

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

**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 Mención Teoría Literaria

Por:

Bernarda Urrejola Davanzo

Profesora Guía: Lucía Invernizzi Santa Cruz

Abril, 2006

Epígrafe . .	1
Introducción .	3
Capítulo 1. El <i>sujeto moderno</i> : narrador protagonista de una trama ² autobiográfica . .	7
Capítulo 2. <i>Episteme</i> religiosa y modernidad .	29
Escolástica, Inquisición .	31
La “evasión” mística . .	35
<i>Corolario de esta parte : hacia un escenario de manifestación de un sujeto moderno religioso</i> . .	43
Capítulo 3. “Converte nos, Deus salutaris noster; et averte itam team a nobis” ⁷⁶ : la confesión dentro del escenario moderno. . .	51
I. Recorrido histórico de la confesión . .	51
Etapa antigua: de la penitencia a la confesión . .	51
La calibración de las faltas: primer momento de la confesión .	53
Confesión y etapa moderna .	55
II. “Domine, libera animam meam a labiis iniquis, et a lingua dolosa” ⁹⁰ : la situación de comunicación confesional ⁹¹ .	60

² Utilizo aquí la división que la teoría literaria hace entre “trama” e “historia” (fábula), según la cual esta última consistiría en el conjunto de acontecimientos ocurridos cronológicamente, mientras que la trama implicaría un ordenamiento estético de los mismos hechos, según determinado punto de vista. Para el caso de los textos de monjas, debo señalar que evidentemente no hay una finalidad “estética” en la elección del orden de los acontecimientos, en especial porque la relación cronológica de los hechos funciona como pie forzado de sus narraciones, sobre todo en las autobiografías. Sin embargo, de todas maneras encontramos huellas de elección a la hora de narrar, por ejemplo al señalar que no contarán un episodio u otro, o que describirán brevemente algunos hechos privilegiando otros que les parecen más significativos, etc. Además, siempre habrá un punto de vista a la hora de contar los hitos de sus vidas, especialmente en los casos de divergencias o polémicas con sus compañeras de convento, en que definitivamente buscan defenderse de las calumnias explicando las cosas tal como, según ellas, sucedieron. “Para los formalistas rusos, en un relato se pueden diferenciar la *fabula*, o sea, la reconstitución de las secuencias en orden cronológico, y la trama, que es el relato tal como el escritor nos lo presenta (la «distribución en construcción estética de los acontecimientos de la obra», aclara Tomachevski). La trama se separa de la *fabula* sobre todo por las distorsiones temporales con las que el autor dispone los hechos: algunos episodios, por ejemplo, pueden ser anticipados (prolepsis narrativa), otros pospuestos o contados «volviendo para atrás» (analepsis o *flash-back*). La trama deforma artísticamente el mero reflejo del orden natural de los hechos, mezclando, por así decirlo, de manera más o menos atrevida, tanto las secuencias de la historia (acontecimientos, personajes, etc.) como las instancias del narrador (punto de vista, voz, etc.).” A. Marchese y F. Forradellas: Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria. Barcelona, Ariel, 1989. PP. 410-411.

⁷⁶ “Convertidnos, oh Dios Salvador nuestro; y apartad de nosotros vuestra indignación”. En: Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

⁹⁰ “Libra, Señor, mi alma de los labios inicuos y de la lengua astuta”. En: Oficio Parvo... id.

¿En qué consiste la confesión? . . .	60
“ <i>Memento, rerum Conditor</i> ” ⁹⁸ : confesión y construcción de un verosímil . . .	64
“ <i>Beati omnes qui timent Dominum, qui ambulant in viis ejus</i> ” ¹⁰³ : con el confesionario dentro. . .	67
III. “ <i>Lingua mea calamus scribae velociter scribentis</i> ” ¹⁰⁵ : de la enunciación al enunciado confesional escrito. . .	69
La confesión a la “segunda potencia” . . .	69
La confesión: ¿género o discurso? . . .	75
Corolario de esta parte . . .	79
Capítulo 4. “ <i>Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui</i> » ¹²⁶ . Escrituras enclaustradas. . .	83
Madre Castillo y Úrsula Suárez . . .	84
Sor Josefa de los Dolores Peñailillo . . .	86
Capítulo 5. “Los ojos del alma son más que de lince”: conocimiento infuso y espíritu crítico . . .	101
El tópico de la “falsa modestia” o “diminutio” . . .	115
Argumentos de autoridad y recurrencia a testigos . . .	117
Corolario de esta parte . . .	120

⁹¹ Entiendo por situación de comunicación aquellas condiciones específicas que posibilitan el desempeño de ciertas actividades, en este caso, de lenguaje. La situación de comunicación posibilita la enunciación y por ende los enunciados derivados de esta. Para Ducrot y Todorov “los primeros elementos constitutivos de un proceso de enunciación son: el locutor, el que enuncia, y el alocutario, aquel a quien se dirige el enunciado. Ambos se denominan indiferentemente interlocutores (...) la enunciación siempre está presente, de una manera u otra, en el interior de un enunciado...” Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov: Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 365-367. Para Marchese y Forradellas “La enunciación es el acto individual de la locución en el que se muestra el hablante, bien por medio de los pronombres personales (*yo, tú, etc.*), bien por el uso de otros deícticos que subrayan los factores de espacio o tiempo en que se produce la enunciación (*aquí, ahora, entonces, etc.*). También otros medios sirven para caracterizar la enunciación en relación al enunciado: los verbos performativos (*prometo, aseguro*), las expresiones valorativas y emotivas (que implican un juicio o un sentimiento del sujeto de la enunciación), los elementos moralizadores (*acaso, sin duda, es claro que..., etc.*.)” Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria. Barcelona, Ariel, 1989, p. 127.

⁹⁸ “Criador del orbe, acordaos”. En: Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

¹⁰³ “Dichosos todos aquellos que temen al Señor, y que andan por sus caminos”. Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

¹⁰⁵ “Mi lengua es pluma de amanuense que escribe muy ligero”. En: Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

¹²⁶ “Bendita Tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre”. En: Oficio Parvo..., op. cit.

Epílogo .	123
BIBLIOGRAFÍA .	127
Monjas . .	127
MODERNIDAD .	127
MÍSTICA .	128
CONFESIÓN . .	129
ÉPOCA COLONIAL .	129
GÉNEROS .	130
Sobre monjas .	130
Otros .	131
Anexo . .	133

Epígrafe

“Hay tres salas dentro desta gran mezquita, donde están los principales ídolos, de maravillosa grandeza y altura, y de muchas labores y figuras esculpidas, así en la cantería como en el maderamiento, y dentro destas salas están otras capillas que las puertas por do entran a ellas son muy pequeñas, y ellas asimismo no tienen claridad alguna, y allí no están sino aquellos religiosos, y no todos; y dentro destas están los bultos y figuras de sus ídolos, aunque, como he dicho, de fuera hay también muchos. Los más principales destes ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo, e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre, que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos, que no poco el dicho Muteczuma y los naturales sintieron; los cuales primero me dijeron que no lo hiciese, porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándoles maltratar se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra, y moriría la gente de hambre. Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, e que habían de saber que había un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado el cielo y la tierra y todas las cosas, e hizo a ellos y a nosotros, y que éste era sin principio e inmortal, y que a él habían de adorar y creer, y no a otra criatura ni cosa alguna; y les dije todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías y atraer al conocimiento de Dios nuestro Señor...” Segunda carta-relación enviada a su Sacra Majestad del Emperador nuestro Señor por el Capitán General de la Nueva España, llamado don Fernando Cortés (1520)

Introducción

Digamos en primer lugar que en este trabajo estudiaré tres textos de monjas coloniales, cuyo rasgo en común es que fueron escritos durante el siglo XVIII. Se trata de la Relación autobiográfica de Úrsula Suárez (Chile), la Vida de Josefa del Castillo Guevara (Colombia) y el epistolario, hasta el momento inédito, de Josefa de los Dolores Peñailillo (Chile). Los dos primeros son relatos autobiográficos, y como tales, responden a las disposiciones tradicionales que regían a este tipo de textos; esto es, haber sido motivados por mandato del confesor, quien buscaba, a través de la fijación de las experiencias extraordinarias de la religiosa, analizar con precisión si las vivencias relatadas eran auténticas o correspondían a un fenómeno de inspiración herética o diabólica. Según se puede corroborar en los manuales de confesores, si de la lectura de estos relatos se concluía que las experiencias narradas por la religiosa provenían del demonio, la afectada era sancionada con algún tipo de castigo que podía llegar a la muerte. Si se trataba, en cambio, de las vicisitudes que experimentaba un alma piadosa dentro de su camino de perfección, los textos podían ser utilizados como materia prima para hagiografías con finalidad edificante -incluso algunos pasajes de determinada hagiografía podían ser tomados de otras biografías nunca mencionadas. En otros términos, para cumplir con la finalidad adoctrinadora, los relatos confesionales eran revisados, incluso reescritos por los confesores, quienes los expurgaban de todo contenido *desviado* -dimensión que es precisamente la que me interesa rastrear, pues permite la lectura retórico-tropológica-, desarmándolos y rearmándolos muchas veces con pedazos de otros escritos, con lo que quedaban transformados en lo que hoy llamaríamos *pastiches*. De modo paradójico, entonces, en relatos tan apegados a una

biografía la pregunta por el sujeto autorial (“función autor”) que los motiva pierde todo sentido.

Que los testimonios escritos de estas religiosas hayan sido conservados y en algunos casos publicados, permite suponer que fueron considerados ortodoxos, y si bien estas autobiografías coloniales podrán entenderse como “protohagiográficas” (en la medida en que sus *autoras* no fueron canonizadas), también es cierto que responden en buena medida a los lineamientos con los que Michel de Certeau ¹ caracteriza la hagiografía: documento que, desarrollado según el título que antes llevaban este tipo de relatos: *Acta*, o más tarde *Acta Santorum*, responde a una estructura en que se registra no solo lo que pasó, como ocurre en la historia, sino *lo que es ejemplar*, de modo que se trata de un testimonio ideológicamente dirigido para constituirse en *exemplum*. Las cartas de sor Dolores, por su parte, constituirán un caso excepcional dentro de las posibilidades de escritura femenina y religiosa de los siglos coloniales, pues, como veré, no fueron motivadas por una orden sacerdotal, sino por el ejercicio de voluntad de la propia religiosa, quien decide escribirle a aquel sacerdote que desea tener por director espiritual.

