándose hasia mí; yo empesé a despresiarle, aunque no daba indicios del veneno que traía, y, como yo proseguí en resistir a sus halagos, pasó a quererme tocar con las manos: al punto le detuve la axión con las mías, conteniendo el que se llegase a mí; no es desible el mostro tan horrible en que se convirtió y la furiosa rabia con que se puso en contra mía aquel espantoso demonio; él paresía negro después, y con muchas partes de animal, todo él estaba leproso y con escama, tenía horrible boca y muchas andanas de dientes; y, aunque me dio horror su vista, con todo, no le dejé de mis manos, y indignado más contra mí, me quería reventar con los ojos, por los cuales, ensangrentados, vertían llamas horribles; por último, viendo frustrados+ sus intentos, que, con la gracia de Dios, ni en mi interior ni en mi cuerpo pudo lograr sus intentos; entonses, como yo perseveré siempre teniéndole sujeto con mis manos, me las abarcó las dos con sus agudos dientes, y me metió las dos en su formidable boca, y descargó sobre ellas todo su furor, que parese me las hasía mil pedasos, según los mordiscones y sonidos de güesos que sentía, a este tiempo desapareció aquella bestia infernal, y desperté dando gracias al Señor de verme libre de aquel dragón y porque me dio su gracia para resistirle, y las manos me las sentía echas pedasos, según el dolor tan vemente, pero, por lo exterior\*, no había muestra alguna de tal hecho, aunque por muchos días perseveraron los dolores y quebrantos de los güesos, que paresía las tenía descoyuntadas. Conque, desde este hecho, no me ha vuelto [a] acometer más en esta forma, pero no sesa de traerme representaciones feísimas a la mente\*, en las cuales pade[s]co muchos temores:...”<sup>680</sup>

---

<sup>680</sup> Epistolario, carta 30, segunda etapa, sin fecha.



*Rosa atacada por el demonio*. Lienzo de Cristóbal de Villalpando en el retablo de Santa Rosa de Lima, 1695/1697. Capilla de San Felipe de Jesús, catedral de México. Ciudad de México. En: Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis... op.cit.*, p.109.

El dolor de muelas y dientes era insoportable por eterno y relacionado por ello con la tortura y la condena en el infierno, especialmente en la forma del gusano de los dientes o negujón que los carcomía lenta y dolorosamente<sup>681</sup>. Dientes y muelas también tendrían relación con la lujuria y la gula<sup>682</sup>. Los dolores de dientes y muelas, para Sor Josefa, eran mortificaciones que Dios le aplicaba por su propia mano. En un episodio en que sufrió un ataque de

---

<sup>681</sup> Una fascinante novela toma este tema siguiendo las huellas de un saca muelas del siglo XVI en el virreinato peruano, apoyado en abundante investigación sobre textos médicos y religiosos. Ver: Fernando Iwasaki, *Negujón*.

<sup>682</sup> Un interesante trabajo sobre las circulaciones metafóricas del dolor de dientes, la extracción de muelas y los encargados de extraer las piezas es el de David Kunzle. En él, hace hincapié en la dimensión política de la extracción de los dientes cuando ella está asociada a la humillación y la mutilación. Ver: David Kunzle, "El arte de sacar muelas en los siglos XVII y XIX: ¿de martirio público a pesadilla privada y lucha política", pp.29-89.

espasmos, la boca le quedó chueca y respiraba incendios, los dolores de dientes y muelas no eran amorosos sino que de mortificación. Atravesada de dolores de muerte, su cuerpo se descomponía a tal punto que su dentadura parecía desprenderse: “... los oídos parese que me atraviesan un r[a]yo\* ensendido en ellos, y que este fuego se reparte para las muelas, dientes, garganta, etc., que parese respiro insendios por todos los sentidos; esto me causa inflamasi3n de garganta, hinchasones por afuera y por adentro, como si estuviera toda acuchillada; as3 son los dolores que siento, tal que parese se me saltan las muelas y dientes;...”<sup>683</sup>.


La boca era objeto de m3ltiples torturas asociadas a la humillaci3n como tener sed y no poder beber agua, la privaci3n de comida y de deleites (como dice a veces Sor Josefa, “no est3 hecha la miel para la boca del asno”). Sor Josefa elimina, como la perfecta monja que deseaba ser, las referencias al deleite. Se refer3a a la “dulzura” s3lo en la facultad del alma sensitiva cuando gustaba de Dios en la hostia o su alma gozaba con su presencia. Los sudores en la boca tambi3n le permit3an tener conciencia del paladar, las muelas y los dientes. Los sudores tambi3n refuerzan la conexi3n entre boca y el placer. Quiz3s, por esta raz3n, Sor Josefa resulta ser m3s “ingeniosa” en las mortificaciones del gusto, tomando algunos ejemplos de Santa Rosa, quitando el dulzor de los alimentos comiendo cosas amargas o simplemente sin az3car como el mate. S3lo una referencia a la boca como puerta al placer de degustar sabores, y los conocimientos y habilidades culinarias de nuestra monja, es esa menci3n a las peras en alm3bar que prepara, no para su disfrute, sino que para el de su confesor. Siguiendo con la organizaci3n simb3lica de los contrarios, los labios perturbadoramente sensuales, se tornaban en signos de la uni3n total con Dios al beber de la llaga del costado en la uni3n m3stica (ver imagen de Santa Rosa en p3ginas anteriores).

---

<sup>683</sup> Epistolario, carta 15, primera etapa 15 de octubre de 1764.



Para nuestra monja, los labios eran puertas que comunicaban el exterior con su interior, guardaban secretos o los dejaban escapar, por lo cual también podían ser objeto predilecto de la mortificación-tortura. Sellados, eran símbolos de discreción, obediencia y humildad (como vemos en la imagen de la religiosa mortificada, con un candado en su boca). La boca revelaba la voluntad personal, decir o no decir, gustar o no gustar, callar o reclamar. Por esta razón, era metonimia de la puerta del infierno. Cuando el mancebo demonio le mordió las manos o los enemigos afilaban sus dientes para despedazarla, se trataba justamente de la boca abierta del infierno.

	<p>Esa boca que te asecha, horrible, fiera, voraz, aunque trague mas y mas, nunca se halla satisfecha. De su espanto te aprovecha, pues si pudiera su anhelo, con incansable desvelo, en este vientre profundo sumergiera a todo el Mundo.</p> <p>Abre el infierno su Boca, y siempre la tiene abierta, por si tan terrible puerta a que temas te provoca: Ya es tu corazón de roca, si al ver el bosquejo esquivo de este teatro tan nocivo, no te amedrentas: y es cierto, que no entra allá cuando muerto quien lo teme cuando vivo.</p>
<p>Grabado de Villaviano en Paolo Segneri, S.J., <i>El infierno abierto al christiano</i>, 1785, reimpresión. Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional, Chile.</p>	

La conexión de la boca con la voluntad, nos permite entender por qué razón se mortifica con un gesto altamente humillante: recibir en ella los pies de un “inferior” (ver parte II).



desde los oídos, se expande en forma de fuego y cuchilladas que la atraviesan. Las sensaciones de fuego y ardor se experimentan por igual en el corazón y los pulmones, así como las punzadas. Es recurrente en Sor Josefa experimentar el dolor como heridas punzantes provenientes de flechas y espadas imagen recurrente en sus advocaciones, como la Virgen de los Dolores, el corazón de Jesús y la Pasión de Cristo (ver imágenes segunda parte).

En el tórax, o caja del pecho, se reúnen órganos como pulmones y corazón asociados a las experiencias místicas del arrobó. Las costillas participaban de estas alteraciones al contener y rodear pulmones y corazón, pero también como armas punzantes y opresivas que emulaban las lanzas en el costado de Cristo o el momento de la agonía. Sor Josefa parecía estar atravesada permanentemente, cruzada por dolores como ráfagas violentas, que, junto a la imagen de los temblores y vibraciones, la dejan en permanente “suspensión” de los sentidos y del discurso, lo mismo sucede con la respiración agitada y los cambios de ritmos de su corazón, parálisis momentáneas que, como las heridas producidas por los elementos corto punzantes, la paralizaban. Las punzadas, no provocadas por ella misma, se centran en el pecho, la espalda y la cabeza.

El “bulto” parece despertar sólo con estos estímulos punzantes, que incluso ella misma se propinaba con pellizcos que estimulaban toda su piel como las ortigas en las plantas de sus pies, efectivamente terminales nerviosas que podían “dormirse” y “despertar” con cosquilleos dolorosos o por efecto de los pequeños alfileres, rápidos y certeros, de los que disponía sin problemas en sus objetos de labor. Las bofetadas en su rostro también estimulaban la piel, como cobertura total del cuerpo, sólo visible en esos extremos que el hábito dejaba ver.

Las sienas palpitaban y punzaban igual que el corazón. A veces, como en las alteraciones del corazón, esas palpitaciones iban acompañadas de sudor o “sudores”. Punzadas y sudores conforman la imagen de la piel como un recubrimiento similar al del hábito, una especie de tela que envuelve un interior

muy fragmentado e incompleto en que parecen habitar sólo el corazón y los pulmones. Es una piel que no toca ni es tocada si no que es atacada. Esto también nos permite ver el procedimiento de control y transformación total de Sor Josefa en su personaje de monja perfecta, puesto que el tacto -un peligroso sentido que no permite distancia de los objetos-, es aquí sólo recepción de estímulos dolorosos. Las manos, asociadas comúnmente al tacto y altamente peligrosas, sólo son mencionadas al ser trituradas por el mancebo de su visión y como sirvientes del corazón al resguardar los secretos al estar las cartas en “buenas o malas manos”.

El cuerpo de las monjas encarnaba la lucha entre el bien y el mal, el peligro del caos y la posibilidad de restablecer el orden o ser canales para lograrlo, con las tentaciones, posesiones y arrobos místicos de la vida espiritual<sup>684</sup>. Sor Josefa de los Dolores escribe en medio de estos asedios múltiples, especialmente los del demonio que se solazaba en ponerla en aprietos especialmente en cuanto a la castidad. La castidad no se lograba ni mantenía con el simple propósito de hacerlo, sino que debía ser una actitud compuesta de un conjunto de prácticas de autovigilancia y disciplina para mantener el equilibrio y la estabilidad que las tentaciones trastocaban. Siendo la castidad una “virtud que modera las pasiones de la carne concuspicible en orden a los actos venéreos y deleites carnales”<sup>685</sup>, el control de los sentidos debía ser por tanto celosamente controlados, puesto que eran puertas para la tentación como canales del deleite. “La guarda de los sentidos”, era también entendida como “la clausura espiritual del corazón” o pureza del alma: “ A la clausura material del cuerpo ha de añadir la buena Religiosa la clausura prudente, y virtuosa de sus sentidos, para que guarnecidos de fortalezas, conserven la pureza interior del

---

<sup>684</sup>Margo Glantz, prólogo al libro de Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España...*op.cit., p.XIV.

<sup>685</sup> El diablo, con sus ataques, ponía a prueba y probaba la fortaleza de las monjas. La caída al suelo en sus ataques, o la descomposición del cuerpo, también era una gran metáfora de la condenación. Ver. Rosalva Loreto, “The devil, women, and the body in seventeenth-century Puebla convents”, pp.181-199.

alma”<sup>686</sup>. La clausura de los sentidos purificaba el cuerpo, haciéndolo de él templo vivo de Dios:

“... porque ha de tener sus ojos castos, no mirando cosa torpe, ni aun en los irracionales. Ha de tener sus oídos castos, no atendiendo ni oyendo palabras deshonestas, ni permitiendo se digan en su presencia. Ha de tener castos sus labios, no profiriendo jamás palabra menos decente, ni tocando con ellos, ni tocando con ellos aun a las criaturas inocentes, por mas propias que sean. Ha de tener casto su olfato, evitando la sensualidad de las flores, y ramos de que usan las criaturas mundanas. Ha de tener casto el sentido del tacto, porque es el más ocasionado para torpezas...”<sup>687</sup>.

Sor Josefa de los Dolores escribe en medio de estos asedios múltiples, especialmente los del demonio que se solazaba en ponerla en aprietos especialmente en cuanto a la castidad. La castidad no se lograba ni mantenía con el simple propósito de hacerlo, sino que debía ser una actitud compuesta de un conjunto de prácticas de autovigilancia y disciplina para mantener el equilibrio y la estabilidad que las tentaciones trastocaban. Siendo la castidad una “virtud que modera las pasiones de la carne concuspicible en orden a los actos venéreos y deleites carnales”<sup>688</sup>, el control de los sentidos debía ser por tanto celosamente controlados, puesto que eran puertas para la tentación como canales del deleite. “La guarda de los sentidos”, era también entendida como “la clausura espiritual del corazón” o pureza del alma: “ A la clausura material del cuerpo ha de añadir la buena Religiosa la clausura prudente, y virtuosa de sus sentidos, para que guarnecidos de fortalezas, conserven la pureza interior del alma”<sup>689</sup>. La clausura de los sentidos purificaba el cuerpo, haciéndolo de él templo vivo de Dios:

“... porque ha de tener sus ojos castos, no mirando cosa torpe, ni aun en los irracionales. Ha de tener sus oídos castos, no atendiendo ni oyendo

---

<sup>686</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo segundo, 1729, p.222.

<sup>687</sup> Arbiol, Libro I, cap.XXXII, p.250.

<sup>688</sup> El diablo, con sus ataques, ponía a prueba y probaba la fortaleza de las monjas. La caída al suelo en sus ataques, o la descomposición del cuerpo, también era una gran metáfora de la condenación. Ver. Rosalva Loreto, “The devil, women, and the body in seventeenth-century Puebla convents”, pp.181-199.

<sup>689</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo segundo, 1729, p.222.

palabras deshonestas, ni permitiendo se digan en su presencia. Ha de tener castos sus labios, no profiriendo jamás palabra menos decente, ni tocando con ellos, ni tocando con ellos aun a las criaturas inocentes, por mas propias que sean. Ha de tener casto su olfato, evitando la sensualidad de las flores, y ramos de que usan las criaturas mundanas. Ha de tener casto el sentido del tacto, porque es el más ocasionado para torpezas...”<sup>690</sup>.

En el método de los *Ejercicios Espirituales* jesuitas los sentidos del cuerpo, al ser altamente peligrosos, permitían ejercitar de mejor manera la meditación sobre el infierno. Por ejemplo, primero se podría ver con la imaginación la “longura, anchura y profundidad del infierno”, luego, sentir la pena que padecían los “dañados” para que el temor de ellos ayudase a no venir en pecado. Luego, se podía traer a la imaginación grandes fuegos y ver a las ánimas como “cuerpos ígneos”. Segundo, se oiría con las “orejas, llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos”; tercero, oler con el “olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas”; cuarto, con el gusto se gustará “cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme<sup>691</sup> de la consciencia”; quinto, con el tacto saber “cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas”<sup>692</sup>.

Para producir mejor la representación del lugar infernal, se recomendaba simular que se estaba ante el juez como reo delincuente, hacer reverencias o humillaciones, no pensar en cosas alegres, privarse de la claridad cerrando puertas y ventanas y abriéndolas sólo para rezar, leer o comer; refrenar la vista y, finalmente, penitencia interna (“dolerse de los pecados con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos”) y externa (“fruto de la primera es castigo de los pecados cometidos”<sup>693</sup>). Control de cuerpo y orden social vuelven a reunirse: “Como a esclavos licenciosos has de mandar y tener a la raya con

---

<sup>690</sup> Arbiol, Libro I, cap.XXXII, p.250.

<sup>691</sup> gusano o lombriz. En la imagen de la religiosa mortificada aparece perforando el corazón.

<sup>692</sup> Ejercicios, primera semana, quinto ejercicio: meditación del infierno, 2º preámbulo, 1, 2, 3, 4 y 5 punto, p.226.

<sup>693</sup> Ejercicios, primera semana, quinto ejercicio: meditación del infierno, adicciones para mejor hacer los ejercicios, adicción décima, p.229.

imperio, el ánimo, la lengua, la gula, y la lujuria”<sup>694</sup>. El modo permitido de sentir, era el dolor, el castigo y la muerte.

El tacto, en Sor Josefa es un contacto agresivo. Las corrientes dolorosas desatadas por las punzadas y apoyadas por los temblores corporales, sin embargo, desarmarán la coraza del bulto, despertando a la marioneta articulada, aunque confusa, que bajo el habito se agitaba.

### *Segunda imagen corporal: Sor Josefa como mujer marioneta*

*“Nosotros olvidamos al cuerpo, pero el cuerpo no nos olvida a nosotros. ¡Maldita memoria de los órganos!”<sup>695</sup>*

El sufrimiento del cuerpo le daba una sensación de realidad, de existencia y totalidad, pero reconocerlo era hacer violencia sobre las imágenes del deber ser como mujer monja. Sor Josefa, tensionada entre el cielo y la tierra, en un mundo de representaciones extremas, se sentía reventar, se “descomponía”, perdiendo la armonía en forma total: la tranquilidad de su alma y el equilibrio de un cuerpo compuesto de partes. Estos límites del discurso, respecto de la descripción corporal, me han llevado a plantear un Yo fragmentado en esta vida terrenal de Josefa, que se podría transformar en totalidad sólo con la muerte y la santidad. El término que permite figurar la vivencia del cuerpo como marioneta es “miembros” asociado a la experiencia de lo descompuesto y descoyuntado.