Cabe agregar que estos textos conventuales son atravesados por el dispositivo confesional, puesto que, al tratarse de escrituras que reflejan una vida, y al ser contada esta vida al director espiritual, los episodios narrados deben corresponder lo más fielmente posible a la verdad, dejando la interpretación de los fenómenos extraordinarios a las autoridades. Así, lo escrito actuará como una confesión general, tal como si se produjera en el confesionario, aun cuando el virtual perdón de los pecados no pudiera darse por escrito a la religiosa. Si estos textos obedecen a su modo, entonces –globalmente, las autobiografías y parcialmente, las cartas-, al discurso confesional-autobiográfico, ello implica que debieron ceñirse a algunas normas propias de este tipo de narración, reglas que muchas veces los transformaban en un conjunto de lugares comunes entre los que la particularidad de la vivencia personal se perdía –por ejemplo, recordar la infancia tanto desde la precocidad del llamado divino como desde las múltiples enfermedades padecidas es un recurso típico y tópico de este tipo de textos, tanto como la declaración de ignorancia en asuntos religiosos o las visiones zoomórficas. Sin embargo, más allá de lo anterior, me interesará ver cómo detrás de estos recursos tópicos es posible visualizar rasgos de un incipiente espíritu crítico e incluso de divergencia respecto del mismo modelo que las religiosas dicen respetar tan cabalmente. Para lograr que esto aparezca será necesario en primer lugar establecer de qué modo, a través de la necesidad u obligación de ponerse a sí mismas en discurso, estas religiosas irán configurando una imagen de sí ante sus propios ojos: al tenerse como referentes de su propio decir, deberán mirarse en el espejo de su propia escritura y comenzar a observarse.

Tener que hablar de sí mismas, entonces, tener que explicitar lo que piensan y viven, intervenido todo lo anterior por el mandato de confesión, detonará un uso “ensimismado” de la palabra que propiciará en ellas una serie de reflexiones que las alzarán ante sus propios ojos como sujetos-mujer distintas del resto de sus compañeras religiosas,

¹ Michel de Certeau: “Una variante: la edificación hagiográfica”, en: La escritura de la historia. Santa Fe, Dpto. de Historia, Universidad Iberoamericana, 2ª edición, 1993.

capaces de “ver” y entender aun con mayor claridad que los mismos sacerdotes. Esto último cobra especial relevancia, pues al tener que relatar experiencias de corte sobrenatural o místico, muchas de las cuales comportan iluminaciones respecto del contenido misterioso de la doctrina, las religiosas se dan cuenta de que hay algo en ellas que se ha “transformado” producto de estas vivencias y que las ha vuelto más sensibles a comprender los misterios de la fe, el plan divino y su rol dentro de él; de ahí la importancia de abordar en este trabajo la vía mística como *episteme*, esto es, como un complejo modo de conocimiento, que habrá que detallar en sus características y alcances. La experiencia de estas religiosas, involuntaria y caracterizada en general por un acto de amor a la divinidad, les permitirá incluso llegar a comprender que la obediencia a los sacerdotes, por más ignorantes o injustos que parezcan, es una vía de sacrificio que las volverá más virtuosas. Esta comprensión de sí mismas y del resto, junto a un espíritu crítico respecto del funcionamiento del sistema eclesiástico, no se alejará mucho de aquellas características que se han erigido como propias del llamado “sujeto moderno”, como veré en detalle.

Desde este punto de vista, a partir del estudio de estos tres textos conventuales coloniales intentaré cuestionar la oposición que usualmente se ha trazado entre una modernidad laica, pública y secular, por un lado, y un espacio conventual cerrado, supuestamente privado y premoderno, por otro, a partir de evidencias que señalan que las relaciones entre sujeto y verdad, o entre sujeto y construcción de identidad en los albores de la modernidad occidental no fueron tan diferentes en el espacio laico y en el religioso. Pondré de relieve, por ejemplo, que en buena medida la “modernidad” secular no se basó en la destrucción de los ídolos premodernos, sino que consistió en el reemplazo de un mito por otro, aparentemente opuesto -en el caso que nos ocupa: razón, progreso, virtud, confianza en la regeneración de la humanidad, “poder del hombre”, diría Tocqueville-, siguiendo un juego de representaciones ilusorias propiciado por sociedades protomodernizantes que ya se consideraban engranajes de una nueva maquinaria histórico-cultural, con lo que respondían a una de las características -a estas alturas, paradigmáticas- del “impulso moderno”: el afán de autodefinición y deslinde de determinadas sociedades o grupos respecto de otros, considerados arcaicos o inferiores. Desde una desestabilización de binarismos, entonces, observaré si es posible encontrar modernidad en el espacio religioso y aun dentro del claustro.

Considerando el contexto de este trabajo -Hispanoamérica, siglos coloniales, textos de monjas-, se me pudiera objetar aquí de manera inicial el uso de una categoría como la de “modernidad” -vinculada ya de manera tradicional al espíritu secularizador y racionalizante que habría eclosionado en el ilustrado siglo XVIII y en el modernizante XIX- en relación con un fenómeno netamente religioso como es el de la confesión católica, o respecto de sociedades que aun tenían un fuerte sustrato doctrinario, como eran la española y las colonias hispanoamericanas. Por otra parte, quienes unen indisolublemente modernidad a “modernización” pudieran objetar también que en América difícilmente hubo modernidad si España permanecía ajena a los progresos técnicos e ideológicos, y por ello con mayor razón las colonias, en tanto “periferia de una periferia”, como diría Ángel Rama. A estas y muchas otras objeciones trato de responder en el apartado relativo a “sujeto moderno”.

En resumidas cuentas, la discusión principal que atraviesa este trabajo es que, aun cuando se considere que la modernidad fue un fenómeno público, propio del espacio secular y laico, y que difícilmente tocó a las colonias, ciertas características “modernas”, relativas fundamentalmente al sujeto, podrán encontrarse con bastante claridad en Hispanoamérica, incluso en relación con el cerrado espacio del claustro y en especial con la silenciosa escritura de estas religiosas que -al menos manifiestamente- no buscaban su reconocimiento en el mundo seglar sino ser consideradas buenas esposas de Cristo.

Capítulo 1. El *sujeto moderno*: narrador protagonista de una trama autobiográfica²

*In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum*³.

Se definiría como religiosa toda conducta que ponga en relación un adentro con un afuera, un plano interno y un punto externo.

Régis Debray

En mi trabajo con textos autobiográficos de monjas coloniales⁴, fundamentalmente del siglo XVIII en Hispanoamérica, me topé con el problema de que comúnmente los sujetos pertenecientes al espacio religioso eran catalogados como “premodernos” por quienes consideraban que la “modernidad” propiamente tal, con un “sujeto moderno” a la cabeza, corresponde a un periodo caracterizado por la secularización de la cultura y por la racionalidad-racionalización aplicada a todos los ámbitos humanos, con el consiguiente

³ “Su sonido se ha propagado por toda la tierra, y sus acentos llegan hasta los confines del mundo”. En: Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

⁴ Este trabajo forma parte de las investigaciones derivadas de los proyectos de investigación Fondecyt 1040964, dirigido por Lucía Invernizzi, en el cual participo como tesista, y DI SOC 05/23-2, del que soy investigadora responsable. Ambos se realizan a la fecha en la Universidad de Chile.

abandono del sustrato teológico que habría caracterizado a la etapa “anterior”. Según estas perspectivas, no podría haber modernidad alguna en el mundo religioso y menos aun en un espacio como el del claustro. Por otra parte, me pareció que las definiciones de “sujeto moderno” solían por convención referirse a una figura con características masculinas, de modo tal que, aun suponiendo la posibilidad de considerar al espacio

2

Utilizo aquí la división que la teoría literaria hace entre “trama” e “historia” (fábula), según la cual esta última consistiría en el conjunto de acontecimientos ocurridos cronológicamente, mientras que la trama implicaría un ordenamiento estético de los mismos hechos, según determinado punto de vista. Para el caso de los textos de monjas, debo señalar que evidentemente no hay una finalidad “estética” en la elección del orden de los acontecimientos, en especial porque la relación cronológica de los hechos funciona como pie forzado de sus narraciones, sobre todo en las autobiografías. Sin embargo, de todas maneras encontramos huellas de elección a la hora de narrar, por ejemplo al señalar que no contarán un episodio u otro, o que describirán brevemente algunos hechos privilegiando otros que les parecen más significativos, etc. Además, siempre habrá un punto de vista a la hora de contar los hitos de sus vidas, especialmente en los casos de divergencias o polémicas con sus compañeras de convento, en que definitivamente buscan defenderse de las calumnias explicando las cosas tal como, según ellas, sucedieron. “Para los formalistas rusos, en un relato se pueden diferenciar la *fabula*, o sea, la reconstitución de las secuencias en orden cronológico, y la trama, que es el relato tal como el escritor nos lo presenta (la «distribución en construcción estética de los acontecimientos de la obra», aclara Tomachevski). La trama se separa de la *fabula* sobre todo por las distorsiones temporales con las que el autor dispone los hechos: algunos episodios, por ejemplo, pueden ser anticipados (prolepsis narrativa), otros pospuestos o contados «volviendo para atrás» (analepsis o *flash-back*). La trama deforma artísticamente el mero reflejo del orden natural de los hechos, mezclando, por así decirlo, de manera más o menos atrevida, tanto las secuencias de la historia (acontecimientos, personajes, etc.) como las instancias del narrador (punto de vista, voz, etc.)” A. Marchese y F. Forradellas: Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria. Barcelona, Ariel, 1989. PP. 410-411.

religioso dentro de las reflexiones acerca de la modernidad, difícilmente la figura de una monja podría tener algún lugar significativo dentro de ellas.

Es indudable que, si tomamos como punto de quiebre, por ejemplo, el hito del “des(en)cubrimiento” de América –título convencional para un fenómeno complejo, que si se prefiere el eufemismo podemos llamar “encuentro de dos mundos”- hay cierto cambio de paradigma respecto de los siglos anteriores; digamos, aquellos que conforman lo que se ha llamado Edad Media. Este cambio de enfoque consistiría en un desapego progresivo del sustrato divino –en tanto *mito*: origen y fin- como fundamento para la explicación del mundo, y un traslado de perspectiva hacia un énfasis mayor en la dimensión humana, terrena, racional de la existencia. Cabe preguntarse, empero, si esta premisa del cambio de paradigma, con la consiguiente división del mundo entre espacio secularizado y espacios que conservan la *cosmovisión teológica* resulta suficiente para explicarnos el fenómeno de la modernidad. En otras palabras, ¿significa esto que los espacios religiosos permanecieron alienados del devenir de la modernidad, pese a compartir el mismo escenario epocal del mundo secular? Incluso enunciar la pregunta parece ocioso, pues develaría la falta de exhaustividad de una perspectiva sesgada; sin embargo, es la conclusión que se puede obtener de las principales teorías acerca del tema. Esto fue lo que me llevó a preguntarme por la solidez de una dicotomía tan fundamental y esencial(ista) como la que se ha utilizado para caracterizar al fenómeno moderno y a intentar ponerla a prueba a través de la aplicación, en el mundo religioso y específicamente claustral, de aquellos rasgos y categorías con que se ha descrito a la modernidad laica, quizá siguiendo un secreto movimiento deconstructivista, en el sentido de visibilizar el sustrato ideológico oculto detrás de tales categorizaciones.

Antes de revisar cuáles han sido dichos rasgos y categorías que se han señalado tradicionalmente para la modernidad secular, cabe preguntarnos acerca de la posibilidad de que en la segregación del espacio conventual respecto de lo que es considerado “moderno” esté funcionando un prejuicio parecido al que tanto critican los pensadores poscoloniales al referirse a la conformación de la sociedad moderna: a través de una construcción eurocéntrica del mundo ⁵, la ideología dominante “piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal” ⁶. Si así fuera, esto implicaría que el “metarrelato de la modernidad” ⁷ (Lander 23) se habría transformado, mediante el funcionamiento del “dispositivo de conocimiento *colonial e imperial*” (*id.*) en una forma de organización y de ser en la sociedad considerada “normal”, “adecuada” o “recomendable”, punto de vista desde el cual el espacio conventual se ubicaría en un lugar marginal, tal como ocurre con

⁵ “Se valore como se valore la situación cultural de la actual sociedad mundial, lo que se resalta como específicamente moderno ha sido acuñado por las tradiciones europeas”. Niklas Luhmann: Observaciones de la modernidad. Barcelona, Paidós, 1997, p. 49.

⁶ Edgardo Lander: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En <http://www.clacso.org/fbases4.html>.

⁷ “Quizá el concepto de posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente su propia unidad como imposibilidad de un metarrelato.” Niklas Luhmann: Observaciones de la modernidad. *Op. cit.*, p. 9.

...las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, [que] son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual en el imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. (Lander, 24)

De este modo, dentro de una Hispanoamérica que, cuando se trata de ser “moderna”, deja –intencional o inconscientemente– atrás su pasado, su memoria, su imaginario arcaico y *mágico*, no pareciera haber lugar para este *lado B* de su historia, con lo que se produce, a mi parecer, un proceso de “negación de la simultaneidad” (J. Fabian citado por Lander, 16); esto es, una ubicación –por parte de los saberes y poderes que buscan ser hegemónicos– del espacio de lo heterogéneo dentro de una jerarquía cronológica según la cual dicho espacio pertenecería a un momento “anterior”⁸. Sucede, así, que al situar al espacio conventual –tal como todos aquellos *otros* espacios considerados “no modernos”– como expresión de un *pasado*, “se niega la posibilidad de su contemporaneidad”(Lander, 26), con lo que se lo deja fuera de las reflexiones que apuntan hacia la superación de dicho pasado con miras a cierta idea de progreso. Ahora bien, ¿qué *contemporaneidad* podrían tener los textos de religiosas encerradas en conventos coloniales?, ¿O bien, en otros términos, qué papel dentro de una hipotética modernidad que los contemplara? Antes siquiera de pensar en ello, quiero revisar algunas de las categorías que mencionaba antes, mediante las cuales se ha llevado a cabo el ejercicio producto del cual los conventos, y los distintos tipos de sujeto-mujer allí encerrados, quedan fuera del escenario moderno, sin olvidar, claro, que no resulta extraña tal segregación considerando que ella misma es un síntoma moderno, por cuanto “la modernidad produce *diferencia, exclusión y marginalización*”⁹. Lo anterior además se suma a la discriminación de género –implícita o explícita– que presentan las teorizaciones que consideran como objeto de estudio al sujeto moderno, las que suelen dar por supuesto que cualquier posible definición no puede sino encarnarse en un sujeto varón. Esta discriminación es –por lo menos– triple para las mujeres religiosas que estudio: primero, la mujer no es considerada en las definiciones de sujeto moderno; segundo, el espacio religioso no es tomado en cuenta en las definiciones de modernidad; tercero, dentro del mismo espacio religioso se relega a la mujer a un lugar marginal –salvo que sea legitimada por varones que consideren a la religiosa, después de muerta, una santa–:

A fin de proteger los límites entre la racionalidad y lo irracional, la Iglesia se valía del púlpito y del confesionario y de ciertos géneros de discurso –el sermón, por ejemplo– vedados a la mujer. El sacerdote tenía el poder de instruir, denunciar y

⁸ “Habría que poder indicar en qué se distingue estructural y semánticamente la sociedad moderna de sus predecesoras; pero para eso haría falta una teoría de la sociedad que pudiera indicar en qué sentido esta diferencia histórica distingue sistemas que sin embargo, en determinados sentidos, son sistemas iguales o quizá incluso idénticos”. Niklas Luhmann: *Observaciones de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁹ Anthony Giddens: “Modernidad y autoidentidad”, en Giddens, *et al.*: *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1996, p. 39. Este procedimiento de inclusión y exclusión correspondería a uno de los objetivos ocultos detrás del afán clasificatorio propio de la modernidad: anular la ambivalencia, dividiendo el mundo, a través de lenguaje, en “entidades que corresponden al nombre y el resto que no”. Zigmunt Bauman: “Modernidad y ambivalencia”, en Giddens, *op.cit.*, p.75.

vigilar a la población (...) La “debilidad” natural de las mujeres era el eje ideológico del poder. La separación de los roles sexuales con base en su mayor o menor racionalidad implicaba también otras dicotomías: entre lo permanente y lo efímero, entre la esfera pública y la privada.¹⁰ (...) Al reservar la discusión y la teología escolástica al clero, la Iglesia les cedió a las mujeres el terreno del sentimiento: aunque no les estaba prohibido estudiar, en la práctica encontraban innumerables obstáculos para hacerlo, pues incluso se supervisaban sus lecturas. No se esperaba que supieran mucho latín, el idioma de los eruditos; tampoco se les permitía intervenir en los debates, por medio de los cuales se afirmaba y propagaba el conocimiento. No podían hablar en público de temas eruditos, pues no les estaba permitido predicar. En estas circunstancias, no sorprende que muchas hicieran caso omiso de la racionalidad y entraran en comunión mística con Dios, charlaran directamente con los santos y con la Virgen y siguieran los dictados de sus voces interiores. (Franco, 31)

Ya establecido el marco para la reflexión, comencemos con una pregunta: ¿qué concepto de *sujeto moderno* funciona en aquellos que lo considerarían ausente en textos de religiosas coetáneas a un Rousseau en Europa, quien sí correspondería a dicha categoría? Digo “considerarían”, pues es tal la invisibilidad de estos espacios, que, como decía, no suelen formar parte de las reflexiones al respecto, por lo que mi intento por entender la segregación del mundo religioso en el pensamiento sobre la modernidad no es más que una hipótesis proyectiva. Volviendo a lo anterior, si al parecer no se trata, como se pretende, de una clasificación histórica, ¿significa esto que los conceptos de “modernidad” y “sujeto moderno” son solo categorías ideológicas? Al comenzar a averiguar en torno de las definiciones más aceptadas, me encontré con un obstáculo, dado por el hecho de que, si bien en primer término *todos* sabríamos qué es el “sujeto moderno” -se repiten relaciones con términos como libertad de conciencia, racionalidad, emancipación, mirada del mundo a partir de sí, entre otros-, y por ende qué sería eso llamado “modernidad”, al pretender concretar las conceptualizaciones -intento que evidenciaba un resabio de espíritu moderno en mí, dirían algunos “postmodernos”-, me pareció que estas, en general, resultaban tan abstractas, que escasamente lograban ser útiles para el análisis de situaciones -epocales, textuales- específicas, aun cuando se insistiera en que dichos conceptos provenían de situaciones concretas -en el entendido, todavía “moderno” y en ningún caso postestructural, de que son los eventos los que producen su teorización y no al revés. La interrogante continuaba: ¿dónde puede encontrarse, pues, el “sujeto moderno”? O, más grave aun, ¿dónde quedó, si para algunos ya ni siquiera seguimos en la modernidad?, ¿Sería posible que constituyera un concepto abstracto, sin asidero empírico?

Este complejo panorama me pareció interesante una vez que logré visualizarlo como alegoría del mismo “sujeto moderno” según yo lo entiendo: no está en ninguna parte, y sin embargo, a nivel discursivo, *existe* y genera reflexiones, comentarios, pugnas, ensayos y, por qué no, tesis. En otros términos, hube de asumir que el rimbombante e hiperexhibido “sujeto moderno” (des)aparecía ante mis ojos como una *atopía* -un lugar en *diferimiento*¹¹ continuo- que debía ser re-constituida, pues solo así podría yo hacer las vinculaciones con el término o fenómeno -también abstracto y convencional- de la

¹⁰ Jean Franco: *Las conspiradoras*. México, FCE, 1993, pp. 12-13.

“modernidad”, para posteriormente intentar el rastreo de su huella en prácticas vitales, textuales o culturales. Luhmann me servía entonces como argumento de autoridad para afirmar dicho *diferimiento*, pues señala que “las características de la modernidad de hoy no son las de ayer y tampoco las de mañana, y precisamente en eso reside su modernidad.” (*Id.*, 17) Así, asumiendo que se trata de un objeto en fuga respecto de su propia teoría, y en el esfuerzo por vincular la abstracción con la evidencia concreta, seleccioné algunas posturas teóricas que pueden colaborar en tamaña empresa, advirtiendo, primero, que se trata de elecciones en gran medida arbitrarias -motivadas por mi propio devenir de lecturas-; reconociendo, en segundo lugar, que en ellas se juega también mi propia definición de (y en cuanto) sujeto, y abandonando, en tercer lugar, las vinculaciones con el concepto de “modernización”, que claramente apunta a un fenómeno distinto, mucho más técnico, económico e incluso científico, cercano ya al devenir del siglo XIX. Respecto de esto último, por lo tanto, quiero dejar en claro que no voy a entrar en el análisis de la variable modernidad-modernización en Hispanoamérica, pues esta discusión conlleva la revisión del proceso relacionado con el advenimiento de la problemática sociedad burguesa capitalista (Lander, Gutiérrez Girardot, Berman, entre tantos) y requiere de un análisis más profundo, en cuanto a qué tipo de modernización habría existido en las colonias hispanoamericanas. De este modo, no voy a discutir el estado de modernización que alcanzó o dejó de alcanzar la sociedad colonial americana, en primer lugar porque mi estudio se centra en la relación entre sujetos y discursos y, en segundo lugar, porque los límites cronológicos de este trabajo apuntan a una sociedad colonial que ya en el siglo XIX cobraría un carácter completamente distinto. Mi interés, por tanto, se centra en lo que respecta a las relaciones entre modernidad y sujeto moderno, categoría esta quizá muy abstracta, atravesada por los ejes de la racionalidad instrumental y la mirada autorreferencial del mundo; este apartado, entonces, es un intento por delimitar en qué consiste dicho sujeto moderno, para luego poder establecer si es o no es posible encontrarlo textualizado en escrituras tan “premodernas” como las de religiosas coloniales.