En la cartografía del interior del cuerpo de Sor Josefa, son predominantes los órganos y los nervios, canales de los temblores como experiencia recurrente y significativa de la vivencia del cuerpo. Esos temblores se sentían predominantemente en los órganos que palpitaban, latían o se distendían, y los elementos que transmitían las ondas como los nervios o cuerdas, los huesos y la sangre. Si volvemos a la imagen del descoyuntamiento,

---

<sup>694</sup> Arbiol, Libro III, cap.XXIII: sentencias de la misma venerable sierva de Dios, para gobernar perfecta y prudentemente las acciones de la vida, sentencia 14, pp.531-532.

<sup>695</sup> E.M. Ciorán, op.cit., p.170.

la partes que más resentían la presión que se ejercía sobre ellas en la sensación de desunión eran, en orden descendente, la garganta, la cintura, las manos, los dedos, las rodillas y los pies. Es decir, los conectores entre los miembros que conformaban el cuerpo. En este sentido, el esquema corporal de Sor Josefa se asemeja a un instrumento musical con caja de resonancia y cuerdas, su cuerpo recibe señales y emite señales en forma de vibraciones. ¿Será en este universo interior que ella alude a su experiencia como mujer que sabe de música?<sup>696</sup>

La figura de la marioneta refiere a la experiencia del cuerpo en movimiento, de acuerdo a la imagen de un conjunto de miembros que tiene puntos clave para la articulación del mismo. Por ejemplo, la cintura, las rodillas y los pies. Las genuflexiones de una religiosa y las labores de servicio que realizaba Sor Josefa, como lavar o fregar los pisos, la hacen consciente de esas zonas de articulación e incluso señala tener ciática.

Si bien las imágenes del interior del cuerpo remiten a una fisiología sacra y mística presidida por el corazón, son los huesos y los nervios lo que remiten al cuerpo como totalidad. Ellos sostenían a la figura de bulto, dando la impresión no de un soporte pasivo o una estructura recubierta, sino que de una marioneta. Los huesos estaban a merced de los nervios o cuerdas que se encogían o eran atacados por calambres que alteraban las posturas de Sor Josefa rompiendo la armonía que el hábito debía resguardar hacia el exterior, desarmándose en forma violenta y total. Los nervios o cuerdas daban unidad a esta reunión de fragmentos o “miembros” que se desunían y descoyuntaban. Covarrubias decía sobre las cuerdas: “llamamos los nervios que hacen trabazón en el cuerpo, que los médicos llaman algunos de ellos tendones, a tendendo”<sup>697</sup>. La función de las cuerdas era mantener unido el cuerpo como un tejido que atrapaba diversas partes inconexas entre sí.

---

<sup>696</sup> Pensando en la perturbadora ausencia de referencias en ella a su oficio como música, el predominio del tórax y la cabeza y las especificaciones de costillas, pulmones, garganta, paladar, muelas y dientes pueden remitir a un cuerpo estimulado por la práctica del canto en el que tanto el pecho como la cabeza hacen de cajas de resonancia, y la garganta y dientes, canalizan las vibraciones de las notas.

<sup>697</sup> Covarrubias, p.375.



El cuerpo es un todo de partes que se hacía visible sólo en el modo “descoyuntado”. La importancia que tiene la posibilidad expresiva del cuerpo alterado, hace que nuestra monja utilice otros repertorios fisiosemánticos, diferentes al de la mística-ascética (ardores, sudores, punzadas), más ricos respecto de su experiencia personal como los temblores, los estallidos y hacerse pedazos. Todos ellos se relacionan con la imagen del descoyuntamiento como experiencia del cuerpo que se desarma:

“Además de lo dicho, estoy bastante enferma: los dolores de cabeza son estraños, los dolores y quebranto del cuerpo y sonido en los güesos me traen bien indispueta; pensar en ponerme a oración mental o vocal es en vano, porque el bruto se pone inhábil para nada, a tantito que le apuran los quebrantos”<sup>698</sup>.

“anoche me dio el mal de corasón, resiamente, desde las ocho hasta las onse de la noche, que ha quedado mi cuerpo hecho pedasos\*...”<sup>699</sup>.

“Volví deste desmayo a la noche, no sé qué hora fue, llena de dolores en el cuerpo y los güesos como descoyuntados y empapada en sudor con bochorno, que parese que por el interior estaban mis güesos penetrados de fuego, aunque los pies y manos estaban que paresía estar muerta, así estaba helada por ensima; los demás efectos, afectos que después redundaron son como los que ya tengo espresados a su reverensia en tras+ ocasiones”<sup>700</sup>.

Es la experiencia del cuerpo sufriente lo que le permitió a Sor Josefa enriquecer su lenguaje interior. Por ejemplo, los huesos en ella van cobrando un protagonismo similar al del corazón, porque cuando peligraba la armonía de este ser humano que se debatía entre fuerzas externas, y sentía que se descoyuntaba, lo que siente físicamente es una quebrazón del armazón que sostiene a la carne y los órganos, es decir de los huesos que forman las coyunturas:

“Coyuntura. *Latine iunctura, ae, CONIUNCTIO, NIS.* Es propiamente aquella ligadura con que se ata un hueso con otro, como las coyunturas de los dedos, de las manos y pies, de codos, ombros y muñecas, rodillas y talones; porque todos estos miembros

---

<sup>698</sup> Epistolario, carta 30, primera etapa, sin fecha.

<sup>699</sup> Epistolario, carta 20, primera etapa, jueves 18 de julio de 1765.

<sup>700</sup> Epistolario, carta 15, primera etapa, viernes 5 de octubre de 1764.

meneamos. Suelen engendrarse en las coyunturas entre hueso y hueso algunas enfermedades de mucho dolor y peligro, y en ellas tiene gran dominio el mal francés, la gota, corrimientos y resfriados. 2. Y porque la coyuntura hace trabazón entre hueso y hueso, cuando uno tiene con otro negocio y halla buena sazón, se dice haber llegado a buena coyuntura.3. **Descoyuntar**, alargar y apartar un hueso de otro; esto acontece en el tormento de garrucha y otros en que se etienen los miembros”<sup>701</sup>.

Los huesos, fisiológicamente, eran “insensibles”. Sor Josefa remite a ellos para dar cuenta de la intensidad del sufrimiento y, al mismo tiempo, los señala como límite del cuerpo interior nombrado, el soporte del todo. También refiere a ellos de modo especial cuando señala que tiene “reuma”. Los huesos son materia sólida, el edificio de todo animal –el bruto cuerpo- y al mismo tiempo son testimonios que resisten al tiempo que todo lo devora y del triunfo sobre la corrupción porque no se corrompen, de allí la conexión también con las reliquias de los santos:

“Güeso. La parte firme del cuerpo que naturaleza ató con ligaduras [sic] de los nervios, armadura del edificio animal que la cerca y abriga la carne dispuesta por la naturaleza, según la calidad del animal. En el hombre es un artificio el de sus huesos admirable, y de grande especulación; de él han escrito los anatomistas. Lo primero que pudre la tierra de los cuerpos humanos es la carne; y los huesos, por ser materia sólida, se conservan mucho tiempo, de modo que ahora en sepulcros de mil y dos mil años se hallan los huesos enteros, y algunos tan disformes que parecen de gigantes... Los que tienen poca carne y mucho hueso, y juntamente nerviosos, son valientes y para mucho, y exceden en fuerzas a los demás...”<sup>702</sup>.

Ella sentía, magistralmente, que se le “descuadernaba el cuerpo”, le crujía como las cuadernas del armazón de un barco cuando azotado por la tormenta parece naufragar o como un libro que sólo lo es cuando sus cuadernos están unidos. Los nervios y cuerdas le permitían mantener una frágil unión de partes, por eso cuando se le encogían todo parecía caer y la marioneta ni un paso podía dar:

---

<sup>701</sup> Covarrubias, p.364.

<sup>702</sup> Covarrubias, p.652.

“... 8 años ha que siento dolores en medio lado del cuerpo, que, aunque me han curado infinito y varios médicos, ninguno ha entendido el mal ni han tenido asierto; otras veces me entra temblor que me descoyunta el cuerpo; otras veces me dan estrallidos+ en los güesos, que pa[r]ese\* se me descuaderna+ el cuerpo; otras veces se me encogen todos los nervios y cuerdas, que para dar un solo paso o haser cualquier movimiento, me cuesta clamar a Dios y quejarme contra toda mi volun[tad], por la fuersa de dolores que me causa la violensia que me hago a haser lo que pueda en la comunidad, que, por la bondad de Dios, ando en pie, aunque tan quebrantada”<sup>703</sup>.

Entre los lenguajes especializados de la profesión religiosa, los referidos al sufrimiento de Cristo, el martirio y las mortificaciones, tienen un lugar muy especial <sup>704</sup>. Los tormentos dentro del sistema penal y del martirio eran castigos corporales o “aflictivos”. El más terrible de ellos era la pena capital en la forma de desmembramiento del cuerpo. Cuando se designa al cuerpo como descoyuntado, suele ser en las descripciones de las experiencias místicas en lo que ellas tienen de experiencia de muerte. Me interesa destacar la sensación de descoyuntamiento con la experiencia de la muerte. En él, el alma quisiera separarse del cuerpo, cuestión que sólo sucedía al expirar. La descomposición extrema que era el descoyuntamiento, era un anuncio o breve experiencia de la separación del cuerpo del alma, es decir, de la muerte:

“este conjunto me causa una descomposición tan estremada, con desmayo y escaesimiento en todo mi cuerpo, de pies a cabeza, que me parese que ya se me desune la alma del cuerpo, porque creo que, cuando llegue este transe, no habrá diferencia la menor en lo que me pasa...”<sup>705</sup>.

El cuerpo también quedaba descoyuntado en el arrobamiento y en la unión del alma con Dios. Para Santa Teresa diferían en el tiempo que ellas duraban y en la mayor o menor conciencia que se tenía del cuerpo. En el éxtasis, solía haber visiones o representaciones a la imaginación, mientras en el arrobamiento era el cuerpo el que protagonizaba la experiencia quedando

---

<sup>703</sup> Epistolario, carta 4, primera etapa, martes 15 de marzo de 1763.

<sup>704</sup> Ver: Jacques Gélis, “Le corps, l’Église et le sacré”, pp.17-107.

<sup>705</sup> Epistolario, carta 4, primera etapa, martes 15 de marzo de 1763.

luego de él, a diferencia de la primera, más que gozo, pena<sup>706</sup>. También podríamos decir que el arrobo es para el cuerpo una forma de participar en la gloria del paraíso aunque por medio de su capacidad para sentir dolor:

“Yo quisiera harto dar a entender esta gran pena, y creo que no podré, más diré algo si supiere. Y hase de notar, que estas cosas son ahora muy a la postre, después de todas las visiones y revelaciones que escribiré y del tiempo que solía tener oración, adonde el Señor me daba tan grandes gustos y regalos. Ahora ya que eso no cesa algunas veces, las más y lo más ordinario es esta pena que ahora diré. Es mayor y menor. De cuando es mayor quiero ahora decir, porque aunque adelante diré de estos grandes ímpetus que me daban, cuando me quiso el Señor dar los arrobamientos, no tiene más que ver, a mi parecer, que una cosa muy corporal a una muy espiritual... Porque aquella pena parece, aunque la siente el alma, es en compañía del cuerpo; entrambos parecen participan de ella, y no es con el extremo de desamparo que en ésta. Para la cual, como he dicho, somos parte, sino muchas veces a deshora viene un deseo, que no sé como se mueve; y de este deseo que penetra toda el alma en un punto se comienza tanto a fatigar, que sube muy sobre sí, y de todo lo criado, pónela Dios tan desierta de todas las cosas, que por mucho que ella trabaje, ninguna que la acompañe, le parece hay en la tierra, ni en ella la querría, sino morir en aquella soledad... Bien entiende, que no quiere sino a su Dios; más no ama cosa particular de él, sino todo junto lo quiere y no sabe lo que quiere...

¡Oh Jesús! Quien pudiera dar a entender birn a vuesa merced esto, aun para que me dijera lo que es, porque es lo que ahora anda siempre en mi alma: lo más ordinario, en viéndose desocupada, es puesta en estas ansias de muerte, y teme cuando ve que comienzan, porque no se ha de morir; mas llegada a estar en ello, lo que hubiese de vivir, querría en este padecer. Aunque es tan ecesivo, que el sujeto le puede mal llevar; y ansí algunas veces, se me quitan todos los pulsos casi, según dicen las que se llegan a mí de las hermanas, que ya mas lo entienden, y las canillas muy abiertas y las manos tan yertas, que yo no las puedo a veces juntar: y ansí me queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han descoyuntado...

Muchas veces queda sano el que estaba bien enfermo, y lleno de grandes dolores, y con más habilidad, porque es cosa tan grande lo

---

<sup>706</sup> La asociación de la melancolía, enfermedades y dolores con las “penas del purgatorio” también es parte de lo que hemos llamado el proceso de “teologización” de las experiencias individuales, puesto que las penas del purgatorio es una doctrina de aparición tardía divulgada más bien por los jesuitas en el Tercer Catecismo de 1585. La Santa de Ávila, y otras santas y santos, aseguraban que liberaban mediante sus oraciones a miles de almas del Purgatorio, una actividad milagrosa que en el siglo XVII estaba asociada a las prerrogativas del sacramento de la Eucaristía, por ende, al sacerdocio masculino. El Purgatorio, para esta Santa, no era sólo el lugar intermedio entre la muerte y la resurrección, los vivos podían hacer que el fervor amoroso y las penitencias tuvieran el mismo efecto que el fuego de la purgación. Ver: Ramón Mujica Pinilla, Rosa Limensis. *Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, p.191.

que allí se da; y quiere el señor algunas veces, como digo, lo goce el cuerpo; pues ya obedece a lo que quiere el alma. Después que torna en sí, si ha sido grande el arrobamiento, acaece andar un día o dos y aun tres, tan absortas las potencias, u como embobecidas, que no parece andan en sí.

Aquí es la pena de haber de tornar a vivir, aquí le nacieron las alas para bien volar: ya se le ha caído el pelo malo”<sup>707</sup>.

El cuerpo tenía parte activa en el arrobamiento, cuestión que puede ser coherente con esa pena que quedaba al acabarse, al saber que no se había muerto, puesto que es el cuerpo el que podía sentir pena. De este modo, una recompensa a la naturaleza rea y culpada -el cuerpo- es que participe de las experiencias místicas, pero sólo en su calidad de penitente por ello queda dolorido luego de la experiencia de la muerte:

“Dios Redentor, los hombres perdieron por desobediencia el orden hacia el fin, la tragedia fue de “culpa, necesitaba reparo de satisfacción al ofendido. Ninguna pura Criatura podía satisfacer por la malicia de la ofensa echa à una infinita Majestad; y el mismo Dios ofendido dispuso entonces dar por sí la satisfacción, y reponernos en el camino, y orden para el fin de la bienaventuranza. No podía Dios recibir pena, y determinó tomar una Naturaleza capaz de padecer, eligiendo entre todas la que era culpada, y rea del castigo, para representar con traje de humano, y pecador el estado, y penitencia de todos los hombres”<sup>708</sup>.

Para Sor Josefa de los Dolores, su propio cuerpo era un universo enigmático. Fue una mujer ensimismada al punto de hacer del sonido, el estímulo predominante de su exploración interior. Cortando los nexos con el exterior y los afectos terrenos, la búsqueda de su confesor fue también una caja de resonancia para oírse a sí misma.

Lo que ella quería comunicar debía decirse casi en silencio, en el secreto de la carta, en el sigilo de la confesión con discreción ante sus compañeras

---

<sup>707</sup> Santa Teresa de Jesús, Libro de su vida, Capítulo XX: En que trata la diferencia que hay de unión a arrobamiento, p.195-196.

<sup>708</sup> Sebastián Díaz, O.P., Noticia general de las cosas del mundo por el orden de su colocación... op.cit., pp. 74-75.

religiosas. Al escribir, se concentró en la emisión de sus propias señales, en lo que nadie quería escuchar: el cuerpo. Ella logró acallar el cuerpo sexuado haciéndolo hábito, pero no acalló al cuerpo que sí debía hablar, el del dolor. Al sentir compasión por él se volvió hacia la escucha de su cuerpo. Esa “escucha del cuerpo” no lo era sólo en la quejumbre, sino que también sobre un cuerpo emisor de sonidos: tronaban sus huesos, estallaban las partes, retumba el corazón y las sienes, y cuando estaba en silencio, lo despertaba con nuevos dolores para seguir escuchándose infinitamente y, quizás, explorando cada vez más con la ayuda de los médicos su universo en expansión aunque, al callar sus cartas, el mundo de afuera comenzaba a resquebrajarse y temblar.

*“... ¡basta, basta, basta!, ¡sese la pluma!, ¡baste de palabras!”*

Las cartas de nuestra monja nos han introducido en un largo proceso histórico en el mundo cristiano occidental –y en la occidentalización de América- relativo a nuestra concepción del cuerpo y a lo que ello implica respecto de la noción de persona. A Sor Josefa le preocupaba su cuerpo porque era el principal escollo para sus propósitos. Sor Josefa sufre en carne propia las batallas que libra con la obediencia y la humildad y si bien son los aspectos maravillosos de su relato los que el confesor examina con cuidado, ella se detiene en el cuerpo que sufre o en sus “tesoros” para hacer penitencia. Esta característica, se puede explicar por la particular relación de las mujeres con su cuerpo en sociedades que les asignan un lugar de sacrificio y autosacrificio. Ello genera un modo de relación consigo mismas: mortificante y castigadora.

El cuerpo humano era leído como “sacrificable” dentro del cristianismo, tanto por su impureza como por remitir a lo efímero. En ambos sentidos se entiende que como cuerpo no es permanente ni estable, sólo era “sustancia” si se acompañaba del alma. No obstante, la constante reflexión sobre el sufrimiento, remite inevitablemente a la condición del cuerpo como soporte, un peso o carga, un objeto de compasión que, finalmente, hacía posible la existencia de la persona y que por tanto podía permitir su salvación aunque fuese sólo por medio de su sacrificio.

El debate sobre la mortificación también remitió a una lectura sobre el sentido de los “trabajos” o el valor del esfuerzo personal en las concepciones sobre la mística y la relación con la divinidad. Así, muchas acciones serán entendidas como esfuerzos que tienen recompensas: “Desde que nació, parece que empezó a poner a Rosa en ocasiones de merecimiento, quando no teniendo edad más que para regalos, y juguetes, se via puesta en trabajos. A los nueve meses de nacida le faltó a su madre leche para criarla...” prodigio, sus deditos le servían para sustentarla, sustancia alimenticia “socorro natural...

hasta que pudo obrar por sí la naturaleza”<sup>709</sup>. Las mujeres debían soportar sin queja el dolor y transformarlo en prueba que las fortalece:

“...con la misma fortaleza que sufrió en otra ocasión, que le cortasen la ternilla de una oreja, que se le había apostemado. Llenándose la cabeza de empeynes, la hecho su madre imprudentemente polvos de solimán, para atajarle el mal. Abrasábale la cabeza y padecía extraño dolor: de manera que sin poderlo ella excusar, le templaba todo el cuerpo. Perdió el color del rostro, y se desfiguró; y con todo esto, preguntaba su madre, si tenia muchos dolores, respondía, que no era cosa de consideración, hasta que descubriendo la cabeza, la hallaron llena de ampollas y postillos, y llagas, pareciendo cosa milagrosa que una niña de cuatro años hubiese podido sufrir tantos dolores, sin quejarse. No hizo después mas sentimiento en la cura que duro 40 días, ni en un tumor, que se le hizo teniendo seis años, en el nacimiento de la nariz siendo necesario entrar la lancera, y sacar aquella parte entera, antes parece, que afligía dios con dolores y enfermedades a la niña Rosa para mostrar a su flaqueza fortaleza, y sufrimiento, que puede dar su gracia”<sup>710</sup>

Al intentar desenredar en parte la madeja de significados que contiene la experiencia del cuerpo que sufre para una monja, nos lleva a muchos otros lugares una vez que se despejan las interpretaciones posibles venidas del propio lenguaje religioso místico o ascético. El “sufrimiento” se conecta con el sentido del sacrificio en una sociedad.

El lugar de las mortificaciones corporales en la vida religiosa y en la vida mística, son un campo de interpretaciones y de debates totales sobre la relación de lo humano con lo divino, pero estando en el terreno de las prácticas es riquísimo como terreno de particularidades. Sin dar un juicio sobre lo “real” o no de las mortificaciones auto inflingidas o las “pruebas” con que estas mujeres se fortalecían y se hacían varoniles y con ello accedían a la santidad, sí es claro que el debate en torno a ellas las va relegando al “secreto” y van perdiendo su “nicho” sociológico y mental para rotularlas como patologías más que como signos de santidad. En el siglo XVIII, la mortificación del cuerpo fue

---

<sup>709</sup> Lorea, p.23.

<sup>710</sup> Vida de Santa Rosa de Santa María, Virgen de la tercera orden de Santo Domingo, a 30 de agosto, Pedro de Ribadeneira, S.J, Flos Sanctorum de la vida de los santos, Madrid, 1761, vol.2, p.641. Biblioteca Nacionalde Santiago. Biblioteca Americana José Toribio Medina.



parte de un debate religioso y también de los procesos de privatización de las prácticas piadosas, o de encierro de ellas al mundo del claustro al espacio de la celda, a la historia íntima de cada religiosa- Tema del cual hoy no se habla, pero que sigue siendo parte del secreto y sigilo de cada religiosa en su relación con Dios<sup>711</sup>.

Las interpretaciones sobre el sentido de la mortificación dependía de las particulares tradiciones de las órdenes religiosas. Esta misma acotación debe servir también para interpretar la expulsión de los jesuitas del suelo americano como un acontecimiento que señala una “crisis” significativa en los modos de interpretación de la experiencia, dado que su “doctrina” fue censurada. Tengo la intuición de que no es casual que Sor Josefa no haya sido considerada meritoria para emprender un proceso de beatificación por haber tenido un confesor jesuita puesto que su contemporánea, Sor Mercedes de la Purificación, sí avanzó en dicho proceso teniendo como confesor a un connotado fraile dominico, fray Sebastián Díaz. El famoso *Flos Sanctorum* fue sospechoso por ser escrito por un jesuita. Un ejemplar de los consultados, perteneciente al refectorio del Colegio de Santa Ana de Carmelitas Descalzas en Coyoacán, México, una nota manuscrita dice que está prohibida su lectura en el refectorio “para que no se cite en público doctrina alguna de los jesuitas”<sup>712</sup>.

El cuerpo que sufre es un enigma que debe “decir” sobre el sentido de nuestra existencia. Sentir dolor remite a un miedo ancestral: la muerte. El dolor desencadena una crisis de la existencia total que se presenta como enigma a resolver. Es interesante que actualmente algunos médicos se acerquen al psicoanálisis para volver a una medicina clínica que busca “resolver la enfermedad” puesto que se concibe como “una historia que se oculta en el

---

<sup>711</sup> Esta respuesta me dio, al conversar sobre este tema, Sor María Soledad Cordero, archivera del convento de dominicas y teóloga.

<sup>712</sup> Pedro de Ribadeneira, S.J., *Flos Sanctorum* de la vida de los santos, Madrid., vol.1, 1705. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, colección fondo de origen.

cuerpo”, un enigma<sup>713</sup>. La agresividad que acompañó a la melancolía y el sufrimiento de Sor Josefa -hacia sí en la tentación del suicidio y hacia las personas que la rodeaban, queriendo incluso beber su sangre- junto a la enfermedad como hipocondría o incluso sadismo la remiten a la muerte constantemente. Esto permite afirmar -como ha propuesto el psicoanálisis más reciente (Lacan-M.Klein)- que el Yo está marcado desde el origen por la agresividad en tanto pulsión de muerte. Esto ha sido planteado en estudios con niños que ven animales que se trituran, o que se ensucian con heces y orina y se representan con un cuerpo “fragmentado”<sup>714</sup>. Aquí la fragmentación no es lo que se reprime y aparece en sueños, sino que una forma de representación explícita del cuerpo.

Quizás una forma de aproximarse al inconsciente de Sor Josefa sea por medio de ese lenguaje crudo de la enfermedad y de un cuerpo teatral: ¿qué tipo de historia es la que oculta Sor Josefa? Lo interesante aquí es que ella está consciente de que aquello que ella “reprime” para que no salga al exterior -con esas palabras- la enferma físicamente. ¿Será entonces, que el resultado final de este proceso de construcción del Yo que descubre el cuerpo, históricamente derivó en reprimir estas expresiones crudas, legibles para el propio sujeto y hacerlas ininteligibles?:

“En fin, llovió una turbamulta de tentaciones por todos caminos: sumo tedio a todo lo bueno; apetencia a todo lo malo; desbarato en las potencias, que no podía recogerme un instante para levantar el corasón a Dios; mucha soltura en los sentidos; gran desbarato en las pasiones, que parese empesaba a revivir y enseñorearse en mí el amor propio - estaba tan señor y sobre sí, que de lo más leve se me hasía muy sensible-; por fin, yo no veía en mí más que un demonio de\* carne o todo el infierno dentro de mí, por desirlo con más verdad y asierto. Todo este conjunto me puso más enferma de lo que estaba, de modo que ni al coro podía salir un instante, a puras penas salía a misa, los días de fiesta clamaba al Señor, a los santos, mas todos se convertían en duro bronse para mí; leía sus cartas una y otra ves, y no encontraba el menor consuelo ni entendía muchas veces lo que leía+, quería alentarme a comulgar, me arresiaban más los quebrantos, sudores,

---

<sup>713</sup> Luis Chiozza, ¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo, p.37.

<sup>714</sup> José Guimón, op.cit, p.93.

dolores, desfallecimiento en el cuerpo, que ni mover un dedo ni abrir ni serra[r] los páparos+, ni hablar una palabra podía, por fin.”<sup>715</sup>

“Meses ha que me siento peor que bruto e irrasional, sin deseos ni agsiones ni operaciones de gente rasional, pues hay días y semanas que no sé lo que es tener un buen pensamiento de que despierto, ni resar ni aun persinarme; empesando así el día, continúa deste modo en comunión, misa, y así va todo lo demás, sin saber entre día qué es tener un buen pensamiento, deseo bueno, ni levantar el corasón a Dios con agtos de conformidad, ni clamar a su Majestar+ para que me saque de tan miserable estado; antes cí, parese se halla bien mi suma tibiesa con este modo de vida tan opuesto a religión y al buen ejemplo que debo dar; estando el interior deste modo, el exterior cómo estará: ajeno de todo espíritu de religión que edifique a los prójimos, antes sí todos son escándalos y haserme insufrible a todas, pues ni aun a mi misma me puedo tolerar, un género de ira e [i]ndignasión con todas, que si me dejara llevar de lo que mi apetito se inclina y pasión desordenada, lo de menos fuera para mí quitar la vida a mis prójimos y beber su sangre como el licor más sasonado al gusto, pues éste fuera a veces el mayor recreo para mí, y desear y haserles todos los males posibles que el demonio puede indusir a una alma dejada de las manos de Dios; y si reprimo esto para que no salga a lo exterior, me causa un temblor estraño en todo mi cuerpo, que parese me desunen los güesos y miembros de su lugar y me corta sobremanera; así persevero a toda hora hasta que llega la noche, en que me acuesto sin poderme persinar, ni resar, ni tener un pensamiento bueno”<sup>716</sup>

Podría decirse que lo que muestra el sufrimiento de Sor Josefa es la experiencia histórica de los modos de control del cuerpo, expresado en “tentaciones” o pulsiones diríamos hoy, como camino para dar forma a la “racionalidad” moderna. Es decir, que aquello que Freud devela como componentes de la psiquis, no serían más que el resultado de un proceso histórico complejo por medio del cual los seres humanos de occidente fueron constituyéndose como sujetos centrados en sí mismos y con el deber de controlar sus pasiones en público para ir, lentamente, como señala Norbert Elias, por mecanismo estables y rigurosos de autocontrol interiorizando dichas

---

<sup>715</sup> Epistolario, carta 45, segunda etapa, martes cinco de agosto de 1766.

<sup>716</sup> Epistolario, carta 63, tercera etapa, sin fecha [1769?].

coacciones, prohibiciones y censuras hasta hacerlas parte de un concepto de civilización que hace de este tipo de racionalidad su centro.

El proceso de conocimiento que supone concepciones sobre lo humano en Occidente tiene en el cuerpo su Otro que lo hace imposible, negándolo o reconociéndolo de diversos modos, pero es un desdoblamiento necesario. La relación entre cuerpo y conocimiento tiene en el llamado racionalismo cartesiano un hito importante, poco señalado puesto que se pone énfasis en el método o conjunto de reglas que permite conocer racionalmente, pero no en el principio primero que lo hará posible y que es radical: imaginar que se carece de cuerpo,

“Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada en que mi ser estuviera, pero que no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía –comprendí que yo era una substancia cuya naturaleza o esencia a su vez el pensamiento, substancia que no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este *yo* [sic]—o lo que es lo mismo, el alma- por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él”<sup>717</sup>

El conjunto de cartas de Sor Josefa de los Dolores muestra los conflictos de una mujer que debía ser el icono y efigie de dichos controles, por medio de la producción de otro cuerpo: el hábito. Ellas nos muestran las dificultades de dicho proceso, las resistencias y también otras alternativas de autoconocimiento, la posibilidad de la autoreflexión como resultados o caminos que, sin embargo, no era conveniente que saliesen del claustro. Si bien creo que estos procesos podían producirse efectivamente en virtud de los hábitos como conjunto de prácticas normadas y de los métodos de autoconocimiento de la confesión, fue la escritura la que provocó otros modos de construcción del sí mismo en lo privado e íntimo, en la producción de una subjetividad moderna en

---

<sup>717</sup> René Descartes, *Tabla de los principios de filosofía*. Cuarta parte: pruebas de la existencia de Dios y del alma. *Fundamentos de la metafísica*, p.21.

géneros formales adecuados a ella como el epistolar. La complejidad de estas historias se reúne en un cuerpo que se escribe. Al contrario de Descartes que le pide al cuerpo quede suspenso, el corazón se repliegue al sentimiento y los procesos de raciocinio queden en la cabeza, Sor Josefa le pide al “discurso” quede suspenso, la mano que escribe se detenga y vuelva a ser su corazón místico la fuente de todo saber y toda verdad. Pero es un camino sin retorno:

“... ¡basta, basta, basta!, ¡sese la pluma!, ¡baste de palabras!, ¡aquiétese el discurso!, pero mi corazón no dejará de abrasarse en el fuego que así le vivifica y consume al mismo tiempo...”<sup>718</sup>.

---

<sup>718</sup> Epistolario, carta 51, tercera etapa, 14 de noviembre [ca.1767].

## **FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA**

### **I. ARCHIVOS Y FONDOS BIBLIOGRÁFICOS ESPECIALES**

- ANCG Archivo Nacional de Chile. Fondo Capitanía General de Chile: vol.690; vol 928; vol. 724
- ANRA Archivo Nacional de Chile. Fondo Real Audiencia de Chile: vol.2.786, p.9; vol 2.616, pieza 1; vol. 492, pieza 2; , vol. 2912, pieza 1<sup>a</sup>, vol. 2418, p.4<sup>a</sup>,
- ANFV Archivo Nacional de Chile. Fondo Varios.
- ANEs Archivo Nacional de Chile. Fondo Escribanos de Santiago.
- A.J. Petorca Archivo Nacional de Chile. Fondo Judiciales de Petorca: leg.12. p.4.
- Archivo del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Santiago, Santiago de Chile.
- Archivo del Arzobispado de Santiago (volumen 35: Monasterio de las dominicas Rosas, vol. 37: Monasterios 1603-1792).
- Manuscritos de Medina, Biblioteca Americana José Toribio Medina. Biblioteca Nacional de Chile: vols. 180-181, 182,183.
- Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile.
- Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa, Santiago de Chile.
- Biblioteca Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Biblioteca Nacional de México. Fondo Reservado y Fondo de Origen.
- Biblioteca del Colegio de México, México.

### **II. FUENTES:**

#### **A. MATERIAL DEL ARCHIVO DEL MONASTERIO DE DOMINICAS DE SANTA ROSA DE LIMA DE SANTIAGO**

1. Libro Antiguo del Monasterio de Santa Rosa. Libro de donaciones, censos y capellanías del Beaterio de la Glloriosissima Santa Rosa de Santa María
2. Libro de los recibimientos, y entradas de las religiosas de este monasterio de la Patrona de todas las Indias, nuestra Madre, S. Rosa de S. Maria, de Nuestra Señora de Pastoriza. Comienza desde la Fundación, que fue el día nueve de noviembre, año de 1754. Ha dádose el primer Hábito el 18 de diziembre de este año.
3. Libro de dotes. Iniciado el 3 de marzo de 1755, última inscripción el nueve de noviembre de 1844. Se anotan capellanías y censos dados como dotes. Comprende desde el priorato de Sor María Antonia del Espíritu Santo al de Sor Josefa del Corazón de María. Certifica Miguel del Forro, 39 folios.
4. Libro de caja antiguo. Censos a favor del convento entre 1797 y 1872, 118 fojas.

5. Libro en que se apuntan las partidas de fallecimientos de religiosas de este Monasterio de Nuestra Madre Santa Rosa. Este libro se empezó el año de 1879 en el gobierno de la Rda. Madre Juana María de San Luís.
6. Libro en que se apuntan las partidas de fallecimientos de las religiosas de este Monasterio de Nuestra Madre Santa Rosa de Santa María, que empieza a correr desde el presente año de 1855 bajo el gobierno de la Reverenda Madre Sor Carmen de San Ignacio. De 7 de junio de 1855 al 11 de junio de 1881.
7. Libro de la Madre Luisa de Jesús María Josefa G. Huidobro.
8. Libro de la Biblioteca, 1942.
9. Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile, ficha del monasterio: c.12, mecanografiado, 14 hojas sin foliar.
10. Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo y Barbosa.