Para perfilar una (im)posible definición, consideré que, si usualmente se sitúa al espacio conventual dentro del ámbito de lo “no-moderno” o “pre-moderno”, debía comenzar la búsqueda en los espacios que sí han sido considerados “modernos”, esto es, aquellos pertenecientes al mundo secular. De este modo, si hay que establecer esquemas metodológicos, valga el siguiente, como marco para iniciar la reflexión:

Para muchas tesis historiográficas la condición moderna se inicia con el llamado Renacimiento en los siglos XV y XVI. Ideologías de libertad, de individualidad creadora, incursiones neoplatónicas, cabalísticas y alquímicas hacia los saberes prohibidos por el poder teocrático preanuncian y promueven las representaciones de la cultura burguesa: un sujeto camino a su autonomía de conciencia ¹² frente al tutelaje de dios, un libre albedrío alentado por la experimentación científica frente a los dogmas eclesiásticos, un conocimiento humanista de la naturaleza regido por ansias de aplicación, de utilidad y de

¹¹ “La modernidad, como otras cuasi-totalidades que queremos abstraer del flujo de lo real, deviene esquiva: constatamos que el concepto está cargado de ambigüedad, mientras que su referente es opaco en su núcleo y raído en sus bordes. Por eso la empresa es difícil de resolver.” Zigmunt Bauman: “Modernidad y ambivalencia”, en: Giddens, *op.cit.*, p. 77.

hallazgo de verdades terrenales, en un marco cultural trastocado por los estudios copernicanos. Pero en realidad es el siglo XVII, en la crónica de las ideas y del filosofar, el que planteará las problemáticas anticipadoras de las crisis con las que nace la modernidad: discernimiento científico entre certeza y error, metodologías analíticas, esferas de sistematizaciones, y sobre todo ese nuevo punto de partida descartiano que hace del sujeto pensante el territorio, único, donde habita el dios de los significados del mundo: la Razón, frente a las ilusiones y trampas de los otros caminos. Este itinerario del saber crítico corona en el siglo XVIII, periodo donde empiezan a fundarse de manera definitiva los relatos y representaciones que estructuran el mundo moderno.¹³

Ya en esta primera descripción el énfasis está puesto en el espacio secular, tal como si el mundo religioso y conventual constituyera un estadio anterior, quizá medieval, que es dejado atrás por este nuevo sujeto que mira el mundo con ojos científicos. Es la misma perspectiva que tiene un teórico como Lipovetsky¹⁴, para quien la modernidad consiste en “un aspecto del amplio proceso secular que lleva al advenimiento de las sociedades democráticas basadas en la soberanía del individuo y del pueblo, sociedades liberadas de la sumisión a los dioses, de las jerarquías heredadas y del poder de la tradición”. Podríamos discutir aquí si es posible aplicar esta descripción a Hispanoamérica, preguntándonos al mismo tiempo si se ha “liberado de la tradición”, pero prefiero señalar que, en los estudios que realicé respecto de religiosas coloniales, he podido comprobar que el mundo del claustro, lejos de permanecer en una etapa “anterior”, se ve, muy por el contrario, permeado inevitablemente por los nuevos aires que traen los siglos XVI y posteriores, lo que pone en tensión incluso a su estructura tradicional¹⁵. Así, encontramos mujeres que padecen enfermedades y que no saben si su causa es espiritual o biológica, pues han sido influidas por el desarrollo de la medicina; otras piensan críticamente los dogmas y ponen en duda su verosimilitud aun cuando ello les

¹² *El ambiguo criterio de la conciencia ha sido frecuentemente utilizado por los teóricos de la modernidad. Para Habermas, lo moderno implica una “conciencia” que determinada época tiene de su diferencia respecto de la anterior: “el término aparece en todos aquellos periodos en que se formó la conciencia de una nueva época” (54). Para Berman, el siglo XVI sería el inicio de una manera “moderna” de pensar y ver el mundo, por parte de un sujeto que se centra en sus propias capacidades racionales, aun cuando, según su pensamiento, en ese momento todavía no había una noción clara de la vida moderna ni de estar frente a un proceso colectivo de cambio. Así, muchos teóricos del tema. (Ver: Berman, Habermas, ambos en: Nicolás Casullo (ed.): El debate modernidad-postmodernidad. Buenos Aires, Retórica, 2004). Para Bauman, por su parte, “La existencia moderna es agitada en la acción inquieta por la conciencia moderna; y la conciencia moderna es la sospecha o concienciación [sic] del carácter no concluyente del orden existente; una conciencia impulsada y dinamizada por la premonición de inadecuación, de no-viabilidad del diseño-de-orden, por el proyecto de eliminación-de-la-ambivalencia; de la arbitrariedad del mundo y la contingencia de las identidades que le constituye. La conciencia moderna en tanto en cuanto revela nuevas disposiciones de caos bajo la superficie del orden suministrado por el poder. La conciencia moderna crítica, advierte y alerta. En su actividad constante desenmascara a cada momento su ineficacia. Perpetúa la práctica ordenada con la descalificación de sus realizaciones y la puesta en evidencia de sus defectos.” Bauman, op. cit., pp. 83-84, subrayado mío.*

¹³ Nicolás Casullo: “Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema)”, en: El debate modernidad-postmodernidad. Op. cit., pp. 19-20.

¹⁴ Gilles Lipovetsky: “Modernismo y postmodernismo”, en: La era del vacío. Barcelona, Anagrama, 1990.

esté prohibido; hay quienes buscan conocer la verdad y *entender* a través de una razón iluminada por la fe, así como hay quienes cuestionan la autoridad masculina porque se consideran tanto o más capaces que los prelados... en fin. Creo, de este modo, que definiciones como las anteriores tendrían que cautelar el peligro de reduccionismo, al dejar un espacio tan importante como el religioso, especialmente la microsociedad conventual, fuera de los nuevos impulsos modernos. Es un tema que debe ser estudiado cuidadosamente, revisando con especial atención los prejuicios que constriñen nuestro acercamiento teórico. Me parece, además, que la América conquistada y colonizada representa un desafío a las teorías europeizantes, pues en muchos casos constituye la excepción a la regla. Valga mi alegato como argumento en contra de la “geopolítica del saber” que denuncian los pensadores poscoloniales.

Podría hacer aquí, a partir de las citas anteriores, una recolección de las principales –quizá solo por más conocidas- teorías en torno a la modernidad. Señalar por ejemplo que para Habermas ¹⁶ el término “moderno” ha expresado a lo largo de la historia de sus definiciones “la convivencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo”(53). Podría a continuación establecer las críticas de Luhmann a las que considera definiciones excesivamente “semánticas” de Habermas ¹⁷, frente a la innegable necesidad de una “adecuada descripción estructural de los caracteres de la modernidad”(14). Podría además vincular lo anterior con la reflexión que considera a la modernidad desde tres ángulos: como repetición, como renovación y como progreso. Desde ese punto de vista, podría decir que una manera en que la modernidad buscó diferenciarse del pasado inmediato habría sido mediante el intento de retornar al cristianismo originario, en el caso de la Reforma, o a la Antigüedad clásica, en el caso de los humanistas; en síntesis, un regreso a estadios más cercanos a lo “natural”, aunque no fueran tiempos realmente “anteriores” en cuanto pasado histórico, sino partes de un ideal originario, en el fondo irrecuperable como tal, si bien recreable en un momento distinto, equilibrado y superior, a través del desarrollo del saber bien aplicado ¹⁸ (de ahí su repetición y renovación). Se derivaría de aquí otra manera clásica de entender la modernidad: como progreso ¹⁹, inseparable para muchos de la idea de crisis: “modernidad, crisis y progreso son los términos de la ecuación que distingue a nuestro tiempo” ²⁰. Sin embargo, considero que, en la medida en que estas, como otras, son afirmaciones ya aceptadas convencionalmente –lo que no implica que no hayan sido ni sigan siendo discutidas y

¹⁵ “La modernidad es un orden post-tradicional sin que por ello haya que confundirlo con un marco social en el que las seguridades y hábitos de la tradición han sido reemplazados por la certidumbre del conocimiento racional”. Anthony Giddens: “Modernidad y autoidentidad”, en: Giddens, *op. cit.*, p. 35.

¹⁶ Jürgen Habermas: “Modernidad: un proyecto incompleto”, en: Nicolás Casullo, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷ Niklas Luhmann: Observaciones de la modernidad, *op. cit.*, p.14.

¹⁸ Cfr. Carlo Augusto Viano, 2004, “Los paradigmas de la modernidad”, en: Nicolás Casullo, *op. cit.*, pp. 141-154. Es interesante vincular esta perspectiva con una mirada como la de Kant, que, situado en el siglo XVIII, considera que no se ha cumplido hasta el momento en que habla la utopía racional.

discutibles-, elegiré otras que me sean un poco más útiles, sobre todo considerando que la mayor parte de las teorías acerca de la modernidad centran su atención en los desarrollos y cambios que comienzan a hacerse visibles con la Ilustración y que se proyectan a los siglos posteriores, dejando las etapas anteriores al “siglo de las Luces” en calidad de preámbulos –cfr. la vaga explicación de Berman acerca de la “afección” moderna en los siglos previos al XVIII²¹. Veamos una postura distinta, que quizá por curiosa pueda parecer polémica: se trata de Fredric Jameson²², para quien hablar de modernidad implica asumir una perspectiva cualquiera –repito, cualquiera-, siempre que parezca coherente, pues dependerá del *lugar* de enunciación que elijamos para hablar de

¹⁹ Esta idea de *progreso*, aunque debidamente contextualizada, puede encontrarse igualmente en los relatos de las monjas, que siguen en su periplo vital un tránsito que va desde estados primigenios hacia otros más avanzados, de espiritualidad más acabada. Esto se vincula con el discurso confesional, en que, siguiendo a María Zambrano, el sujeto busca constituir una imagen completa de sí a través del discurso, imagen que quizá el mismo sujeto no percibe en su vida concreta. Dentro de esta configuración, uno de los procedimientos (que también utiliza la historiografía) es bosquejar una línea evolutiva de los hechos, fijando causas y consecuencias, significando eventos particulares como partes de un engranaje mayor que tal vez el sujeto no puede percibir como tal en el momento en que los vivencia. De todas maneras, la idea de una vida que “progresa” se encuentra en la mayoría de los escritores religiosos canónicos, en general por pasar de un estado de ceguera espiritual a otro de conversión, o de un estado pecaminoso a uno iluminado. Es fundamental además la idea de progreso para la confección de hagiografías o *exempla*, pues los lectores deben poder insertar su propia vivencia en alguno de los hitos señalados como correlativos, y de esa manera pueden “proyectar” el camino que están siguiendo, sabiendo hacia dónde van, cuánto han recorrido, y con ello verse reforzados en su convicción. Por ejemplo, si un sujeto descubre que está pasando por un momento de falta de fe o de duda, leyendo alguna de las experiencias de grandes místicos que pasaron por lo mismo (llámese noche oscura o como se quiera) puede comprender que en algún momento puede aparecer la “salida” de aquel “camino” que está recorriendo, y que ello no implica alejamiento, pecado, ni falta de fe auténtica, sino posiblemente una prueba por la que tiene que pasar para poder acceder a estadios más elevados. La idea de progreso, entonces, sirve especialmente para explicar momentos de crisis. Más información acerca de las hagiografías en: Michel de Certeau: “Una variante: la edificación hagiográfica”: *La escritura de la historia*. Santa Fe, Dpto. de Historia, Universidad Iberoamericana, 1993, capítulo VII.