## **B. IMPRESAS**

### **Textos escritos por monjas:**

- Ávila, Teresa. Santa Teresa de Jesús, *Las moradas. Libro de su vida*, México D.F., Editorial Porrúa, 2000 (1588).
- Águeda de San Ignacio, Sor María Anna, *Oratorio Espiritual*, Compuesto por la V. Y M.R.M... a petición de una Religiosa de el Convento del Máximo Dr. S. Gerónimo, su querida hija. Lo compuso, siendo Digníssima Priora de su Religiosísimo, y Recoleta Convento de Sta. Rosa María de Puebla, reimpresso en México, en la Imprenta del Lic. D. Joseph Jauregui, Calle de San Bernardo, año de 1774. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Castillo, V.M. Francisca Josefa del, *Vida (autobiografía novelada)*, Boyacá, Colombia, Instituto de Cultura de Boyacá, Colección Patrimonio Bibliográfico, 1998.
- San Agustín, Anna de, *Noticias verídicas y formidables de las gravissimas penas que padecen los condenados en el Infierno y la gloria que gozan los predestinados en el Cielo*, Escritas por la V-M..., carmelita descalza, fundadora del convento de Valera, y compañera de Santa Teresa de Jesús en la fundación de Villa Nueva de la Jara, Impresas en el libro segundo de su vida, al capítulo octavo, nono, y décimo, escrita por el R.P. Maestro Alonso de San Jerónimo, Carmelita descalzo, y dadas a la estampa en Madrid el año de 1668, reimpresas en México á expensas del Ilustríssimo Sr. Don Juan Ignacio Maria de Castorena, y Ursua, Obispo de Yucatán, del Consejo de su Majestad, etc.... Licencias , año 1731, 86pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- San Diego, Úrsula de *Convento Espiritual*, por una religiosa capuchina lega en la ciudad de Granada, con unos apuntamientos a el fin de cada capítulo,

- hechos por el licenciado Gerónimo de Quintana, clérigo presbytero, notario del Santo Oficio de la Inquisición, rector del Hospital de La[y]ma de la Villa de Madrid, y natural de ella. Con las licencias necesarias, reimpresso en Santiago por D.J.C. Gallardo, año de 1813, 57pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional.
- San José, Sor Juana María de, “Viaje de las monjas Trinitarias a la Tierra de los Indios”, *La Revista Católica*, Santiago, Tomo IV, Año 2, 1903, pp. 179-251; 295-345; 431.
- Suárez, Sor Úrsula, *Relación de las singulares misericordias que ha usado el Señor con una religiosa, indigna esposa suya, previniéndole siempre para que sólo amase a tan Divino Esposo y apartarse su amor a las creaturas; mandada escribir por su confesor y padre espiritual*. Publicada en su edición crítica por Mario Ferreccio y Raissa Kordic, *Relación Autobiográfica*, Santiago de Chile, Biblioteca Nacional, Colección Biblioteca Antigua Chilena, 1984.
- Virgenes, Sor Sebastiana de las, *En religiosos incendios. Vida de..., monja profesada en el convento de San José de la Gracia de la ciudad de México, escrita por ella misma*, Beatriz Espejo, (estudio preliminar), México, UNAM, 1995.

#### **Sobre Santa Rosa de Lima:**

- Castillo, Pedro del, *La estrella del occidente, la Rosa de Lima. Que de los regio del lugar se erigió princesa de las flores. Vida y milagros de la Santa Rosa de Santa María del Sagrado Instituto de la Tercera Orden, y hábito de nuestro gran padre y patriarca Santo Domingo de Guzmán*, escrita por P.M. Fr... hijo del convento de Santo Domingo de la ciudad de Oaxaca, vicario de Ocotlan y notario apostólico, México, Bartholomé de Gama, 1670, 67pp. Biblioteca Nacional de México, fondo reservado, Fondo de Origen.
- Hansen, Leonardo, *Vida Admirable De Santa Rosa De Lima Patrona Del Nuevo Mundo*, Escrita en latin por el P. Fray... O.P., Traducida al castellano por el P. Fray Jacinto Parra O.P., reformada por el zuavo pontificio, Sevilla, Pío IX, Vergara, Lima, Tipografía del Santísimo Rosario, Centro Católico, 1895, 542pp. Biblioteca de la Recoleta Dominica, Santiago Chile. Otro ejemplar en la Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Lorea Antonio de *Santa Rosa, religiosa de la Tercera Orden de Santo Domingo, patrona universal del nuevo-mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que se empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro Santísimo padre Clemente Papa X y relación de los extraordinarios favores con que los Sumos Pontífices, y nuestros Cathólicos Reyes de España, la han honrado hasta hoy*. Dedicada a la emperatriz de los cielos, y tierra María



Santísima, Por el excelentísimo señor duque de Bejar, su devoto de corazón. Escrita: Por el R.P. Fr., de la Orden de Predicadores, Hijo del Colegio de N.S. del Rosario de la Villa de Almagro, y Colegial en el de Regina Angelorum de la Ciudad de Sevilla, con licencia, Madrid, por la viuda de Juan García Infanzon, año de 1726, 422 pp. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Biblioteca Central, colección Ricardo Latcham.

*Mysticas Rosas, que el fertilísimo, y ameno Paraysso de Vírgines Santa Rosa de Santa María dio en la breve primavera de treinta y tres años* (Novena). Con licencia, México, imprenta Real de el Superior Gobierno herederos de Miguel de Rivera, Empedradillo, 1728, 17 folios, sin numerar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Mortier, A., *Sainte rose de Lima, Du Ties-Ordre De St. Dominique Patrone Du Pérou* por el R.P.D.-..., O.P., Lille, Société Saint Augustin, Desclee, de Brouwer Et Cie, Imprimeurs des Facultés Catholiques de Lille, 1895, 32pp, Inserto en un tomo de vidas de santos escritas por el mismo autor: Saints Dominicains. Biblioteca de la Recoleta Dominica, Santiago Chile.

*Novena a la gloriosa virgen americana Santa Rosa de Santa María, utilísima para plantar en la tierra estéril de nuestros corazones las mas olorosas flores de las Virtudes*, Reimpresa en México en la Imprenta de D. Phelipe de Zúñoga, y Ontiveros, calle de la Palma, sin fecha, sin foliar. Novena. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional.

Rivadeneira, Pedro de, *Flos Sanctorum de la vida de los Santos*, escrito por el padre..., de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, 1705, vol. 1, 530 pp. Suplemento de 63 pp: “Vida de Santa Catalina de Siena, virgen, religiosa de la orden de Santo Domingo”, pp. 523-530 a 30 de abril. Biblioteca Nacional de México, fondo reservado, colección fondo de origen. De la edición de 1761, Madrid, vol.2: “Vida de Santa Rosa de Santa María, Virgen de la Tercera Orden de Santo Domingo, a 30 de agosto”, pp. 641-647. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

### ***Derecho canónico sobre monjas y beatas, constituciones de monjas y textos referentes a la orden dominica***

*Boletín Eclesiástico*, vol. I-XIV, Santiago, 1830-1900.

Calafat y Danus, Reverendo Balthazar, *Milicia de Jesuchristo y Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo de Guzmán. Orígen, confirmación, privilegios, indulgencias, regla, constituciones, ordinaciones oficios. Ejercicios y Santos Particulares de dicha Tercera Orden. Reducido todo a breve forma para Dirección de ellos hermanos de la isla de Mallorca*

- por su Prior...*, Mallorca, Casa de la viuda Frau, 1730, 443 pp. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado.
- Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América* (En latín y en castellano), con notas e ilustraciones de D. Juan Tejada y Ramiro, (Real Academia de la Historia y de las buenas letras de Sevilla y Barcelona), Tomo IV, Madrid, Imprenta de don Pedro Montero, 1859, 895pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional.
- Constituciones de las Monjas de la sagrada Orden de Predicadores adaptadas al código de derecho canónico*. Aprobadas por su santidad el Papa Pío XI y publicadas por orden del Rmo. P. FR. Martín Estanislao Gillet, Maestro General de la Orden. Almagro, Convento de PP. Dominicos, 1930, 271 pp. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa.
- Constituciones de las Religiosas Dominicanas de la Segunda Orden*, Madrid, Imprenta de don Luís Aguado, 1888, 269pp. Biblioteca de El Colegio de México, México.
- Descripción Sumaria de la Ynclita Milicia de Jesu-Christo*, V.O.T. De penitencia del cherubin de la Iglesia Nro.Glorioso P. y Patriarca Sto. Domingo de Guzmán, Ilustre fundador del Sagrado Orden de Predicadores. De su establecimiento en la Ciudad de Santiago de Chile: del pie en que hoy existe: de las Indulgencias, que con seguridad pueden ganar sus Terceros, dividida en X capítulos, que ministran el Plan de su [ ] y se contienen en el índice, que va al principio, Lima, Sale a luz, a espensas, y solicitud del S.D. Melchor López, su actual Prior, con licencia, en la imprenta Real, calle de Concha, año de 1783, 270 pp. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile.
- Galves, Lorenzo y Gómez ,Vito, (editores), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, 808 pp.
- Lizana, Elías (presbítero), *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago*, Santiago, Ediciones del Arzobispado, 1919. Cartas de los obispos al rey (1564-1814), Reales Cédulas de 1548 a 1649 y de 1650 a 1699.
- Regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo, Traducidas de nuevo al castellano e ilustradas respectivamente con notas i comentarios; a los cuales se han adjuntado el Directorio de las Oficialas de la misma Orden i un apéndice importante* por el P. Mtro. Fr. Domingo Aracena de la Recolección Dominicana, con las licencias necesarias, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863, 507 pp. Biblioteca Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Regla, y constituciones de las religiosas de Santa Rosa Maria, Expedida por el Papa Clemente XII el 22 de Mayo de 1739 e impresa en México en 1746*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1746 [36], 185p. [1] h. De lám. (8vo).

Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

*Regla de la gloriosa Santa Clara con las constituciones de las monjas capuchinas del Santísimo crucifijo de Roma*, México, Imp. del Sagrado Corazón de Jesús, 1897, 173pp.

*Sínodos diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile* celebrados por los ilustrísimos señores doctor Frai Bernardo Carrasco Saavedra, doctor don Manuel Aldai i Aspee, Nueva York, Eduardo Dunigan i Hermano, 1858, 424pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Santelizes, R.P. Presentador Fr. Gregorio, O.P., *Descripcion sumaria de la ynclita milicia de Jesu-christo, V.O.T. de Penitencia del cherubin de la iglesia Nro. Glorioso P. Y Patriarca Sto. Domingo de Guzman, ilustre fundador del sagrado Orden de Predicadores. De su establecimiento en la ciudad de Santiago de Chile: del pie en que hoy existe: de las indulgencias, que con seguridad pueden ganar sus térceros*, Lima, Imprenta Real, 1783, 270 pp. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile.

*Tercer Concilio Limense 1582-1583*, versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense, introducción del P. Enrique T. Bartra, S.J., Lima, Publicaciones de la Facultad de Teología Pontifica y Civil, 1982.

### ***Confesores y manuales de confesión***

Álvarez, Manuel José, *Compendio de la vida del apostólico varón P. Ignacio García de la Compañía de Jesús*. [enero de 1692-1754]. Escrito por el padre..., de la misma Compañía, Santiago de Chile, Librería del P. Yuste i C<sup>a</sup> calle de Huérfanos, Imprenta de “El Independiente”, 1864, 192 pp. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile y Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Calatayud, Pedro, *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general*, así para alivio y expedición de los confesores, como de los penitentes en examinarse y hacerla: Compuesto por el P..., Misionero de la Compañía de Jesús, Con los Actos de Fé, Esperanza y Caridad, varias oraciones para el Examen antes y después de la Confesión y Comuni3n, con licencia, Madrid, en la Imprenta de Cámara de S.M, 1816, 128 pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Galindo, Pedro, *Primera parte del directorio de penitentes y práctica de una buena y prudente confesión*, Compuesto por el Maestro don..., Clérigo, Presbytero. a expensas del señor don Diego Pérez, capellán de Honor de

- su Magestad y Prior de Funes, con Privilegio, Madrid, 1682, 599 folios. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago Chile.
- Machado de Cháves, Juan, *Perfecto confesor i cura de almas*, por el doctor don..., natural de la ciudad de Quito en las Indias, Arcediano de la Santa Iglesia Cathedral de la ciudad de Truxillo en ellas, con licencia en Barcelona, por Pedro Lacavallería, 1641, dos tomos. Primer tomo, 816 pp, mas una tabla de cosas notables, sin foliar. Segundo Tomo, 863pp, más tabla de cosas notables. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Scaramelli, Juan Bautista, S.J., *Directorio ascético en que se enseña el modo de conducir las almas por el camino ordinario de la gracia y perfección cristiana dirigido a los directores de las almas*, Madrid, Librería de D. Miguel Olamendi, 1876, nueva edición, Tomo II, 368pp.
- Señeri, Pablo *El penitente instruido para confesarse bien*, compuesto en lengua Toscana por el Padre de la Compañía de Jesús, traducida por un religioso de la misma Compañía, dedicado al Ilmo. Señor D. Francisco de Aguiar, y Seixas, Arzobispo de México y del Consejo de su Magestad. Se conceden 40 días de Indulgencia al que leyere el libro o parte de él. Licencia de los superiores, México, por Juan José Guillena Carrascoso, en el Empedradillo, 1695, 306pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Señeri, Pablo, *El confesor instruido*, compuesto en lengua Toscana por el Padre... de la Compañía de Jesús, traducido al castellano por un padre de la misma compañía, con licencia, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso a cuya costa imprime, año 1695, 314 pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Pérez, de Valdivia Diego, *Confessionario practico en el qual se advierte â los confesores como han de administrar el Sacramento de la Penitencia, â las Religiosas, y demas personas que frequentan los Sacramentos. Y como estas lo han de recibir para el mayor bien de sus almas, 'Sacado del libro de Aviso de Gente Recogida. En Madrid: en la Imprenta del Reyno. Año M.D.C.LXXVIII'*, por su original en Puebla, viuda de Miguel de Ortega, 1732, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional.
- Villalobos, Enrique de, *Manual de Confesores*, P.F..., lector de prima teología jubilado, de S. Francisco el Real de Salamanca y Padre de la Provincia de Santiago, natural de Zamora, Madrid, Diego Díaz de la Carrera impresor del Reino, 1653, 498, más tabla de materias. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Fondo de Origen.

### **Manuales para confesores de monjas**

- Ajofrín, Francisco, de *Tratado theológico-místico-moral en que se explica, según los principios más sólidos, la Bula Pastoralis Curae de la*

*Santidad de Benedicto XIV sobre el confesor extraordinario de las monjas.* Contiene Doctrina muy útil para consuelo de las Religiosas, Esposas amadas de Jesu-Christo: Dirección de los Prelados que las gobiernan; é Instrucción de los Confesores que las dirigen, con un Apéndice Eucharístico. Su Autor El R.P.Fr..., Ex-Lector de Sagrada Theología, Cronista de su Santa Provincia de Menores Capuchinos de la Encarnación de las dos Castillas, y antes Comisario por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, en la América Septentrional de las Misiones del gran Thibet, Madrid, Imprenta de don Pedro Marin, año de 1789, 267 pp. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Fondo de Origen.

Borda, Andrés de, *Practica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad, y clausura, por modo de dialogo* dispuesta por el, R.P.M..F...de la regular observancia de N.P. San Francisco, doctor en Teología, lector dos veces jubilado por su religión, padre de la Provincia del S. Evangelio Catedrático de Scoto en esta Real Universidad, Dedicada a Cristo crucificado, sale a la luz a solicitud de un discípulo del autor, México, Francisco Ribera Calderón, 1708, 88 folios. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Fondo de Origen.

Carbonero y Sol, León, *Tratado de los confesores de monjas*, por el doctor... Con licencia y aprobación eclesiásticas, Madrid, Estudio Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", Paseo de San Vicente, 20, 1887, 220pp. Biblioteca de El Colegio de México, México.

Ferreres, P.J.B (S.J), *Comentarios canónico-morales sobre religiosas según la disciplina vigente*, Madrid, Imp. de Gabril López de Horno, 1905 (2ª edición corregida), 196pp.

Perez de Valdivia, Diego, *Confessionario práctico en el qual se advierte a los Confesores como han de administrar el Sacramento de la Penitencia, a las Religiosas, y demás personas que frecuentan los Sacramentos. Y como estas lo han de recibir para el mayor bien de sus almas.* Dispuesto por el doctísimo, y venerable Dr..., cathedratico de Escritura en la Universidad de Barcelona. Sacado del libro de Aviso de Gente Recogida, Madrid, en la Imprenta del Reyno, año MCDLXXVIII, y por su original en la Puebla por la Viuda de Miguel de Ortega, año de 1732, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

### **Literatura dirigida a las monjas:**

Arbiol, Antonio de, *La Religiosa Instruida con doctrina de la Sagrada Escritura, y santos Padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el Habito Santo, hasta la hora de su muerte* por el R.P. Fr..., de la Regular Observancia de

nuestro Seráfico Padre San Francisco, lector dos veces jubilado, calificador del Santo Oficio, Examinador Synodal del Arzobispado de Zaragoza, Padre de las Provincias de Canarias, Valencia, y Burgos, y Ex Provincial de la de Aragón. Se dedica a la Reyna de los Ángeles María Santísima, Protectora, y amorosa madre de las fieles Esposas de su Santísimo Hijo, con privilegio, Madrid, en la Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Ágreda, año de 1753, 857pp más índice. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.

Baron, Jaime, *La Religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del rey del Cielo. En una gustosa parábola, y dialogo, que instruye, con aprovechamiento, y recreo, por adornada de varios simbolos, y exemplares historias doctrina útil para religiosas, y también para personas seglares, que desean aprovechar, y caminar por las sendas de la virtud.* Escrito por el MRPM Fr..., calificador del Santo Oficio, y Regente de Estudios, en el Convento de San Ildephonso de Zaragoza, Orden de Predicadores. Sácale a la luz y hace imprimir a su costa un amigo del autor, con licencia, Madrid, por Gabriel Ramírez, Plazuela de la Aduan, año 1740. Se hallara en la librería de Alphonso Vindel, Calle de la Cruz, 604pp más tabla de cosas notables. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.

Bringas y Encinas, Diego de, *Sobre la inmodestia de los vestidos*, sermón predicado por el R.P.Dr.Fr..., misionero apostólico y cronista del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro. Misión hecha en la villa de San Miguel el Grande, iglesia de S. Felipe Neri, tarde del 5 de mayo de 1802. Dedicado a la Virgen, patrona de las misiones, México, por D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1802, 43pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Espinoza, Manuel de, *La religiosa mortificada*, explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la sagrada escritura a que se añade el manual del alma religiosa, que es un compendio de sus más principales obligaciones, para aliento y estímulo de las almas que se consagraron a Dios, y desean hacer felizmente su carrera, ... , franciscano de regular observancia, provincia de Aragón, Madrid, Imprenta Real por don Pedro Pereira, impresor de cámara, 1799, 291 pp. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado.

*La religiosa ilustrada con instrucciones prácticas para renovar su espíritu [sic] en ocho dias de Exercicios.* Útiles también para la perfección de todos Estados por un sacerdote de la Compañía de Jesús, Impreso en Barcelona, por su original con licencia, México, por la viuda de Josph Bernardo de Hoyal, año de 1750, 39 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

- Lineal y Cisneros, Melchor, arzobispo de Lima, *A las religiosas, esposas de Jesu Christo de los Monasterios de esta ciudad*, sin lugar de edición ni fecha, circa 1690.
- Ligorio, San Alfonso María de, *La monja santa ó sea la verdadera esposa de Jesu-Christo*, por medio de las virtudes propias de una religiosa, París, Librería de Rosa Bouret y Cía., 1854, Tomo I, 426pp.
- Núñez, Antonio, *Cartilla de la Doctrina Religiosa Para las niñas, que se crían para monjas, y desean serlo con toda perfección*. Dedicada a las mismas niñas por el P... de la Compañía de Jesús, reimpresa en México, en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana, en el puente del Espíritu Santo, año 1766, 171 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Pimonti Pedro Iván, *Preparación para la muerte, muy útil, y eficaz para mover al fervor â las Almas que tratan de virtud. Y â los pecadores â verdadera penitencia de sus pecados*. Sacada del libro intitulado: *Religiosa en soledad*, que para ejercicios de las Religiosas sacó â la luz el P..., de la Cía. De Jesús, Misionero Apostólico por toda Italia. Nuevamente impresso por un devoto bienhechor, desseoso de que le estienda esta devoción para gloria de Dios, y bien de las Almas, con licencia, México, por Joseph Bernardo de Hogal, Calle de la Monterilla, año de 1726, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Ponce de León, Joseph Antonio Eugenio, *La Abeja de Michoacán, la venerable Señora doña Josepha Antonia de N. Señora de la Salud. Breve Noticia de su vida*. Que dirige a su amada feligresía don..., Juez Eclesiástico, comisario de la Inquisición, vicario del convento de Señoras Religiosas Dominicanas de Ntra. Señora de la Salud de la ciudad de Patzcuaro, México, en la Imprenta de el Nuevo Rezado, de doña María de Rivera, en el Empedradillo, año de 1752, 140 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Ramírez del Castillo, Pedro, *Cartilla y método para examinar el Espiritu, y dar raçon a el Padre Espiritual*, Que compuso el Dr. D..., cura proprio de la Parrochia del Sr. S. Miguel de esta ciudad y antes de la de Pachuca. Vicario in Capite, y Juez Eclesiástico de ella, y de sus anexos, Cathedratico de Eloquencia, Latinidad, y Philosophia del Colegio Real Seminario Y Vice Rector de el, Examinador Synodal de suficiencia, e Idioma Mexicano, y Qualificador del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España, con licencia, México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la Puente de Palacio, año de 1720, 38pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- San Cirilo, Francisco de, *La señora de sí misma*, sermón predicado en la Iglesia del Observantísimo Convento Antiguo de Señoras Carmelitas Descalzas de México. En las honras, que en ella se celebraron el día 2 del mes de

Junio de 1794 por el alma de la M.R.M Sebastiana Mariana del Espíritu Santo religiosa del mismo convento por el mrpfr..., provincial de las Carmelitas Descalzas de esta Nueva España, México, Oficina de los Herederos del Licenciado D. Joseph de Jauregui, calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, año de 1794, 28 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

San Cirilo, Francisco de, *Una virgen crucificada al mundo, y que se crucifica al mundo*, sermón en la profesión que hizo en el Obervantísimo Convento Antiguo de Señoras Carmelitas Descalzas de México la MRM María del Carmen Del Espíritu Santo dixo el mrpfr..., exprovincial de los Carmelitos Descalzos, prior de este Convento de México, Calificador del Santo Oficio de la Inquisición, y Examinador Sinodal de este Arzobispado, el día 14 de junio de 1795, México, por Don Mariano Joseph de Zúñiga, calle del Espíritu Santo, en el mismo año, 23 folios. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado.

### ***Catecismos y cartillas***

González Castañeda y Median, Ignacio, *Breve catecismo para instrucción de la gente ruda*, dispuesto por el Dr. D..., colegial antiguo y rector insigne mayor y viejo de Santa María de Todos Santos, Comisario de Santo oficio, cura propio y Juez Eclesiástico del Pueblo de Amecameca, con las licencias necesarias, México, en la oficina de D. Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, año de 1805, 60 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Ripalda, Jerónimo de, *Cathecismo, y exposición breve de la doctrina Christiana* por el P.M... de la Compañía de Jesús, con licencia y privilegio, México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio en la Puente de Palacio, año 1719, 125 pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

### **Otros textos religiosos:**

*Angélico presidio contra los diabólicos asaltos en la Devoción al Ángel Santo de la Guarda. Para los siete días de la semana, pero se puede reducir a Novena*, por un congregante de San Pedro, con licencia, Puebla, reimpresión por su original en México, por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera Calderón, en el Empedradillo, 1719, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Ávila, Juan de, *Sagrado Paradigma hallado, en la virgen más perfecta María concebida sin mancha*, sermón que leyó, glossó, y entendió, el



- Purissimo Mystico, y de llos intereses de sus celebridades, y defensores en el Sermón, que a la annual fiesta dixo en la Real Universidad de México, 21 de febrero Dominica de la Sexagesima de 1683 el padre Fr... Predicador General del Orden de NPS Francisco, y Guardián al presente del Convento de Chalco. Dedicado al NMRP fr Frnacisco de Avila hermano suyo, lector jubilado, calificador del Santo Oficio y provincial de la provincia del Santo Evangelio de México, con licencia de nuestros superiores, por Francisco Rodríguez Lupercio, año de 1683, 56 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Cruz, San Juan de, la *Cautelas espirituales contra el demonio, mundo y carne* compuestas por el místico doctor..., primer carmelita descalzo, sin fecha ni lugar de impresión, 20 pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Díaz, Sebastián, *Noticia general de las cosas del mundo por el orden de su colocación. Para uso de la Casa de los Señores Marqueses de la Pica y para instrucción común de la Jubentud del Reyno de Chile*, escrita por el R.P.Fr... de la Sagrada Orden de Predicadores, Maestro de Estudiantes, y Lector principal de Artes, que fue en el Convento grande de la Ciudad de Santiago del mismo Reyno; Doctor Teólogo, Examinador en su Real Universidad de San Felipe, y actual Prior de la Casa de Observancia de Nuestra Señora de Belén, de la dicha Ciudad, primera Parte, con Licencia en Lima, en la Imprenta Real, Calle de Concha, 1783, 441pp Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Espinosa, Pedro, *Espejo de Cristal*, Impreso con licencia en Sanlucar de Barrameda, por Fernando Rey, 1625, en *Obras de Pedro Espinosa*, coleccionadas y anotadas por Francisco Rodríguez Marín, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1909, 437pp.
- Granada, Luis de, *Suma de lo que debe hacer el Cristiano para salvarse. Que sea el pecado mortal: lo que se pierde por él: aborrecimiento que Dios le tiene y quince remedios suyos*, por el VPF... Tomo 7. Libr.6. Trat.3. Cap.33, Impreso en la Antigua por Eulogio García, 1837, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Loyola, San Ignacio de, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, S.J/Cándido de Dalmases, S.J y Manuel Ruiz Jurado, S.J, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, S.A., 3ª edición, 1977.
- Medio fácil y breve para sacar muchas almas del purgatorio*, Santiago de Chile, D.J.C, Gallardo, una hoja. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional.

- Meditaciones y ejercicios prácticos de varias Virtudes, y extirpación de vicios. Para prevenir el Santísimo Nacimiento de Christo Jesús nuestro amoroso Redemptor, en los nueve días antes de su sagrada temporal natividad.* Sácala a luz un Sacerdote secular de esta ciudad de México, con licencia, en México por Joseph Bernardo de Hogal, calle de la Monterilla, año de 1725, 35pp. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina.
- Pérez, de Valdivia Diego, *Aviso de gente recogida*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1977 [1585]), 869pp.
- Pimonti, P. Pedro Ivan, *Preparación para la muerte, muy útil, y eficaz para mover al fervor â las Almas que tratan de virtud. Y â los pecadores â verdadera penitencia de sus pecados.* Sacada del libro intitulado: *Religiosa en soledad*, que para ejercicios de las Religiosas sacó â la luz el... de la Cía. de Jesús, Misionero Apostólico por toda Italia. Nuevamente impresso por un devoto bienhechor, desseoso de que le estienda esta devoción para gloria de Dios, y bien de las Almas, con licencia, México, por Joseph Bernardo de Hogal, Calle de la Monterilla, año de 1726, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Nadal, Antonio, *Glorias del sacerdocio reveladas a Santa Brígida juntamente con sus obligaciones, y daños.* Sacadas del libro *authentic*o de las *Revelaciones de la Santa.* Y ponderadas por el P... de la Cía. De Jesus, con licencia, México, por los herederos de la viuda de Miguel Rivera, año 1716, 42 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Novena a Santa Apolonia virgen, y mártir, abogada en los males de muelas,* compuesta por un sacerdote de la Cía. De Jesús, su devoto, reimpresa en México, en la Imprenta de la calle de San Bernardo, año de 1773, siete hojas, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Palma, Luis de la, *Historia de la Sagrada Passion*, sacada de los quatro evangelios por el padre..., Provincial de la Compañía de Jesús, en la Provincia de Toledo, y natural de la misma ciudad. Corregido y enmendado en esta tercera impression, con licencia, en Madrid, en la oficina de Diego Miguel de Peralta, año de 1740, hallárase en casa de Bartholme Torrano, Mercader de Libros, enfrente de San Phelipe el Real, 312pp. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.
- Possadas, Francisco de, *Vida del glorioso padre, y patriarca Santo Domingo de Guzmán*, fundador de el Orden de Predicadores, escrita y añadida por el M.R.P presentado Fray..., hijo suyo indigno, y del Convento de Scala-Coeli, extra-muros de Córdoba, dedicada a la soberana emperatriz del Cielo, y Tierra, María Santísima, baxo el título del Santísimo Rosario,

- con licencia, Barcelona, en la Imprenta de Pedro Escuder [sic] en la calle Condil, año de 1749, 642 pp., más tabla de contenidos e índices. Perteneció a la Madre Antonia del Espíritu Santo, priora fundadora del convento de dominicas de Santiago. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.
- Rodríguez, Alonso, *Tratado de la conformidad con la voluntad de Dios* Por el V.P..., de la Compañía de Jesús, sacado de sus obras impressas en Sevilla, año de 1721 Y por su original, México [con las licencias necesarias], por la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, calle de las Capuchinas, año de 1744, 392 pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Alonso Rodríguez, S.J., *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, dividido en tres partes, dirigido a los religiosos de la misma Compañía, Madrid, Editorial Apostolado de la Prensa, S.A., 1954,
- Sánchez, de Bargas Malpica Joseph, *Novena de la invicta virgen, y martyr Santa Febronia dispuesta por un devoto de la Santa*, clérigo Presbytero de este Arzobispado, originario de la ciudad de Toluca, sácala a la luz el Bac. Don... a instancias de su ilustre Cofradía quien la da a la estampa, y la dedica a la gloriosa Virgen, con licencia, México, por los herederos de la viuda de [ \*] de la Ribera Calderón, año de 1715, 11 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Sancho, Dávila, *De la veneración que se debe a los cuerpos de los santos y a sus reliquias y de la singular con que se ha de adorar el cuerpo de Jesuchristo en el santísimo sacramento* por... don Obispo de Jaen, cuatro libros al rey nuestro señor Don Felipe III, Madrid, por Luis Sánchez, año 1611, 496 pp. Más dos tablas. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado.
- Segneri, Paolo, *El Infierno abierto al christiano para que no caiga en él, o consideraciones de las penas que allá padecen*, propuestas (con estampas que en algún modo las expresan) en siete meditaciones para los siete días de la semana, compuestas por... de la extinguida Compañía, Puebla de los Ángeles, reimpresso en la oficina nueva de D. Pedro de la Rosa, en el Portal de las Flores, grabador: Villaviano, año de 1785, 158 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Un singular favor justamente correspondido*, sermón de la Purísima Concepción de Nuestra Señora la Virgen María que en la fiesta que le hizo su Ilustre Cofradía en la Iglesia Parroquial de la Ciudad de Zelaya el día 18 de diciembre de 1783, impreso en México, por don Felipe Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, año de 1784, 24 folios. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Zamudio, Nicolás, *El Raphael Médico de los ojos del cuerpo y del alma S. Luis Gonzaga estudiante theologo de la Cía. De Jesus, patrón singular de la vista, por su angelical modestia. Con una novena breve, que se consagra al Santo joven, para que todos soliciten su patrocinio*, sácala a la luz la Congregación de la Buena Muerte de la Casa Profesa de México, escríbelo el padre... de la misma sagrada Cía. de Jesús con licencia, México, por Joseph Bernardo de Hogal, año de 1731, sin foliar. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

### Otros:

Alsinet, Josef, *Nuevo método para curar flatos, hipocondría, vapores, ataques histéricos de las mugeres de todos estados y en todo estado: con el qual los enfermos podrán por sí cuidar de su salud en falta de médico que les dirija*. Extractado y dirigido por el Dr. D... Madrid, en la imprenta de Miguel escribano, en la calle angosta de San Bernardo, 1776. Obra Original de Mr. Pomme. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.

Barrenechea y Albis, fray Juan de, *Aventuras y galanteos de Carilab y Rocamila*, Santiago, Editorial Universitaria, 1983.

Bartolache, José Ignacio, *Mercurio Volante (1772-1773)*, Biblioteca del Estudiante Universitario N°101, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Bibar, Gerónimo de, *Crónica de los Reinos de Chile* [1558], Santiago de Chile, edición facsimilar y a plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina y The Newberry Library, Chicago, Ill, USA, 1966.

Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de filosofía*, Estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo, México D.F., Editorial Porrúa, 2000 [1637], 166pp.

Medina, José Toribio, *Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile*, segunda serie, tomo III: 1577-1589, Santiago de Chile, Fondo Histórico y bibliográfico J.T. Medina, 1959.

Molina, Juan Ignacio, *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile* [1795], segunda parte, Santiago, Pehuén editores, Biblioteca del Bicentenario, 2ª edición, 2000.

Ovalle, fray Alonso de, *Histórica relación del Reino de Chile* [1646], Santiago de Chile, Pehuén editores, Biblioteca del Bicentenario, 3ª edición, 2003.

Paré, Ambroise, *Monstruos y prodigios*. Introducción, traducción y notas de Ignacio Malaxecheverría, Madrid, Ediciones Siruela, Colección La Biblioteca Sumergida, 3ª edición, 2000 (1575).

- Rafael Sagredo Baeza y José Ignacio González (edición a cargo), *La expedición Malaspina en la frontera austral del Imperio Español*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Editorial Universitaria, 2004.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid, Ministerio de Gracia y Justicia, Tomo I, 1841.
- Sabuco de Nantes y Barrera, Oliva, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos*, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, Madrid, Editorial Nacional, 1981 [1587], 297pp.
- Salvá, Miguel/ Sainz de Baranda, Pedro, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, tomo XXI, 1852.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso occidental*, México, CONACULTA, Cien de México, 1995 [1683].