²⁰ Eduardo Subirats: “Transformaciones de la cultura moderna”, en: Casullo, *op. cit.*, p. 155. Subirats entiende la crisis desde el momento en que enuncia (1985), por lo que el quiebre del que habla se alza frente a una suerte de (cuestionable) unidad que a su juicio habría existido desde el siglo XVII hasta la actualidad: “La palabra crisis señala una profunda escisión, fragmentación y disolución interior de nuestra cultura bajo los diversos factores sociales, tecnológicos y económicos que la condicionan. La crisis señala más bien la desintegración profunda de aquella unidad ética, estética y científica que configuraba la **conciencia** moderna del pensamiento del siglo XVII hasta nuestra época (p. 156)” (énfasis mío). Me parece cuestionable en varios aspectos aquello de la “unidad” que habría caracterizado los siglos XVII, XVIII y XIX, los que, a mi juicio, en nada se comparan entre sí. Subirats no indica en qué funda este parecido.

²¹ “A la espera de un asidero en algo tan vasto como la historia de la modernidad, la dividí en tres fases. En la primera de ellas, la que va de principios del siglo XVI a fines del XVIII aproximadamente, la gente apenas experimentaba la vida moderna; no entendía qué era lo que los afectaba. Andaban a tientas, desesperadamente, en busca de un vocabulario; tenían poca o ninguna idea de un público o una comunidad modernos, con el que podían compartir sus desgracias y sus esperanzas. La segunda fase se inicia con la gran ola revolucionaria de la década de 1790. La Revolución Francesa y sus reverberaciones trajeron consigo, abrupta y dramáticamente, un gran público moderno.” Marshall Berman: “Brindis por la modernidad”, en: Casullo, *op. cit.*, p. 88

²² Fredric Jameson: *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona, Gedisa, 2004.

ella. Este autor elige un lugar particular: retoma la retórica clásica, desde la cual la modernidad aparecería como “desviación” o “traslación”²³ :

En ese caso, la «modernidad» debe considerarse como un tipo único de efecto retórico o, si el lector lo prefiere, un tropo, pero como una estructura absolutamente diferente de las figuras tradicionales, según se catalogaron desde la Antigüedad. En efecto, el tropo de la modernidad puede considerarse, en ese sentido, como autorreferencial si no performativo, pues su aparición indica la emergencia de un nuevo tipo de figura, una ruptura decisiva con formas previas de figuratividad, y es en esa medida un signo de su propia existencia, un significante que se indica a sí mismo y cuya forma es su contenido. En consecuencia, la «modernidad», como tropo, es un signo de la modernidad como tal. (Jameson, 39)

Desde el punto de vista anterior, el concepto de “modernidad” constituiría un desplazamiento constante de significado -quizá por ello cuesta tanto trabajo fijar el contenido del término, pues el significante se vacía continuamente para ser resignificado, sin llegar por eso a establecerse. Así, en tanto tropo, el término “modernidad” podría ser entendido desde un sentido figurado: podría devenir metonimia, metáfora, alegoría, ironía²⁴ e incluso -por qué no- hipérbole del mismo fenómeno -inasible- de la modernidad. Esta perspectiva se conecta con la de filósofos de la historia como Hayden White, para quien toda reconstrucción de la historia no puede sino ser figurada o tropológica²⁵, por lo que todo historiador es un *creador* de algo muy parecido a la literatura de base histórica. Lo interesante, a mi juicio, que destaca Jameson, es la condición *autorreferencial* del concepto, esto es, que gira sobre sí mismo, lo que nos lleva a añadir, entonces, que además de tropo, la modernidad se constituye en (base a) un procedimiento de “puesta en abismo”²⁶ o reduplicación especular, categoría que compartiría, pienso, con la tradicional condición *ensimismada* con que se caracteriza al sujeto moderno. Luhmann señala algo parecido al definir lo que entiende por “individuo moderno” -que no es lo mismo que sujeto moderno, pues este último considera no solo una diferencia dentro de un colectivo sino cierto nivel de autoconciencia-: “Individuo, en sentido moderno, es quien puede observar su propia observación.”(Luhmann, 22) Esto es, aquel que puede ejercer

²³ “El término griego *trópos*, del que proviene el latín *tropus*, significa «dirección», alude por ello al cambio de dirección de una expresión que ‘se desvía’ de su contenido original para albergar otro contenido. La definición tradicional de **tropo** reproduce la de Quintiliano: sustitución (*mutatio o inmutatio*) de las expresiones propias por otras de sentido figurado (no recto). *Tropo* y *traslación* son dos denominaciones distintas del mismo hecho retórico: la transposición (o transferencia) de significado de una expresión a otra.” En: Bice Mortara: *Manual de retórica*. Madrid, Cátedra, 1991, p. 163.

²⁴ Dejo de lado aquí la discusión especializada que hace Bice Mortara respecto de la distinción entre tropos propiamente dichos y tropos impropios, así como entre tropos y figuras. Para detalles de esta discusión, ver: Bice Mortara, *op. cit.*

²⁵ Ver en torno de este tema: Hayden White: *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona, Paidós, 2003.

²⁶ Puesta en abismo: “todo espejo interno en que se refleja el conjunto del relato por reduplicación simple, repetida o especiosa”. Lucien Dällenbach: *El relato especular*. Madrid, Visor, 1991, p. 49. Recordemos que tanto la autobiografía como la carta íntima se sustentan en una continua puesta en abismo, pues el ejercicio escritural gira sobre sí; el sujeto no solo refiere, sino que se-refiere por escrito, mirándose en el espejo de la propia escritura.

una actitud crítica frente a su propio quehacer, como anunciaría Altazor²⁷ a principios del siglo XX:

Soy yo Altazor el doble de mí mismo El que se mira obrar y se ríe del otro frente a frente...

Uno de los síntomas de esta actitud reflexiva (en cuanto análisis y también reflejo), en la que el sujeto se centra en sí mismo, como si se mirara al espejo, es la pérdida paulatina, sufrida por el cuerpo, de su condición de “hecho extrínseco” para pasar a ser “movilizado reflexivamente” por el sujeto que lo porta (Giddens, 41), el que se vuelve consciente de él y lo hace parte del discurso sobre sí mismo: “Lo que puede aparecer como un movimiento sistemático y global referido al culto narcisista de la apariencia corporal es, de hecho, una expresión de una preocupación mucho más profunda por «construir» y controlar el cuerpo.”(Id.) Extrapolando esta reflexión a los siglos coloniales, vemos con toda claridad cómo en los relatos de monjas el cuerpo entra en el dominio del discurso, ya sea a causa de la continua preocupación por dominar el “bruto”, “jumento”, “bulto” –sobre todo en las enfermizas o apasionadas-, o por subyugar la vanidad, en el caso de las que se sabían bonitas e inteligentes. A continuación, veamos un ejemplo de esta condición reflexiva en relación además con el culto al cuerpo, en el relato autobiográfico de una religiosa neogranadina del siglo XVIII:

...cuando vinimos a la ciudad, no me acuerdo con qué, ello [la pena] se me fue quitando, y yo tratando de divertirme, y poniendo más cuidado en las galas y aliños; de modo que ya no trataba de otra cosa que de cuidar el cabello, andar bien aderezada, aunque no con intención de cosa particular, sino sólo con aquella vanidad y estimación de mí misma, que me parecía todo el mundo poco para mí; a que ayudaban las vanas alabanzas y adulaciones (...) Pues en estas vanidades y miserias que digo, gastaba yo el tiempo; y la vida, aprendiendo música, leyendo comedias y cuidando de galas y aliños; mas algunas veces mirándome al espejo me ponía a llorar en él, acompañando a aquella figura que miraba en él, que también me ayudaba llorando.²⁸

La chilena sor Josefa de los Dolores Peñailillo²⁹ dedicará muchas páginas de sus escritos a la descripción de sus males y dolencias, señalando al cuerpo como un obstáculo para cumplir con su papel de religiosa, casi como un “otro” que hace todo lo contrario de lo que su espíritu quisiera:

...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 estallidos en los güesos, que pa[r]ese se me descuaderna el cuerpo;

²⁷ Vicente Huidobro: *Altazor*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1991, p.22.

²⁸ *Madre Josefa del Castillo y Guevara: Mi Vida. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942, pp. 7-8.*

²⁹ El corpus de misivas de Josefa de los Dolores Peñailillo fue recopilado y fijado definitivamente el año 2003 por el equipo dirigido por Lucía Invernizzi Santa Cruz, en el marco del proyecto de investigación Fondecyt 1010998. El Epistolario aun no ha sido publicado, y continúa siendo estudiado en el proyecto Fondecyt 1040964, que también dirige Lucía Invernizzi. Por esto solo puedo referirme al número de carta cuando corresponda citar a esta religiosa.