### C. BIBLIOGRAFÍA

#### Artículos:

- Alberro, Solange, “La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII”, en Sergio Ortega (editor), *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace/Grijalbo, 1986, pp.219-237.
- Alberro, Solange, “Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España”, en Carmen Ramos y otros, *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, pp.79-94.
- Amelang, James S., “Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña Moderna”, en James S. Amelang, *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1990, pp. 191-212.
- Araya Espinoza, Alejandra, “Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (Chile 1700-1850)”, Santiago, *Nomadías Serie Monográficas*, Universidad de Chile/Editorial Cuarto Propio, 1999, pp.71-84.
- Araya Espinoza, Alejandra, “Petronila Zúñiga contra Julián Santos por estupro, rapto y extracción de Antonia Valenzuela, su hija... El uso de los textos judiciales en el problema de la identidad como problema de sujetos históricos”, *Anuario de Postgrado N°3*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1999, pp. 219-241.
- Araya Espinoza, Alejandra, “Aproximación hacia una historia del cuerpo. los vínculos de dependencia personal en la sociedad colonial: gestos, actitudes y símbolos entre elites y subordinados”, *Monografías de Cuadernos de Historia N°1, Historia de las mentalidades, homenaje a*

- Georges Duby*, Santiago, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2000, pp. 81-91.
- Araya Espinoza, Alejandra, “La pedagogía del cuerpo en la educación Novo-Hispana”, en Julio Retamal Ávila coord., *Estudios Coloniales II*, Santiago, Editorial Biblioteca Americana/Universidad Andrés Bello, 2002, pp. 115-157.
- Araya Espinoza, Alejandra, “El discurso sofocado: El *Epistolario* confesional de una monja del siglo XVIII”, *Revista Mapocho*, Santiago de Chile, N°53, Primer Semestre 2003, pp.161-192.
- Araya Espinoza, Alejandra, “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, N°37, vol.1, enero-junio 2004, pp.5-32.
- Araya Espinoza, Alejandra, “Las beatas en Chile Colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía”, *Dimensión Histórica de Chile*, N° 19: Historia social, Santiago Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2004-2005, pp.13-46.
- Araya Espinoza, Alejandra, “La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial”, en *Revista de historia social y de las mentalidades*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, año VIII, vol.1/2, 2004, pp.67-90.
- Araya Espinoza, Alejandra, “Sirvientes contra amos: las heridas en lo íntimo propio”, en Cristián Gazmuri y Rafael Sagrado (dirección), *Historia de la vida privada en Chile*, vol. I: el Chile tradicional de la conquista a 1840, Santiago de Chile, Taurus, 2005, pp.161-197.
- Araya Espinoza, Alejandra, “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”, *Historia*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, N°39, vol. II, julio-diciembre 2006, 349-367.
- Araya Espinoza, Alejandra, “El monasterio de dominicas de Santa Rosa de Lima en la historia social y cultural de Chile colonial a doscientos cincuenta años de su fundación”, en *Monasterio de Santa rosa, monjas dominicas de santiago de chile, a 250 años de su fundación. Desde la contemplación al servicio de la iglesia*, Santiago, Edición del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago, 2006, pp.18-67.
- Alejandra Araya Espinoza, Ximena Azúa Ríos, Lucía Invernizzi, “El epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”. En: *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Asunción Lavrin/Rosalva Loreto, editoras, Puebla, Instituto de Ciencias sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, 2006, pp.264-299.
- Anónimo, “Las monjas Rosas”, *El Mensajero del Rosario*, Santiago de Chile, sin datos de impresor, 1924, tomo 32-32, pp. 520-533.

- Arenas Frutos, Isabel, “El Sínodo chileno del Obispo B. Carrasco, O.P., (1688)”, *Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*, Sevilla 21-25 de abril de 1987, Madrid, DEIMOS, 1987, pp. 809-822.
- Avellá Chafer, Francisco, “Las beatas y beaterios en la ciudad y arzobispado de Sevilla”, *Archivo Hispaliense*, N°198, Sevilla, 1983, pp.99-132.
- Bataillon, Marcel, “De Erasmo a la Compañía de Jesús. Protesta e integración en la Reforma Católica del siglo XVI”, en Marcel Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 203-244.
- Bernand, Carmen, “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”, en Miguel León Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp.105-133.
- Biotti, Ariadna y Zamorano, Paulina, “Parirás con dolor. Las parteras y el discurso médico a fines de la Colonia”, *Cuadernos de Historia* N°23, Santiago, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2003, pp.37-50.
- Bynum, Caroline Walker, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Feher, Michel (editor), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1990, Parte Primera, pp. 163-225.
- Cánovas, Rodrigo, “Úrsula Suárez (monja chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia”, en *Revista Chilena de Literatura* N°35, Santiago, 1990, pp.97-118.
- Cánovas, Rodrigo, “Úrsula Suárez, la santa comedianta del Reino de Chile”, en Manuel Ramos Medina, *Memoria del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios'*, México D.F, Centro de estudios de historia de México CONDUMEX, 1995, pp. 407-414.
- Carmagnani, Marcello / Klein, Herbert S., “Demografía histórica: la población del Obispado de Santiago, 1777-1778”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N°72, Santiago, 1965, pp. 57-74.
- Certeau Michel de, “Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol 3, N°9, México, El Colegio de Michoacán, 1982, pp.97-111.
- Cortez González, Ximena, “Un testamento de velo blanco y un testamento de velo negro”, en Patricia Pena/Paulina Zamorano, *Mujeres ausentes, miradas presentes. IV Jornadas de investigación en historia de la mujer*, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2000, pp.75-82.
- Cortez González, Ximena, “Una dote para Dios: el patrimonio espiritual y mundano de agustinas y clarisas (1650-1850)”, en María Eugenia Horvitz

- V (dirección), *Memoria del nombre y salvación eterna. Los notables y las capellanías de misas en Chile, 1557-1930*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2006, pp.303-353.
- Courtine, Jean-Jacques, “Le miroir de l’âme”, en Georges Vigarello (dirigé par), *Histoire du corps*, Vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, París, Éditions du Seuil, 2005, pp.303-309.
- Cruz de Amenábar, Isabel, “La cultura escrita en Chile 1650-1820. Libros y bibliotecas”, *Historia*, vol.24, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989, pp. 107-213.
- Deusen, Nancy E. van, “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, en *Histórica*, vol XXIII, N°1, Lima, 1999, pp. 47-77.
- Durán, Norma, “La función del cuerpo en la constitución de la subjetividad cristiana”, EN *Historia y Grafía*, N°9, México, Universidad Iberoamericana, 1997, pp.19-57.
- Eich, Jennier L., “The mystic tradition and Mexico: Sor María Anna Agueda de San Ignacio”, *Letras Femeninas*, vol. XXII, N° 1-2, primavera-otoño 1996, pp.19-31.
- Jean Franco, “Escritoras a pesar suyo: las monjas místicas del siglo XVII en México”, en Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México (versión actualizada)*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, Colección Tierra Firme, 1994, pp.29-51.
- Jean Franco, “Sor Juana explora el espacio”, en Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México (versión actualizada)*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, Colección Tierra Firme, 1994, pp.52-88,
- Flores Morales, Leyla, “Mujeres del bajo pueblo y la construcción de una sociabilidad propia: la experiencia de las pulperías en Santiago, Valparaíso y el Norte Chico (1750-1830)”, *Dimensión Histórica de Chile*, N 14/15: Mujer, historia y sociedad, Santiago de Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 1997-1998, pp.13-32.
- Foisil, Madeleine, “La escritura del ámbito privado”, en Georges Duby/Philippe Ariès (direc.), *Historia de la vida privada*, vol 5, Madrid, Taurus, 1989, pp.320-369.
- Gélis, Jacques, “Le corps, l’Église et le sacré”, en: Georges Vigarello (dirigé par), *Histoire du corps*, Vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, París, Éditions du Seuil, 2005, pp.17-107.
- Glantz, Margo “Las monjas como flor: un paraíso occidental”, en Manuel Ramos Medina, *Memoria del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios'*, marzo 1995, México D.F, Centro de estudios de historia de México CONDUMEX, pp.93-101.



- Goicovic, Igor, “Es tan corto el amor y es tan largo el olvido... seducción y abandono en Chile tradicional, 1750-1880”, en Igor Goicovic, *Sujetos, mentalidades y movimientos sociales en Chile*, Viña del Mar, Chile, CIDPA Ediciones, 1998, pp.69-125.
- Goulemont, Jean Marie, “Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado”, en Philippe Ariès/ Georges Duby (direc.), *Historia de la Vida Privada*, tomo 3: Del Renacimiento a la ilustración, Madrid, Taurus, 1989, pp. 371-405.
- Gruzinski, Serge, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas”, en *Seminario de Historia de las Mentalidades. El placer de pecar y el afán de normar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 171-215.
- Guilhem, Clarie, “La Inquisición y la devaluación del verbo femenino”, en Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder y control social*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, pp.171-207.
- Iglesias Saldaña, Margarita, “El rol de las mujeres religiosas en la transmisión de la fe cristiana en la época colonial en Chile: una mirada a través de la vida conventual”, en *Actas del Coloquio Mujeres de la Edad Media. Escritura, visión y ciencia. A novecientos años del nacimiento de Hildegard von Bingen*, Santiago, Facultad de Filosofía y humanidades, Universidad de Chile, 1999, pp.47-54.
- Iglesias Saldaña, Margarita, “Funcionamiento de la estructura matrimonial y el comportamiento de algunas mujeres en el siglo XVIII”, en Sergio Vergara y otros, *Descorriendo el velo, II y III jornadas de investigaciones de historia de la mujer*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1998, pp.41-49.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía, “El discurso confesional en el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)”, en *Historia*, vol.36, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002, pp. 179-190.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía, “Práctica ascética y “arte diabólico”: concepciones de escritura en el “Epistolario” de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”, en *Anales de Literatura Chilena*, N°4, año 4, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003, pp.13-34.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía, “La ‘bodega del amor’ y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII”, en *Revista Chilena de Literatura*, abril 2006, N° 68, Santiago, Departamento de Literatura, Universidad de Chile, pp.5-32.
- Iñiguez Vicuña, Antonio, “Reseña histórica sobre la fundación de los Monasterios de monjas en Santiago durante la época colonial”, en *La Revista Católica*, Tomo VI, año 3, Santiago de Chile, 1904, pp. 674-682 y 739-752.

- Iwasaki Cauti, Fernando, "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", en *Hispanic American Historical Review*, tomo 73, N°4, Duke University Press, 1993, pp.581-613.
- Iwasaki Cauti, Fernando, "Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial", en *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Tomo LI, N°1, 1994, pp.47-64.
- Iwasaki Cauti, Fernando, "Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor", en *Histórica*, Lima, vol. XIX, N°2, dic. 1995, 1995, pp. 219-250.
- Jara Haentke, Álvaro, "Los asientos de trabajo y la provisión de mano de obra para los no encomenderos en la ciudad de Santiago, 1586-1600", en Álvaro Jara, *Trabajo y salario indígena en el siglo XVI*, Santiago, Editorial Universitaria, 1987, pp.21-81.
- Julia, Dominique, "Lecturas y contrarreforma", en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dirección), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001, pp.417-467.
- Kunzle, David, "El arte de sacar muelas en los siglos XVII y XIX: ¿de martirio público a pesadilla privada y lucha política", en Michel Feher/Nadia Tazi (editores), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, Parte Tercera, 1992, pp.29-89.
- Laval M., Enrique, "La Casa de Recogidas", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N°6, 2º semestre 1935, pp. 353-363.
- Lavrin, Asunción, "Women in Convents. Their Economic and Social Role in Colonial Mexico", en Berenice Carroll (ed.), *Liberating Women's History*, Champaign- Ill., University of Illinois Press, 1976, pp. 76-177.
- Lavrin, Asunción, "Female Religious", en Louisa Schell Hoberman y Susan Socolow, *Cities and Society in Colonial Latin American*, Albuquerque, Albuquerque University Press, pp. 165-195. Edición en español, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, "Religiosas", 1986, pp. 175-213.
- Lavrin, Asunción, "La mujer en la sociedad colonial americana", en Leslie Bethell ed., *Historia de América Latina*, vol 4: América Latina colonial: población, sociedad y cultura, Barcelona, Cambridge University Press/Editorial Crítica, Cap. 4: pp. 109-156, 1990.
- Lavrin, Asunción, "De su puño y letra: epístolas conventuales", en Manuel Ramos Medina, *Memoria del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios'*, México D.F., CONDUMEX, 1993, pp. 43-62.
- Lavrin, Asunción, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", en *Colonial Latin American Review*, vol.2, N°1-2, 1995, pp.27-51.
- Le Goff, Jacques, "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media", en Michel Feher (editor),

- Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Altea/Taurus/ Alfaguara, Parte Primera, 1990, pp.13-26.
- Loreto, Rosalva, “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina Coord., *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, pp.541-556.
- Loreto, Rosalva, “The devil, women, and the body in seventeenth-century Puebla convents”, en *The Americas*, vol.59, Num.2, October, California, 2002, pp.181-199.
- Luna, Lola, “Sor Valentina Pinelo, intérprete de las Sagradas Escrituras”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, enero 1898, N°469, Madrid, pp.91-103.
- Maexie, E.R., “The totality of the mystical experience”, *Spiritual life. A Catholi Quarterly, March*, Wisconsin, 1961, vol.7, N°1, Editorial Oficce Discalced Carmelita Monastery, pp.51-65.
- Mandressi, Rafael, “Dissections et anatomie”, en: Georges Vigarello (dirigé par), *Histoire du corps*, Vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, París, Éditions du Seuil, 2005, pp.311-333.
- Mannarelli, María Emma, “Beatas e inquisición. El caso de Ángela de Carranza”, en María Emma Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998, pp. 43-74.
- Mauss, Marcel, “Técnicas y movimientos corporales”, en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1979 [1936], pp. 339-356.
- McKendrick, Geraldine / MacKay, Angus, “Visionaries and affective spirituality during the first half of the sixteenth century”, en Mary Elizabeth Perry/ Anne J. Cruz (editoras) *Cultural encounters. The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Los Angeles, University of California Press, 1991, pp.93-104.
- Mellafe Rojas, Rolando, “El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades”, en Rolando Mellafe Rojas, *Historia Social de Chile y América*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986, pp.279-288
- Mellafe Rojas, Rolando, “Demografía histórica de América Latina. Fuentes y métodos”, en Rolando Mellafe Rojas, *Historia social de Chile y América*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986, 146-215.
- Mellafe Rojas, Rolando, “El tiempo, la edad y la vejez”, en Rolando Mellafe/Lorena Loyola, *La memoria de América colonial*, Santiago, Editorial Universitaria, 1994, 33-55.
- Rolando Mellafe Rojas, “Historia de las mentalidades: una nueva alternativa”, en Rolando Mellafe/Lorena Loyola, *La memoria de América colonial*, Santiago, Editorial Universitaria, 1994, pp.13-32.

- Millar, René y Carmen Duhart “La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones”, en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (dirección), *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional, de la conquista a 1840*, Santiago, 2005, Taurus, 2005, pp.125-160.
- Millones, Luis, “Los sueños de Santa Rosa de Lima”, *Historia*, vol.24, Santiago, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989, pp. 253-266.
- Miura Andrades, José María, “Algunas notas sobre las beatas andaluzas”, en Ángela Muñoz Fernández (editora), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Al-Mudayna, 1989, pp. 289-302.
- Moreno, Jaime, “El fin de los tiempos: la apocalíptica”, en *Actas de las II Jornadas interdisciplinarias de Religión y Cultura: tiempo y espacio*, 6-24 de Noviembre 2000, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Judaicos, 2001.
- Otero-Torres, Dámaris M., “Dones del espíritu y placeres de la carne: las beatas como enigma apostólico”, en Dámaris Otero-Torres, *Ventre, manos y espíritu: hacia la construcción del sujeto femenino en el Siglo de Oro*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 2000, pp. 49-124.
- Palacios Alcalde, María, “Las beatas ante la Inquisición”, en *Hispania Sacra*, N°40, 1988, Madrid, Centro de Estudios Históricos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 107-131.
- Rogelio Paredes, “Ilustración, individuo y libertad: esperanzas divergentes entre Voltaire y Diderot”, en Rogelio Paredes, *Pasaporte a la utopía. Literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)*, Buenos Aires/Madrid, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila editores, p.161-162.
- Patlagean, Evelyne, “L’histoire de l’imaginaire”, en *Encyclopedie de la nouvelle histoire*, Gallimard, París, 1978, pp.249-269.
- Polvorosa López, Tomás, “La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*, Sevilla 21-25 de abril de 1987, Madrid, DEIMOS, 1987, pp. 603-639.
- Pons Fuster, Francisco, “Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII”, en *Revista de Historia Moderna*, N°10, Anales de la Universidad de Alicante, 1991, pp. 71-96.
- Porter, Roy, “Historia del cuerpo”, en Peter Burke (editor), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza Universidad Editorial, 1993, pp. 255-286.
- Porter, Roy, “Corps, santé et maladies”, en Georges Vigarello (dirigé par), *Histoire du corps*, Vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, París, Éditions du Seuil, 2005, pp.335-372.
- Ramírez Ramón (O.P), “El monasterio de Santa Rosa de Lima Monjas Dominicanas de Santiago”, Santiago de Chile, Cuaderno N°12 de su obra como archivero, mecanografiado, octubre de 1989, 53 pp.

- Ranum, Orest, "Los refugios de la intimidad", en Philippe Ariès/ Georges Duby (direc.), *Historia de la Vida Privada*, tomo 3: Del Renacimiento a la Ilustración, Madrid 1989, Taurus, pp.211-265.
- Régnier-Bohler, Danielle, "Voces literarias, voces místicas", en Georges Duby/Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol.2: La Edad Media, Madrid, Taurus Minor, Madrid, 2000, pp.473-555.
- Retamal Ávila, Julio, "Mestizaje y cambio social: acerca de la inserción del mestizo en Chile colonial", *Revista de Humanidades* N°5, Santiago, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Andrés Bello, diciembre 1999, pp.31-50.
- Robledo, Ángela I., "La autobiografía de Jerónima Nava y Saavedra: amor y escritura mística en el ámbito conventual neogranadino", en Manuel Ramos Medina, *Memoria del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios'*, México D.F., Centro de estudios de historia de México, CONDUMEX, 1995, pp. 557-564.
- Rodríguez Nuñez, Clara, "La mujer gallega y los conventos dominicos (siglos XIV y XV). Aproximación documental e iconográfica", en Ángela Muñoz Fernández, *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Al-Mudayna, 1989, pp. 303-315.
- Ruiz Aldea, Pedro, "Beatas de Santiago", en Pedro Ruiz Aldea, *Tipos y costumbres de Chile*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1947, pp. 123-129.
- Salazar Simarro, Nuria, "El lenguaje de las flores en la clausura femenina", en Miguel Fernández Félix (coordinación), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo Nacional del Virreinato, 2003, pp.132-151.
- Salinas, René, "La trasgresión delictiva de la moral matrimonial y sexual y su represión en el Chile tradicional", en *Revista contribuciones científicas y tecnológicas*, año XXV, N° 114, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, noviembre de 1996, pp.1-19.
- Sánchez Herrero, José, "¿Una religiosidad femenina en la Edad Media Hispana?", en Ángela Muñoz Fernández (edición), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y causas de actuación religiosa*, Madrid, Al-Mudayna, 1989, pp.151-166.
- Sánchez Lora, José L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, 558 pp.
- Schultz Van Kessel, Elisja, "Vírgenes y madres entre el cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna", en Georges Duby/Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol.3: Del Renacimiento a la Edad Moderna, Madrid Taurus Minor, 2000, pp. 180-223.
- Revel, Jacques/ Peter, Jean Pierre, "El cuerpo. El hombre enfermo y su historia", en Jacques Le Goff, *Hacer la historia*, vol.III, Barcelona, Laia, 1974, pp.173-195.

- Valdés, Adriana, “Espacio literario de la mujer en la colonia”, en Olga Grau (editora), *Ver desde la mujer*, Santiago de Chile, Ediciones La Morada/ Editorial Cuarto Propio, 1990, pp.83-105.
- Valdés, Adriana, “Escritura de mujeres: una pregunta desde Chile”, en Adriana Valdés *Composición de lugar. Escritos sobre cultura*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1995, 187-214.
- Valdés, Adriana, “Sor Úrsula Suárez (1666-1749). En torno a su cuerpo”, en *Revista Chilena de Literatura*, N°62, abril 2003, pp.183-204.
- Valenzuela Márquez, Jaime, “Afán de prestigio y movilidad social: los espejos de la apariencia”, en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (dirección), *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional, de la conquista a 1840*, Santiago, 2005, Taurus, 2005, pp.71-93.
- Valenzuela Márquez, Jaime, “Sermones contra la autoridad: dos casos del siglo XVIII”, en Julio Retamal Ávila (coord.), *Estudios Coloniales II*, Santiago, Editorial Biblioteca Americana/Universidad Andrés Bello, 2002, pp.281-316.
- Vallarta, Luz del Carmen, “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, N°45, El Colegio de Michoacán, 1990, pp.33-61.
- Vargaslugo, Elisa, “Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo”, en *Universidad de México*, N°514, México, Revista de la Universidad Autónoma de México, Nov. 1993, pp. 20-21.
- Vigarello, Georges, “Historias de cuerpos. Entrevista con Michel de Certeau”, en *Historia y Grafía*, N°9, México, Universidad Iberoamericana, 1997, pp.11-18. (versión original de 1982 aparecida en *Esprit*, N°2, feb.1982).
- Georges Vigarello, “El cuerpo del rey”, en Alain Corbin/Jean-Jacques Courtine/Georges Vigarello, *Historia del Cuerpo*, vol.I: Del renacimiento a la ilustración, Madrid, Taurus, 2005, pp.373-394.
- Vuarnet, Jean-Noël, “Possession et spiritualité: deux modèles de savoir féminin”, en Colette Nativel (études réunies par), *Femmes savantes. Savoirs des femmes. Actes du Colloque de Chantilly (22-24 ept. 1995)*, Genève, Librairie Droz S.A., 1999, pp.119-129.
- Zarri, Gabriela, “Living Saints: a typology of female sanctity in the early sixteenth century”, en Daniel Bornsteen y Roberto Rusconi (editores), *Women and religion in medieval and renaissance Italy*, Chicago, University Chicago Press, 1996, pp.219-303.
- Zuleta, Pilar de, “La vida cotidiana en los conventos de mujeres”, en Beatriz Castro Carvajal (editora), *Historia de la vida cotidiana en Colombia*, Bogotá, Editorial Norma, 1996, pp. 421-445.

## Libros:

- Aguirre, Margarita, *Monjas y conventos: la experiencia del claustro*, Santiago, Sernam, 1994, 44pp.
- Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1999, 192pp.
- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Álvarez Vásquez, José Antonio, "Trabajos, dineros y negocios". *Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Araya Espinoza, Alejandra, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*, Santiago, Lom ediciones/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Colección Sociedad y Cultura XIV, 1999.
- Aravena, Fidel, *Breve historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, Ediciones Paulinas, 1968.
- Arenal, Electa/Schlau Stacy, *Untold sisters. Hispanic nuns in their own works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989, 450 pp.
- Philippe Ariès/Georges Duby, *Historia de la Vida Privada*, vol.5: El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, segunda reimpresión en español [1985].
- Azpeitia, Marta y otros, *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*, Barcelona, Icaria, Mujeres y cultura, 2001.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Bartra, Roger, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Bascuñán, Pilar, *A 400 años de la llegada de los jesuitas a Chile, 1593-1993*, Santiago, Editorial Los Andes, 1993.
- Beckwith, Sarah, *Christ's body. Identity, culture and society in late medieval writings*, London/New Cork, Routledge, 1993.
- Bobio, Dionisio, *Reconciliación penitencial. Tratado actual del Sacramento de la Penitencia*, Bilbao, Desclée de Brouniet, 1990.
- Brown, Peter, *The cult o the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik editores s.a., 1993.
- Buzzatti/Anna Salvo, *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, Madrid, Feminarios/Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia, 2001.

- Bynum, Caroline Walker, *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, California, University of California Press, 1982.
- Bynum, Caroline Walker, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- Bynum, Caroline Walker, *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992.
- Canessa de Sanguinetti, Marta, *El bien nacer. Limpieza de oficios y limpieza de sangre: raíces ibéricas de un mal latinoamericano. Del siglo XIII al último tercio del siglo XIX*, Montevideo, Taurus-Santillana, 2000.
- Cano Roldán, Sor Imelda, *La mujer en el Reyno de Chile*, Municipalidad de Santiago, Santiago de Chile, 1981.
- Cardemil, Gaspar, *Los monasterios coloniales de Chile*, Santiago, Imprenta de San José, 1910.
- Cavieres, Eduardo/Salinas, René, *Amor, sexo y matrimonio en el Chile tradicional*, Valparaíso, Instituto de Historia, Universidad Católica de Valparaíso, 1991.
- Certeau Michel de, *La fábula mística. Siglos XVII-XVIII*, México DF, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Ciorán, E.M., *Ese maldito Yo*, Barcelona, Tusquets editores, 2002.
- Clément, Catherine y Julia Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cátedra-Universita de València-Instituto de la mujer, 2000.
- Chauvelot, Diane, *Historia de la histeria*, Madrid, Alianza editorial, 1ª edición en español, 2001.
- Chiozza, Luis, *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997.
- De Certeau, Michel, *La fábula mística*, México, Universidad Ibero Americana, 1993.
- Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, Universidad, 1992.
- Delumeau, Jean, *Une histoire du paradis*, tomo I: Le jardin de las delices, París, Fayard, 1992.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, España, Taurus, 2002.
- Dio, Bleichmar Emilce, *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de trastornos narcisistas de la feminidad*, México, Fontamara, 1997.
- Duby, Georges / Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus Minor, vol 2: La Edad Media y Vol. 3: Del Renacimiento a la edad moderna, 2000.
- Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1ª edición en español, 2004.
- Dominicos, *Breve reseña de la vida del querúbico Patriarca Santo Domingo de Guzmán*, Santiago de Chile, Imprenta de San José, 1934.
- Douglas, Mary, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Editorial, 1978 [1970]), 198pp.



- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1ª edición, 1973.
- Duchet-Suchaux, Gaston / Pastoureau, Michel, *La Biblia y los santos. Guía Iconográfica*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª edición castellana, 1999.
- Eimeric, Nicolau / Francisco Peña, *El manual de los Inquisidores*, Barcelona, Muchnik editores, 1983.
- Elias, Norbert, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, reimpresión de 1997.
- Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión de la 1ª edición en español, 1996.
- Enrich, P. Francisco. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona, Imprenta de Francisco Rosal, tomo I, 1891.
- Epiney-Burgard, Georgette, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Esponsera, Juan Alfonso / Lassegue-Molerés, Juan Bautista, *El corte en la roca. Memorias de los Dominicos en América (siglos XVI-XX)*, Cusco Perú, Centro de Estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991.
- Eyzaguirre, J. Víctor, *Historia política, eclesiástica y literaria de Chile*, Valparaíso Editorial Valparaíso, tomo III, 1850.
- Fernández Fernández, Amaya y otros, *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima 1550-1650)*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Femenina del Sagrado Corazón, 1997.
- Miguel Fernández Félix (coordinación), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo Nacional del Virreinato, 2003.
- Few, Martha, *Women who live evil lives. Gender, religión, & the politics of power in colonial Guatemala*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- Flores Araoz, José (y otros), *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1999.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós/I.C.E-U.A.B., 1996 [1990].
- Foucault, Michel, *El yo minimalista y otras conversaciones*, selección de Gregorio Kaminsky, Buenos Aires, Ediciones La Marca, Biblioteca de la Mirada, 2003.
- Franco, Jean, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México (versión actualizada)*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, Colección Tierra Firme, 1994.
- Furet, François, *La pasión revolucionaria*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Galvez Lorenzo / Gómez, Vito T. (editores), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos N°490, 1987.
- García Font, J., *Historia y mística del jardín*, Barcelona, **mra** creación y realización editorial, 1995.
- Garavaglia, Juan Carlos/ Marchena, Juan, *América Latina de los orígenes a la independencia*, vol. II: La sociedad colonial ibérica en el siglo XVIII, Barcelona, Crítica, 2005.
- Glantz, Margo, *Sor Juana de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*, México D.F., Grijalbo/UNAM, 1995.
- Glave, Luis Miguel, *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas*, siglo XVII, Lima, IEP/Banco Central del Perú, 1998.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres de la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, México, 1998.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, 1995.
- Guarda G., Gabriel (O.S.B), *La implantación del monacato en hispanoamérica siglos XV-XIX*, Santiago de Chile , Universidad Católica de Chile, 1973.
- Guarda G., Gabriel (O.S.B), *El Arquitecto de La Moneda. Joaquín Toesca, 1752-1799. Una imagen del imperio español en América*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1997.
- Guernica, Padre Juan de. O.M, *Historia y evolución del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en sus cuatro periodos*, Santiago de Chile, Imprenta y editorial Sagrado Corazón de Jesús, 1944, 799 pp.
- Guimón, José, *Los lugares del cuerpo. Neurobiología y psicología de la corporalidad*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Hallet, Charles, “*El Congregante Perfecto*” del padre Ignacio García Gómez, S.J., *manuscrito chileno del siglo XVIII, edición y estudio de Charles Hallet*, cuaderno 1 de los Anales de la Facultad de Teología, Santiago, Universidad Católica de Chile, vol.XXXII, 1982.
- Hanisch Espíndola, Walter, *Las vocaciones en Chile, 1536-1850*, Sondeos N°67, Cuernavaca-México, Centro Intercultural de documentación, 1970.
- Hanisch Espíndola, Walter, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Buenos Aires/Santiago de Chile, Editorial Francisco de Aguirre, 1974.
- Hillman, David/ Mazzi, Carla (editores), *The body in parts. Fantasies of Corporeality in early Modern Europe*, London & New Cork, Routledge, 1997.
- Hosmannsthal, Hugo von *Cartas del que regresa*, Traducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Plaza & Janés editores, 2001.

- Huerga, Álvaro, *Historia de los Alumbrados*, Tomo V: Temas y personajes (1570-1630), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1944.
- Ibsen, Kristine, *Women's spiritual autobiography in Colonial Spanish America*, Florida, University Press of Florida, 1999.
- Imirizaldu, Jesús, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginales, Editora Nacional, 1977.
- Iwasaki, Fernando, *Negujón*, Madrid, Alfaguara, 2005.
- Jaramillo Barriga, Rodolfo, *La más importante obra poética juvenil del Abate Juan Ignacio Molina S.J. 'Elegías latinas de la viruela, 1761'*, Santiago, Ediciones Nihil Mihil, 1976.
- Kafka, Franz, *Diarios (1910-1923)*, Tusquets editores, Barcelona, 1995.
- Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- Konetzke, Richard, *Los mestizos en la legislación colonial*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, separata del N 112 de la Revista de Estudios Políticos, 1960.
- Knibiehler, *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente*, Buenos Aires, Nueva Visión, Colección Claves, 2001.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (editoras), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Asunción Lavrin/Rosalva Loreto (editoras), Puebla, Instituto de Ciencias sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, 2006.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (editoras), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, 2002.
- Le Breton, David, *Anthropologie de la douleur*, París, Éditions Métailié, 1995.
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1984.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Beatas y mancebas*, Zamora, Editorial Semeret, 1995.
- Loreto López, Rosalva, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Angeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.
- McDannell, Colleen y Lang, Bernhard, *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid, Taurus, 2001.
- María Magdalena. *Éxtasis y arrepentimiento*, México, Museo Nacional de San Carlos/Instituto Nacional de Bellas Artes, 2001.

- Maitre, Jacques, *Una célebre desconocida. Madeleine Lebouc/Pauline Lair Lamotte (1853-1918)*, México D.F, Editorial Psicoanalítica de la letra - Epeeel, 1998, 452pp.
- Mannarelli, Emma, *Huérfanas, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco*, Barcelona, Editorial Ariel, 9ª edición, 2002.
- Mebold K., Luis, *Catálogo de Pintura Colonial en Chile. Obras en monasterios y conventos de religiosas de antigua fundación*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1985.
- Medina, Miguel Angel (O.P.), *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, 353 pp.
- Melquíades, Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol.44, Pontificia Universidad de Salamanca, Madrid, 1994.
- Mellafé. Rolando, Carmen Arretx y Jorge L. Somoza, *Estimaciones de mortalidad: religiosos de Chile en los siglos XVIII y XIX*, Santiago, Centro Latinoamericano de demografía, Serie A, N°135, 1976.
- Meza Barahona, Julia Rosa (Sor María de Jesús), *Recuerdos históricos del Monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Lagunas & Cía., 1923.
- Millé, Andrés, *Itinerario de la Orden Dominicana en la conquista del Perú y el Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires 1216-1807*, Buenos Aires, EMECE editores, 1964.
- Millar, René, *Misticismo e inquisición en el Virreinato Peruano. Los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile 1710-1736*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000.
- Millones, Luis, *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*, Lima, Editorial Horizonte, Perú, 1993.
- Montero, Catalina (y otros), *Archivos Religiosos de Chile. Censos-guía*, Santiago de Chile, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2000.
- Mörner, Magnus, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Iberoamericanos, 1970.
- Mörner, Magnus, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, IFEA/FCE/BCRP, 2001.
- Muñoz Fernández, Ángela (editora), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Al-Mudayna, 1989.

- Muñoz, Ana Luisa/Tapia, Patricia, *Dolor agudo y dolor crónico*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999.
- Muñoz Olave, Reinaldo, *Las monjas trinitarias de Concepción, 1570-1822. Relato Histórico*, Santiago de Chile, Imprenta San José, 1926.
- Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946.
- Muriel, Josefina, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*, México, UNAM, 1972.
- Muriel, Josefina, *Cultura femenina Novohispana*, México, UNAM, 2000.
- Paredes, Rogelio C., *Pasaporte a la utopía. Literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)*, Buenos Aires/Madrid, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila editores, 2004.
- Peña Otaegui, Carlos, *Santiago de siglo en siglo. Comentario histórico e iconográfico de su formación y evolución en los cuatro siglos de su existencia*, Santiago, Empresa editora Zig-Zag, 1944.
- Peña Otaegui, Carlos, *Una crónica conventual. Las agustinas de Santiago 1574-1951*, Santiago, Impreso en los Talleres de *El Imparcial*, 1951.
- Pérez-Rincón, Héctor (compilador), *Imágenes del cuerpo*, México, Fondo de Cultura Económica, Cuadernos de la Gaceta N°79, 2ª edición, 1994.
- Perry, Mary Elizabeth, *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del siglo de oro*, Barcelona, Crítica-Drakontos, 1993.
- Pinto, Jorge y otros, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, Universidad de la Frontera, Universidad de la Frontera, 1997.
- Radford, Rosemary / Skinner, Rosemary (comps.), *Women and Religion in America*, 2 vols, California, San Francisco University Press, 1983.
- Ramírez Torres, Juan Luis, *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, Cuadernos de Investigación, cuarta época 10, 2003.
- Ramón, Armando de, *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 2000.
- Ramos Medina, Manuel, *Memoria del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios'*, marzo 1995, México D.F, Centro de estudios de historia de México, CONDUMEX, 596 pp.
- Ramos Medina, Manuel, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de estudios de historia de México, CONDUMEX, 1997, 397pp.
- Rivera Cruchaga Jorge, *De asombros y nostalgias. Ensayos filosóficos*, Valparaíso-Chile, Editorial Puntángelos/Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, 1999.
- Rivera Garretas, María Milagros, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo IV-XV*, Barcelona, Icaria, 1990.