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 voluntad, por la fuersa de dolores que me causa la violencia que me hago a haser lo que pueda en la comunidad, que, por la bondad de Dios, ando en pie, aunque quebrantada. (Carta 4)

Volviendo a las reflexiones anteriores, comparto en buena medida dos de los cuatro postulados o máximas acerca de la modernidad que plantea Jameson -quien hace con sus esquemas y grandilocuencia caso omiso de aquello de la “caída de los grandes relatos”-: 1) que parece (o es) imposible no periodizar en torno a la modernidad pues, quiérase o no, el término mismo establece un *antes* y un *después*; 2) que la modernidad no es un concepto filosófico sino una “categoría narrativa”, por lo tanto un *modo* de narrar una historia elegido por un narrador, quien construirá a partir de ella una *trama* -volveré sobre esto más adelante. El tercer punto de las reflexiones de Jameson es más problemático, pues, contra los teóricos de la modernidad que suelen hablar de una “conciencia” de época, el autor señala: “el relato de la modernidad no puede organizarse en torno de las categorías de la subjetividad; [pues] la conciencia y la subjetividad son irrepresentables”(56). Esto atrae un problema a la hora de intentar verificar la presencia de un “sujeto moderno”, si aceptamos que no es posible representar la subjetividad, sino solo rastrear su huella medianamente “objetiva” en situaciones concretas. Si habláramos de “sujeto moderno” dejando de lado la idea de subjetividad, correríamos el riesgo de volver al concepto abstracto del que me quejaba más arriba, *objetivando* al sujeto. Por lo demás, resulta difícil imaginar un relato en que solo haya acciones, sin importar los personajes, o pensar que las mismas acciones “objetivas” no son representaciones asociadas a sujetos o colectivos específicos que serían sus causas directas o indirectas. Este es uno de los antiguos problemas teóricos que han enfrentado (a) los filósofos de la historia, por ejemplo: ¿es posible lograr una mirada objetiva sobre la “historia”? ¿Puede olvidarse que en el relato historiográfico hay un *narrador* que establece un *punto de hablada*? Seguiré con esta discusión más adelante, cuando me refiera a los postulados de Giorgio Agamben. El cuarto punto que señala Jameson me parece aun más conflictivo: “Ninguna «teoría» de la modernidad tiene hoy sentido a menos que pueda aceptar la hipótesis de una ruptura posmoderna con lo moderno” (86), y si aceptara tal ruptura –continúa-, la teoría se desenmascararía como mera categoría historiográfica. Creo al respecto que las teorías acerca de la modernidad ya han sido desenmascaradas en tanto categorías historiográficas –cuestión que el mismo Jameson señalaba como inevitable en el punto 1- y, por otro lado, si aceptamos que la definición de lo que es moderno se basa en un punto de vista, la determinación de aquello “post” que rompe con lo anterior solo dependerá del esquema elegido y puede o no considerarse en conflicto con la etapa anterior. Por lo demás, hablar de una ruptura “postmoderna” con lo moderno supone por deducción la existencia de etapas premodernas en contraste con las cuales se habría alzado la etapa moderna. Me parece, de este modo, que con esto no resolvemos nada en cuanto al problema que planteaba al inicio y, por lo demás, en virtud de que todavía hay quienes afirman que seguimos en la modernidad, creo que el conocido “debate” entre modernidad y postmodernidad es una discusión que no está resuelta.

Dejando de lado a Jameson por un momento y acudiendo a una perspectiva opuesta

a la suya, hay otro posible punto de arranque para el análisis, que lo constituye (el a menudo insoslayable) Foucault ³⁰, de cuya reflexión se puede desprender que es precisamente el sujeto, en su compleja búsqueda de verdad, quien importa a la hora de definir -cosa que Foucault evita- lo que es la modernidad. Así, se trataría, en definidas cuentas, de un problema epistemológico más que historiográfico. Señala que dentro de la historia de las relaciones entre sujeto y verdad en Occidente, desde los griegos hasta nuestros días, habría habido dos tendencias fundamentales: la “inquietud de sí” y el “conócete a ti mismo”. La primera tendencia, rastreable ya en la filosofía antigua, habría consistido en afirmar que el centro del sujeto era el “sí mismo”, por lo que indagar y mirar dentro de sí e intentar hacer los esfuerzos y cambios necesarios para acceder a la verdad habrían sido parte fundamental de las motivaciones filosóficas de esta tendencia, según la cual se consideraba que ocuparse de sí era el principio de toda posible vida racional y moral, pues conllevaba una responsabilidad respecto del colectivo. La “inquietud de sí” proclamaba una visión del mundo según la cual el sujeto por sí solo no tiene derecho a la verdad; es decir, la verdad no se da al sujeto por el solo hecho de que este así lo desee, pues este no tiene la capacidad en sí mismo de llegar a ella. Por el contrario, para conseguirla, el sujeto debe hacer un esfuerzo, un *trabajo* sobre sí mismo, vivir un proceso de modificación de la propia existencia: “la verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste”(33); es decir, mediante un cambio profundo que lo transforma en alguien capaz de recibir aquella verdad. Dentro de las “técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos” ³¹, esta tendencia centrada en la “inquietud de sí” formaría parte de las “tecnologías del yo”, que son aquellas que

...permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y sobre su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault: 1991, 48)

Extendida durante siglos, incluso presente en la práctica religiosa del ascetismo, y si bien suponía que a través de su transformación el individuo podría comprender su rol dentro del colectivo y por lo tanto vivir en paz con el resto, esta tendencia sorprendentemente habría sido desplazada, en los inicios de la modernidad (siglos XVI-XVII, como piensa Berman), por un movimiento opuesto, que la habría acusado de no cooperar en la construcción de una moral colectiva, propiciando, por el contrario, el egoísmo y las éticas personales. De este modo, habría surgido un énfasis por el precepto que dictaminaba “conócete a ti mismo” -ya no el socrático, que combinaba inquietud de sí con conocimiento de sí-, que promovía el conocimiento como único y verdadero camino para acceder a la verdad; conocimiento racional, metódico, riguroso, por medio del cual se podría vislumbrar una verdad universal, ideal, independiente de las formas o accidentes particulares. El “conócete a ti mismo” habría aparecido, así, sobre todo en el siglo XVII en Europa, como la norma ideal para la conformación de las nuevas sociedades protoburguesas, pues habría sustentado o posibilitado la configuración de un sistema de

³⁰ Michel Foucault: *La hermenéutica del sujeto*. México, FCE, 2002. También en *Las tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1991.

³¹ Michel Foucault: *Las tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 44.

derechos y deberes adecuados para la convivencia social cooperativa, centrado en lo que habría de entenderse luego como el “bien común”.

Foucault también llama a esta nueva tendencia, con reticencia, el “momento cartesiano”, paralelo y complementario al devenir del cristianismo de entonces; momento en que se exaltó, entre otras cosas, la renuncia personal en pro de los otros, de la sociedad, de lo que después sería la idea de patria, o de cualquier construcción teórica supraindividual o sistema de valores tenido por verdadero, valores socio-universales que, tiempo después, buscarían plasmarse en el contrato social –“sociedad moderna”³² - o en las luchas por la emancipación de las naciones, por ejemplo. Esta renuncia en función de deberes para con el colectivo era retribuida por el complejo social mediante el resguardo de todo un sistema de derechos individuales.

De este modo, el mencionado precepto “cartesiano” habría cambiado el foco para la búsqueda de verdad, en la medida en que habría alzado al sujeto como entidad capaz de reconocer en sí verdades universales y profundas; capaz también de acceder a ellas por sus propios medios y de vivir -de preferencia armónicamente- en comunidad. Si cada individuo de una colectividad podía acceder a la verdad supraindividual –bien soberano- siguiendo un estricto método de conocimiento -por lo tanto debía tener cierta formación, como recalcaría algún tiempo después Kant, lo que llevaría lentamente a la especialización de los saberes-, los valores universales y verdaderos podrían eventualmente llegar a ser conocidos por todos, lo que, transportado al orden social, devendría en el ya mencionado bien común, en que idealmente cada engranaje del sistema conoce y ejecuta eficientemente su función dentro del mismo. Sintetizando, entonces, lo que señala Foucault, se habría pasado de una “inquietud de sí” en que el sujeto era consciente de que la verdad no le pertenecía, y de que debía trabajar para lograr que esta llegara hacia él, lo iluminara y transformara completamente -podía no ser favorecido nunca con ella-, a un sujeto racional, medida de lo que conoce, pero que no necesita ejecutar cambios radicales en sí mismo para obtener la verdad, pues él ya es potencialmente “capaz de verdad”³³ ; solo debe preocuparse de estudiar y de comportarse adecuadamente en términos morales³⁴ . Aunque el autor aclara que el “impulso cartesiano” es en cierta medida independiente del pensador de quien toma el nombre -abstracción metafísica casi imperdonable, pues entonces, ¿en quién se encarna si no?-, de todas maneras pareciera considerar que el límite entre la “inquietud de sí” y el “conócete a ti mismo” es tajante a partir de los siglos XVI y XVII. Me interesará ver cómo

³² Ver observaciones de Niklas Luhmann respecto de la sociedad moderna, relacionadas con el riesgo, el futuro y la contingencia, entre otras: “La contingencia como atributo de la sociedad moderna”, en: Giddens *et al.*: Las consecuencias perversas de la modernidad. *Op. cit.* PP. 173-197.

³³ Veré la paradoja entre la mística del XVI como forma de quietismo pero también como método de conocimiento de la realidad divina. ¿Es el sujeto místico también “capaz de verdad”, en la medida en que sigue un método riguroso (la vía mística) y busca acceder a niveles más elevados de “conocimiento” de Dios, aunque no a través de un ejercicio de base racional?

³⁴ El mismo Foucault se preguntará a este respecto: “¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?” Michel Foucault: Las tecnologías del yo. *Op. cit.*, p. 47.

en los textos de monjas encontramos algo de ambos aspectos que para Foucault son propios de la cultura occidental.

Antes de continuar es necesario plantear una salvedad a lo anteriormente expuesto. Pese a que la oposición binaria que establece Foucault puede resultar muy útil para analizar el devenir del pensamiento en Occidente, cabe señalar que, para el caso de Descartes, todavía no podríamos hablar con claridad de un impulso racional exhaustivo, en el sentido de tender a cuestionar todas las dimensiones del ser a partir de su revisión bajo los parámetros de la razón, pues en sus escritos aun encontramos sustratos ideológicos que no son sometidos a cuestionamiento, por ejemplo el ámbito de las costumbres o el de “las verdades de la fe”, lo que permitió a los jesuitas utilizar sus ideas para catequizar, por ejemplo. Por otra parte, tampoco podemos señalar a Descartes como el origen del pensamiento racional moderno o de las disputas entre metafísica y racionalismo, en la medida en que sus disquisiciones no se alejan mucho de las inquietudes que ya estaban aquejando desde algunos siglos a los primeros “humanistas” y filósofos medievales, e incluso a los primeros teólogos, por no remontarnos a la Grecia clásica³⁵. Desde mi perspectiva, la oposición o separación que Foucault distingue a partir de Descartes podría verse más clara en un pensador posterior como Kant, quien, sin embargo, sabía que sus anhelos no cuadraban con la realidad contingente, pues los sujetos individuales no habían salido de la inmadurez que les impedía actuar racionalmente. Es, de este modo, la revolución de los siglos XVI y XVII un simple *hito*, significativo y útil para el análisis.