- Salinas, Cecilia, *Las chilenas de la colonia: virtud sumisa, amor rebelde*, Santiago, LOM ediciones, 1994.
- María Rosario Stabili, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Editorial Andrés Bello, 2003, 1ª edición en español.
- Sacristán, María Cristina, *Locura y disidencia en el México ilustrado, 1760-1810*, México, El Colegio de Michoacán/Instituto Mora, 1994.
- Santa Rosa de Lima. El tesoro americano. Pintura y escultura del periodo colonial*, Santiago, Corporación Cultural de las Condes, 2000.
- Serés, Guillermo, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2003, 252pp.
- Serrano, Sol (editora), *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002, 352pp.
- Ramírez O. P., P. Ramón, *Los dominicos en Chile y la primera universidad*, Santiago, Talleres Gráficos Universidad Técnica del Estado, 1979.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1999, 323pp.
- Thayer Ojeda, Tomás, *Reseña Histórico-biográfica de los eclesiásticos en el descubrimiento y conquista de Chile*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1921.
- Torres, Concepción, *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621) Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1995.
- Turner, Bryan, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Van Deusen, Nancy E., *Between the sacred and the worldly. The institutional and cultural practice of Recogimiento in colonial Lima*, California, Standford University Press, 2001.
- Valenzuela Márquez, Jaime, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, serie Sociedad y Cultura, 2001.
- Valenzuela, Fr. Pedro Armengol, *Los regulares en la Iglesia y en Chile*, Roma, Imprenta Tiberina de Federico Setth, 1900.
- Velasco, Sherry Marie, *Demons, nausea, and resistance in the autobiography of Isabel de Jesús, 1611-1682*, Albuquerque N.M., University of New Mexico, 1996.
- Vera Lamperain, Lina, *Presencia femenina en la literatura nacional. Una trayectoria apasionante, 1750-1991*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 1994.
- Vigarello, Georges, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

- Georges Vigarello, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, *Histoire du corps*, sous la direction de Vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, dirigé para Georges Vigarello, París, Éditions du Seuil, 2005.
- Villalobos, Sergio, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1995.
- Villalobos, Sergio, *Historia del pueblo chileno*, tomo IV, Santiago, Editorial Universitaria, 1999.
- Zúñiga, Jean-Paul, *Espagnols d'outre mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17 siècle*, París, Éditions d l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002.

**Tesis:**

- Albornoz Vásquez, María Eugenia, *Violencias, género y representaciones: la injuria de palabra en Santiago de Chile (1672-1822)*, Tesis de maestría en género y cultura, mención humanidades, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003.
- Araya Espinoza, Alejandra, *Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile 1750-1850*, tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Chile, 1999.
- Arismendi, Loreto, *Mujeres y orden social. El honor en la construcción de la identidad y de las prácticas sociales femeninas. Chile 1750-1810*, en: *Sujetos, textos y discursos: una reflexión sobre la construcción de identidad histórica en perspectiva cultural, siglos XVIII-XX*, Santiago, Informe de seminario de grado para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile, 2006, pp.77-132.
- González Becker, Marina *Retórica y estilo en la Relación Autobiográfica de Úrsula Suárez (religiosa clarisa chilena, 1666-1749)*, Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Lingüística Hispánica, Universidad de Chile, Santiago-Chile, 2002.
- Krause, Bisquertt Marcela, *Monasterios femeninos en el Reino de Chile*, Santiago, Tesis Licenciatura en Historia, Pontificia Universidad Católica, 1995.
- Urrejola, Bernarda, *Una modernidad enclaustrada: posibilidades para el rastreo de un incipiente sujeto moderno en tres textos conventuales de monjas hispanoamericanas (Chile, Colombia, siglo XVIII)*, tesis para optar al grado de Magíster en Literatura, Universidad de Chile, 2006.
- Zamorano, Paulina, *Familia, tradición y relaciones sociales. El marquesado de la Pica 1728-1824. Permanencia y consolidación de un grupo de la elite colonial*, tesis para optar al grado de Magíster en Historia de América, Universidad de Chile, Santiago, 1997.

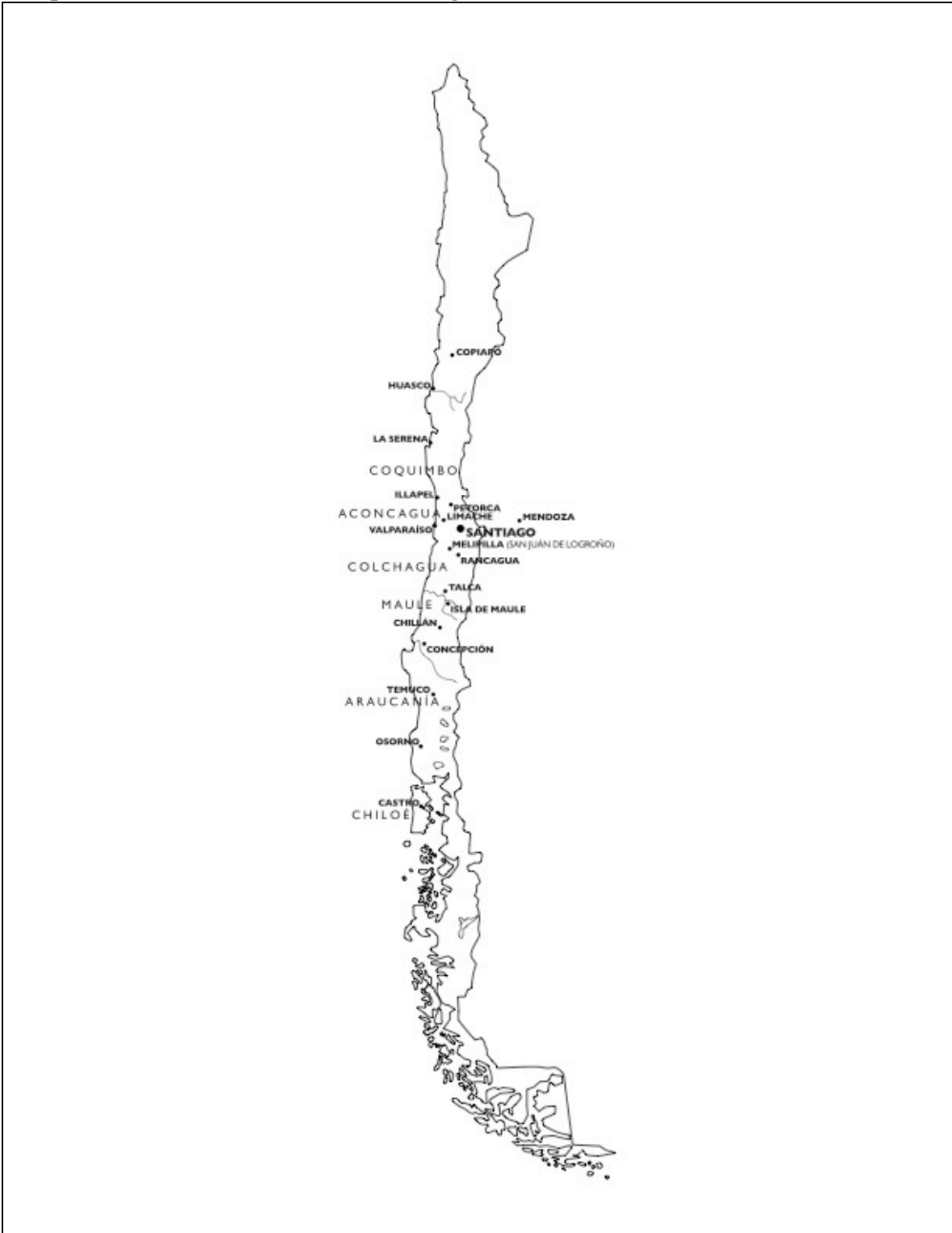
## DICCIONARIOS

- Covarrubias, Sebastián de Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid Editorial Castalia, edición de Felipe C.R. Maldonado, 1995 [1611].
- Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Editorial Gredos, Madrid, 1961
- Casares, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1994.
- Diccionario de Autoridades*, Real Academia de la Lengua Española, Imprenta de Francisco del Hierro, Madrid, seis tomos, 1726-1739.
- Diccionario de Autoridades*, Real Academia de la Lengua Española, edición facsimilar, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, Editorial Gredos, 1964, Tomo I, 1726.
- Medina, José Toribio, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1906.



## **ANEXOS**

Mapa de Chile indicando los lugares mencionados en todo el texto



**Cuadro de las fechas de llegada y número de conventos de las ordenes religiosas en Chile, siglos XVI-XVIII.**

Orden religiosa	Fecha de llegada	Número de conventos	
		Hombres [1]	Mujeres
<b>Orden de la Merced (Mercedarios)</b>	<b>1541-1549:</b> Llegada de algunos sacerdotes, sin edificio conventual ni licencias canónicas [2].	<b>1566:</b> Fundación canónica del Convento de la Merced en Santiago [3] <b>1560-1600:</b> Fundación de conventos en La Serena, Coquimbo, Concepción, La Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno. Más adelante y en diversos años se fundaron los conventos de Angol, Castro, Copiapó, Chillán, Chimbarongo, Curicó, Talca, Valparaíso, Quillota y san Felipe [4]. <b>Total conventos: 18.</b>	<b>Total Conventos: 0.</b>
<b>Orden de Predicadores (Dominicos)</b>	<b>1557:</b> La orden se traslada desde Tucumán a Santiago.	<b>1557:</b> Fundación del convento Recoleta Dominica en Santiago, en tierras donadas por Rodrigo de Quiroga, Inés Suárez y otros vecinos. <b>1560-1600:</b> Fundación de conventos en La Serena, Villarrica, Valdivia, Osorno, Angol, Chillán [5]. <b>Total Conventos: 7.</b>	<b>1754:</b> El beaterio de Santa Rosa, fundado en 1680, adquiere licencia monástica y pasa a ser el Monasterio de Santa Rosa de Lima de la Orden de santo Domingo de Santiago. <b>Total Conventos:1.</b>
<b>Orden de Frailes menores (Franciscanos)</b>	<b>1553:</b> Se establecen en la Eremita de N. S. del Socorro, antes custodiada por los mercedarios.	<b>1557:</b> Fundación del convento de Frailes menores en Santiago [6] <b>1559-1563:</b> Fundación de conventos en Concepción (1559), La Imperial (1560), Angol, Valdivia, Osorno, Villarrica y Castro (1563). Más tarde, los conventos de Chillán, Malloa, San Francisco del Monte, Quillota, Valparaíso, La Serena y Copiapó [7]. <b>Total Conventos: 15.</b>	<b>1571:</b> Se instala el beaterio de las Isabelas o monjas de Santa Isabel en Osorno [8]. En 1578 tienen su aprobación canónica. <b>1608:</b> Fundación, del convento de Santa Clara en Santiago (refundación de las Isabelas de Osorno). <b>1663:</b> Fundación, por donación de don Alonso del Campo Lantadilla, del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria. <b>1723:</b> Fundación del convento de Capuchinas de Santiago. <b>1736:</b> Fundación canónica del convento de Trinitarias de Concepción. <b>Total Conventos: 4.</b>
<b>Compañía de Jesús (Jesuitas)</b>	<b>1593:</b> Desde Perú llegan a Coquimbo, desde donde viajan a Santiago para establecerse.	<b>1631:</b> Se termina de construir la iglesia y convento de la Compañía, el cual fue destruido por el terremoto de 1647 [9]. <b>Total Conventos: 1.</b>	<b>Total Conventos: 0.</b>
<b>Orden se San Agustín (Agustinos)</b>	<b>1595:</b> Llegan a Valparaíso y se instalan en Santiago.	<b>1595:</b> Se funda el convento de los Agustinos en Santiago, en una casa del centro de la ciudad. 1596-1600: Fundación del convento de los Agustinos en La Serena, Aconcagua, Concepción, Mellipoa (destruida en 1599). <b>1692</b> (año referencial): Fundación del convento de los Agustinos de Talca.. Siguieron a estos conventos los de Valparaíso, la Estrella (Colchagua), Quillota, Melipilla y en La Imperial [10]. <b>Total Conventos: 11.</b>	<b>1574:</b> Fundación por orden del cabildo de Santiago del convento de religiosas de Santiago o de la Concepción. En <b>1576</b> se refundan canónicamente y reciben el nombre de el convento de las Agustinas. <b>Total Conventos: 1.</b>
<b>Orden del Carmelo (Carmelitas)</b>			<b>1690:</b> Fundación del Monasterio del Carmen Alto de San José en Santiago. <b>1770:</b> Fundación del Monasterio Carmen de San Rafael en Santiago. <b>Total Conventos: 2.</b>

**NOTAS:**

[1] La información que ofrece la bibliografía de cada orden respecto a los conventos masculinos es variable. Por lo general, la atención se pone en la fundación del primer convento (en Santiago), señalando sólo referencialmente las siguientes fundaciones. Se ha considerado en este cuadro la información ofrecida por el Fr. Pedro Armengol Valenzuela, más completa y detallada. A modo de comparación se ofrece a continuación un cuadro que muestra las fundaciones mencionadas por Tomás Thayer Ojeda, que recoge o integra otras referencias fundacionales. Ver: Tomás Thayer Ojeda, *Reseña Histórico-biográfica de los eclesiásticos en el descubrimiento y conquista de Chile*, Imprenta Universitaria, Santiago, 1921; Fr. Pedro Armengol Valenzuela, *Los regulares en la Iglesia y en Chile*, Imprenta Tiberina de Federico Setth, Roma, 1900.

	Mercedarios	Franciscanos	Dominicos
La Serena	*	*	
Santiago:	*	*	*
Concepción:	*	*	*
Angol:		*	*
Imperial:	*	*	
Villarrica:	*	*	
Valdivia:	*	*	*
Osorno:		*	*
Castro:		*	

[2] Sobre qué orden fue la primera en llegar a Chile hay distintos enfoques. Historiadores como Tomás Thayer Ojeda y Fidel Aravena constatan que los mercedarios fueron los primeros sacerdotes regulares en llegar junto a Pedro de Valdivia, aunque sin las licencias canónicas correspondientes. Ramón Ramírez, historiador y padre dominico, señala que la orden de Santo Domingo se estableció canónicamente en Tucumán en 1557 (perteneciente a la jurisdicción de Chile), trasladándose a Santiago donde les fueron donados algunos solares al otro lado del río Mapocho (la Chimba) donde se encuentran hasta la actualidad. Desde un punto de vista canónico, la orden debería ser considerada la primera en llegar y establecerse en territorio chileno. Ver: Tomás Thayer Ojeda, *Op. Cit.*; P. Ramón Ramírez O. P., *Los dominicos en Chile y la primera universidad*, Talleres Gráficos Universidad Técnica del Estado, Santiago, 1979; Fidel Aravena, *Breve historia de la Iglesia en Chile*, ediciones Paulinas, Santiago, 1968.

[3] Los mercedarios se hospedaron en la ermita de Nuestra Señora del Socorro (donde posteriormente se asentaría el convento mayor de los franciscanos), pero no fue hasta 1552 cuando obtienen las donaciones de terreno para establecerse definitivamente entre las actuales calles Merced, Miraflores y cerro Santa Lucía. En 1565 se pone la primera piedra del nuevo convento y en 1566 se obtienen las licencias canónicas. Fr. Pedro Armengol Valenzuela, *Op. Cit.*, p. 247.

[4] Además se fundaron conventos en localidades pertenecientes a la jurisdicción de Chile en esos años: Mendoza, san Juan de Dios y San Luís de la Punta, según datos de Fr. P. Armengol, *Op. Cit*, p. 248.

[5] Según datos de P. Ramón Ramírez O. P. A los conventos mencionados se añaden otros pertenecientes a la jurisdicción de Chile en esos años: Mendoza, San Juan, Tucumán, Córdoba, Rioja, Santiago del Estero, Santa Fe, Buenos Aires y Paraguay, con lo que resultan doce conventos menores. En estos pequeños conventos resultaba difícil mantener la vida monástica, por lo que se acomodó en 1721 una finca que recibió el nombre de Santa Catalina de Peldehue para la estricta observancia. Dicha casa no prosperó y no pasó de ser un simple hospicio. En 1750 se comenzó a construir la definitiva recoleta dominica en las faldas del cerro Blanco. Ver: Fr. P. Armengol, *Op. Cit*, pp. 133-139.

[6] Los franciscanos se asentaron en la ermita de Nuestra Virgen del Socorro, a cuyo cuidado quedó después que los mercedarios, a quienes se les había encomendado dicha tarea, se dispersaran por los demás territorios de Chile. El Cabildo, por su parte, cedió a los frailes menores unos terrenos adjuntos a la ermita. Tras esta donación se produjeron violentos altercados con los mercedarios, quienes reclamaban los terrenos y la advocación de la virgen. Una junta de teólogos resolvió dejar a los franciscanos en el lugar de la ermita y a los mercedarios en la actual calle Merced. Fr. P. Armengol, *Op. Cit*, pp. 173-174.

[7] Según datos de Fr. P. Armengol, *Op. Cit*, p. 174.

[8] El beaterio de las Isabelas fue sitiado después de la sublevación indígena de 1598, tras lo cual las beatas se trasladan a Santiago. En 1604 toman la regla de Santa Clara y se unen con las Clarisas de La Imperial, fundando el monasterio de Santa Clara de Santiago en 1608.

[9] Colegios, misiones y noviciados reemplazaron a los conventos entre los jesuitas. Entre los que éstos fundaron se encuentran: tres colegios (el de Santiago, el de Concepción y el de La Serena); dos colegios incoados (el de San Pablo en Santiago y el de La Serena); dos residencias con misión (Buena Esperanza y Castro); cinco misiones (Santa Fe, Santa Juana, San Cristóbal, Toltén Bajo y Boroa); el Convictorio de San Francisco Javier y el noviciado de San Francisco de Borja, y el seminario de Bucalemu. Según datos de Fr. P. Armengol, *Op. Cit*, p. 378.

[10] Se suman los de Mendoza y de San Juan. Según datos de Fr. P. Armengol, *Op. Cit*, p. 432.