Otro aspecto que habría que considerar para tratar de entender la modernidad es el ángulo privado/público que la cruza. El devenir histórico-social europeo tendió -sobre todo a partir de los siglos que nos ocupan y en plena consonancia con la especialización de los saberes- hacia la división de los sujetos en dos grandes ámbitos de pertenencia: una esfera privada -espacio de intimidad, propiedad y soberanía personal- y una esfera pública -desempeño en un colectivo del cual cada individuo forma parte, quiéralo o no: el cuerpo social. De ahí las tensiones provocadas, por un lado, por la necesidad de delimitar y reglamentar el espacio público -que se hará evidente sobre todo en el siglo XVIII- y, por otro, por la pregunta acerca del grado de intervención externa que podía haber en el espacio privado y particular de cada sujeto, lo que requería de una definición concreta de cada uno de estos ámbitos. Ariès y Duby³⁶ destacan que, junto con el desarrollo de la alfabetización y la difusión de la lectura privada y silenciosa -gracias a la imprenta, señalada como uno de los hitos más importantes para hablar de inicios de la modernidad-, tuvo también gran relevancia para la constitución de un nuevo tipo de sujeto y sociedad el devenir específico de las distintas prácticas religiosas a partir de los siglos XVI y XVII. Ello, por la eclosión -ya que no el surgimiento- de determinadas formas de piedad que buscaron redefinir los vínculos entre los sujetos y la fe -también para los

³⁵ “No queda, pues, más remedio que admitir que no sólo es necesario revisar los criterios habituales de interpretación del Humanismo, sino también el tradicional esquema histórico según el cual se viene situando en el racionalismo de Descartes el inicio del pensamiento moderno”. Ernesto Grassi: La filosofía del Humanismo. Barcelona, Anthropos, 1993, p. 190.

³⁶ Philippe Ariès y Georges Duby: Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVII. Madrid, Taurus, 1992.

laicos-, enfatizando la necesaria intimidad que cada uno debía tener para poder estar a solas con su alma y así llevar a cabo los debidos exámenes de conciencia o meditaciones respecto de su papel y comportamiento dentro de la comunidad social o religiosa. Esto propiciará el diseño de dispositivos físicos y simbólicos pensados -desde fuera- para “contener” y controlar la intimidad, uno de los cuales es el confesionario, construcción situada en un lugar *liminar* o intermedio, entre el espacio privado y el público, pues su ubicación debía estar lo suficientemente retirada del resto de los fieles como para que lo que ocurriera en su interior no fuera presenciado por terceros, pero también lo suficientemente cerca del grupo como para que el colectivo pudiera ser testigo de que el sujeto estaba cumpliendo con su deber religioso. Así, el confesionario será uno de los *cronotopos*³⁷ de la historia de la modernidad –que es paralela a la historia de la confesión, por no decir de la misma religión católica-; un espacio que combina exhibición y ocultamiento, pues lo que ocurre dentro, esto es, la enunciación que allí se lleva a cabo -en una situación de comunicación contextualizada-, se configura como una de las formas en que el sujeto puede mirarse y decirse ante otro, hablar de sí ante un testigo autorizado que, si bien propicia el despliegue de su intimidad, revisa el discurso y, si es necesario, lo traslada –descontextualiza- a otros ámbitos que pueden incluir la publicación de lo que le fue confiado “en privado”, con el pretexto de poder analizarlo con mayor detenimiento ante un consejo especializado. El sujeto moderno, por tanto, estará atravesado y tensionado por las directrices de lo público y lo privado, cuestión de la que no se libran las religiosas, muchas de las cuales, como bien sabemos, eran mandadas a escribir sus vidas y sus intimidades para que la autoridad pudiera someter lo escrito a examen.

Continuando con el esfuerzo por entender qué es el “sujeto moderno”, la perspectiva de Alain Touraine³⁸ reitera la oposición tradicional laico/religioso. El autor considera que lo que definiría el paso de un estadio premoderno a uno moderno habría sido la autocomprensión de los individuos ya no en tanto criaturas diseñadas por Dios a su imagen, sino en cuanto actores o agentes sociales definidos por los papeles que cumplen³⁹, esto es, por la conducta a-signada a la posición de cada uno en la sociedad, a partir de la cual deberían en adelante contribuir al buen funcionamiento del sistema. “Porque el ser humano es lo que hace, ya no debe mirar más allá de la sociedad, hacia Dios, para encontrar su propia individualidad y sus orígenes, sino que debe buscar la definición del bien y del mal en lo que es útil o dañoso para la supervivencia y el funcionamiento del

³⁷ Entiendo por *cronotopo* una categoría que conjunta espacio y tiempo (por ejemplo en un objeto o lugar: el castillo medieval), con una significación determinada dentro de la cultura. Específicamente desde el ámbito literario, Bajtin lo define como sigue: “Vamos a llamar cronotopo (lo que en traducción literal significa tiempo-espacio) a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura...Entendemos el cronotopo como una categoría de la forma y el contenido en la literatura...En el cronotopo artístico literario tiene lugar la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible concreto.” Mijail Bajtin: “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela”, en Teoría y estética de la novela. Trad: Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid, Taurus Humanidades, 1991, p. 237.

³⁸ Alain Touraine: Crítica de la modernidad. Buenos Aires, FCE, 2000.

³⁹ Siguiendo con las metáforas literarias, se asemejaría a una representación teatral con un libreto acordado, con reglas del juego claras y con personajes que saben el papel que les corresponde respecto de la obra completa (sin *deus ex machina*, por cierto).

cuerpo social” (Touraine, 25). Desde este punto de vista, el individuo se definiría menos a partir de una esencia metafísica y más por su *relación* concreta con el conjunto al que pertenece y el sistema o colectivo dentro del cual cumple determinada función⁴⁰. Este elemento *relacional* de la modernidad, empero, no sería, a mi juicio, exclusivo de la esfera secular, pues la religión también es un sistema que determina funciones y roles, más allá -más acá, en rigor- de su fundamento trascendente, en especial en el espacio conventual, ejemplo de microsociedad en que hay reglamentos y deberes a cumplir -así como derechos, no por pocos, nulos. El cuerpo social al que pertenecen las religiosas se enmarca dentro del “Cuerpo místico” o comunidad de la que forman parte, sistema sujeto a estrictas normas de funcionamiento.

Me interesa atraer a continuación, en contraste con Jameson, por un lado, y con Touraine, por otro, el pensamiento de Giorgio Agamben⁴¹, para quien la definitiva revolución de la ciencia moderna no tuvo tanto que ver con la defensa de la experiencia por sobre las voces de autoridad -divina o terrena-, puntos de vista que no considera irreconciliables, sino con “referir conocimiento y experiencia a un sujeto único, que sólo es la coincidencia de ambos órdenes en un punto arquimédico abstracto: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia”(18). Lo anterior implica -suponiendo, moderna o cartesianamente, que puede separarse el ejercicio de la razón del sujeto que efectúa o experimenta dicho ejercicio, o aceptando provisoriamente que antes de Descartes los sujetos no fueran autoconcientes- que esta nueva “conciencia” constará de un *cogito* -vinculado a un sujeto abstracto, universal, racional-, y de un *ego* concreto en el cual se encarna dicha racionalidad, *ego* que intentaría configurarse en instancia única; espíritu o sujeto del conocimiento que sería alegoría de todos los “yo” o sujetos posibles, concretos y diferenciables. Este binomio individual/colectivo cobraría especial importancia en los relatos de monjas, pues ellas deben constituirse en ejemplo de virtud y obediencia para el resto, en tanto esclavas de Cristo que no se diferencian mayormente unas de otras: deben ser modelos de conducta y, para ello, deben conjuntar características universales en un sujeto-mujer individual que funciona como alegoría -también sinécdoque- de una comunidad. Al observar los textos de religiosas se advierte, empero, que muchas se basan en esta “universalidad” inicial de rasgos para luego diferenciarse sutilmente del resto a partir de experiencias que solo pueden sucederles a seres especiales, distintos, elegidos de Dios. Hay en ellas, por tanto, una dialéctica entre universalidad e individualidad que resulta muy interesante, sobre todo si añadimos a sus relatos la variable de un peligroso coqueteo con la prohibida vanagloria. La chilena Úrsula Suárez⁴² da muestras de este espíritu al confesar experiencias que dejan entrever su vanidad, sobre todo en lo que respecta a su posible -y deseada- condición de santa:

⁴⁰ Destaco aquí la importancia que tenía para las religiosas conocer y cumplir a cabalidad el papel que les correspondía dentro del proyecto divino, que a veces se estructuraba en torno a metáforas como la milicia cristiana o las esclavas de Cristo, o en torno a funciones, como la de orar pasivamente por los pecados del mundo. Interesante será ver en qué medida las funciones que habrían sido determinadas por Dios calzaban con su correlato terreno, pues al saber la función que el colectivo determina para ellas, muchas veces las religiosas no obedecen dócilmente, pues consideran que el resto no se da cuenta de que ellas debieran cumplir roles más importantes, como ser abadesa, en el caso de Úrsula Suárez.

⁴¹ Giorgio Agamben: *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004.

Yo era desde tamañita amiga de ser discreta, y como desían de mí estas alabanzas, no quería hacer travesuras ni tonteras en aquella casa, y así todos y todas me amaban. Yo hasía lo que en mí alababan y omitía lo que en otras oía afean. Y todo era porque me dijeran discreta, que ya tenía vanidad y la pollera no me sabía atar, ni los días de la semana sabía contar, aunque los deseaba saber porque llegase el domingo y no leer. (111)

Aunque esta religiosa se esmera en parecer humilde, no lo logra a cabalidad, pues disfruta relatando experiencias en que otras personas han dicho, a lo largo de su vida, que ella seguramente será santa. Ejemplo de esto son las palabras de una tía a su madre, cuando pequeña, y que Úrsula recoge en su texto: “Dios te guarde esta hija y estimada, que ha de ser capás y de gran talento, la honra de su generación”(id.). Retomando la discusión anterior, ¿qué es esta “conciencia” que caracterizaría al sujeto moderno? Jameson apela a la observación cautelosa del fenómeno cartesiano, pues considera que si se entiende al *cogito* como la representación de la conciencia o de la subjetividad -argumento que se ha usado para asignar a Descartes el papel de iniciador de la escisión entre sujeto y objeto, momento que fundaría a la modernidad como tal, aun cuando algunos asignen este quiebre al Positivismo-, ello implicaría que con Descartes podríamos asistir al surgimiento del sujeto moderno occidental, espectáculo del cual no hay representaciones, pues solo se trata de la reducción al *pienso*, tratando de ignorar el filtro de los sentidos. “La conciencia, como cosa en sí, no puede representarse, en cuanto es aquello para y por lo cual se representan las representaciones” insiste Jameson (46), siguiendo a Kant⁴³. Desde este punto de vista, centrar un “origen” en Descartes también resulta complicado: “¿...cómo imaginar un comienzo absoluto, una especie de ruptura primordial, en la cual sujeto y objeto tengan iguales derechos de causalidad? (...) preferiría concluir que esta versión del comienzo absoluto de la modernidad es también un relato”(47). Jameson atacará, entonces, algunas de las teorizaciones más comunes en torno al fenómeno moderno: primero, aquella que señala que con la modernidad se asiste a una libertad insólita de la conciencia, que deja de lado la obediencia a una ideología supraterrana. Si se insiste en hablar de “secularización de la cultura”, sabemos que esta básicamente habría consistido en el reemplazo de una ideología por otra, en un movimiento similar al que alegoriza la figura de Cortés, desplazando los ídolos del templo azteca para alzar en el mismo lugar los símbolos cristianos⁴⁴. En segundo término,

⁴² Úrsula Suárez: Relación autobiográfica. Santiago, Universitaria, 1984. Conservo la ortografía tal como aparece en la edición del manuscrito.

⁴³ Señala más adelante: “La conciencia es irrepresentable, junto con la experiencia vivida de la subjetividad (lo cual no significa que el yo o la identidad personal no puedan representarse: en cualquier caso, estos son ya un objeto y una representación, como lo es también la estructura del inconsciente que Freud y sus seguidores cartografiaron alegóricamente). *Id.*, p. 53.

⁴⁴ Al respecto, ver las reflexiones de Luhman (en: “La contingencia como atributo de la sociedad moderna” *op. cit.*): “...parece retrospectivamente como si la sociedad a través del concepto de Dios se hubiera ejercitado con el imprevisto efecto colateral para preparar desde el punto de vista semántico la entrada en el mundo moderno. Se trata, se podría decir, de desarrollos anticipados, de *preadaptive advances* -como sien el interior de la sociedad tradicional con ayuda de la religión, es decir, en el interior de un mundo protegido por los dioses, se hubiera producido posteriormente un proceso de adaptación a las contingencias necesitadas.” (187-188)

Jameson ataca el manido concepto de “individualidad” en tanto *representación* -ilegítima, por lo tanto, según su concepto- de la libertad de conciencia atribuida a la modernidad; esto es, desarma la asociación del término “individualidad” con los de “libertad” y “autoconciencia”; sobre todo si vinculamos dicha individualidad con lo que después sería el contrato social, en que los individuos viven una apariencia de libertad. Señala que el concepto de individualidad es inespecífico y tramposo, pues “pretende caracterizar el clima interno del individuo liberado y su (...) relación con su ser y con su muerte, así como con otras personas”(53); esto es, se trataría de un archilexema según el cual los “premodernos” no podrían ser considerados individuos ni habrían tenido conciencia de sí, lo que demuestra que estas categorías no sirven para caracterizar el fenómeno de la modernidad.

¿Qué hacer entonces? Lo que Jameson propone, en un gesto ya conocido, es desenmascarar el sustrato metafísico de las concepciones esencialistas acerca de la modernidad –la pregunta por el «¿qué es?»-, puesto que cualquier configuración en torno a esta no será sino un intento fallido de representación; simulado, diferido, inexacto, motivado por la incapacidad de nombrar denotativamente. La pregunta por la definición tendría que ser sustituida por la de la *situación*: ¿«desde dónde»? , pues, como he venido delineando, “...solo pueden contarse las situaciones de la modernidad”(Jameson, 56). De este modo, continuando con las metáforas literarias, destaca como fundamental en cualquier relato de(sde) la modernidad el reconocimiento del *foco* narrativo: “uno sólo puede hacer un relato determinado de la modernidad desde el punto de vista de su situación”; esto es, el relato de la modernidad solo puede constituirse a partir de un sujeto concreto que intenta (d)escribir-se; no puede, por lo tanto, aspirar a ser universal sino solo una versión de los hechos: la suya. Lo anterior nos lleva a una conclusión no menor: cualquier posible relato de(sde) la modernidad no puede sino ser ensimismado, testimonial, esto es, *autobiográfico*⁴⁵ . En relación con lo anterior, Giorgio Agamben precisa que, en sus inicios, el flamante y recién arribado sujeto cartesiano de conocimiento, que posteriormente sería calificado como “moderno”, no contemplaba entre sus atributos un efectivo ejercicio de conciencia -en tanto complejo proceso psíquico-, sino un *acto de verbo*: un “ente puramente lingüístico-funcional (...) cuya realidad y cuya duración coinciden con el instante de su enunciación”(22), algo así como un *digo que pienso, luego soy*, del que se deriva un *digo que soy, luego soy*, y en resumen *digo, luego soy*, con lo que su misma configuración de sujeto se juega en el acto enunciativo por el cual se dice.

⁴⁵ Esta fragmentación de la vivencia también se considera propia de la modernidad para algunas teorizaciones, según las cuales ya no es posible constituir relatos universalizantes, pues la visión de la realidad se ha atomizado de tal manera, que cada sujeto constituye su propio mundo y solo puede contar lo que vivencia. Caso especial son los relatos de cronistas del Descubrimiento y Conquista del “Nuevo Mundo”, quienes utilizaban el criterio de “lo visto y lo vivido” para establecer construcciones verosímiles acerca de realidades ignotas sin percibir lo improbable e inestable de su método. En ellos se evidencia la puesta en jaque de la narrativa “histórica” tradicional, pues los sujetos pretendían dar versiones “objetivas” a partir de criterios subjetivos (“yo estuve ahí”, “me pasó a mí”), no comprobables, y que en general correspondían en bastante escasa medida a la “realidad” (véanse por ejemplo las múltiples versiones de la Conquista de México, según quién se disponga a contarla). En estos cronistas aun hay una apelación al crédito otorgado al narrador o historiador clásico, aunque esto pronto se iría evidenciando como un conjunto de construcciones ideológicas que respondían a fines bastante más diversos que hacer historias “verdaderas” respecto del Nuevo Mundo.

En otras palabras, el sujeto moderno solo podría ser, para efectos de este trabajo, aquella instancia enunciativa, aquella voz que dice “yo” y que diseña autobiográficamente un escenario del cual forma parte y en función del cual aplica su racionalidad hacia la consecución de determinados fines. En el caso de las religiosas, como veré, estos fines son variados: ser consideradas virtuosas, no ser castigadas por lo que sienten y piensan, etc. Es esta autorreferencialidad la que vuelve autotético –con fin en sí mismo- el discurso de estos sujetos modernos: se trata de una razón aplicada, que comporta una definición del propio lugar en el mundo; es un hablar de sí, desde sí y para sí, en un circuito de comunicación que comienza y termina en el sujeto que enuncia, aun cuando el receptor retórico o final de lo dicho sea un “tercero” detentador del poder, y aun cuando el sustrato base de todo ello sea de origen teológico. “Moderno” podrá ser considerado, de este modo, aquel sujeto que se dispone a contar la historia a partir de su propia inserción en ella, crea en Dios o en el Progreso -pues en algo cree todavía, a diferencia quizá de lo que caracterizaría según algunos a la instancia “postmoderna”, de subjetividades atomizadas, diluidas en la masa, en fin, tema para otro ensayo. Recogiendo lo dicho por Foucault, entonces, moderna será aquella singular existencia “que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte”.⁴⁶

De ahí que cualquier definición de “sujeto moderno” deba necesariamente considerar el proceso discursivo mediante el cual dicho sujeto se configura a(n)te sí mismo como tal, proceso que tiene por referente al mismo sujeto que enuncia (Cfr. concepto de “puesta en abismo”, en nota previa). Esto plantea una situación *aporística*⁴⁷, pues si el objeto de conocimiento y de discurso del sujeto moderno es el *sí mismo* -su experiencia, su temporalidad, su contexto-, resulta que la “moderna” y cartesiana separación entre sujeto y objeto no logra hacerse efectiva en él: el referente de su discurso, que es él mismo, se (le) vuelve infinito, móvil, en la medida en que no puede dejar de *experimentar-se* para detenerse a *conocer-se*; solo puede ejecutar acciones: vivir, recordar y, sobre todo, decir, sin lograr nunca *tener-se* por completo sino como “conatos de ser”⁴⁸. De este modo, si existe algo así como un significado para el concepto de “sujeto moderno”, tendrá

⁴⁶ Michel Foucault: La arqueología del saber. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p.45.

⁴⁷ Entiendo por aporía un problema cuya solución no puede ser abordada por una sola línea de pensamiento sino que permanece en un lugar intermedio entre ideologías o teorías que incluso pueden ser opuestas; otra forma de entenderla es como una dificultad lógica insuperable, que (etimológicamente) “impide el paso”. Hablar de una “solución aporística” es en sí una aporía, puesto que esta se caracteriza por no tener solución lógica. Esta línea de pensamiento es la que sigue Paul de Man para referirse a la modernidad literaria: el escritor que quiere ser absolutamente moderno se enfrenta a un aspecto fatídico, dado por el hecho de la “imposibilidad de ser moderno” si esto implica borrar totalmente los vínculos con el pasado, de donde arrancan las raíces del mismo presente. Olvidar el pasado no es posible, pues con ello se desdibuja el presente y este se evidencia aun más como consecuencia o fruto de dicho pasado. Así, modernidad no es igual a presente, sino que conlleva en sí misma la (su) historia, contradicción propia del fenómeno moderno (Ver: Paul de Man: “Historia literaria y modernidad literaria”, en: Visión y ceguera. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1991, pp. 159-183).

⁴⁸ María Zambrano señalará que es precisamente este anhelo de completitud el que hace a los sujetos emprender la difícil tarea de configurar sus vidas por escrito, buscando asir lo inasible mediante su fijación escritural (Ver: María Zambrano: La confesión: género literario. Madrid, Siruela, 2001).

necesariamente que considerar aquella incesante búsqueda de sí que lo caracteriza, autorreferencial, acompañada de cierta conciencia de la imposibilidad de la tarea. Y si se lo quiere rastrear, si se lo quiere ver aparecer en alguna parte, no podrá ser sino viéndolo desperdigado en el rastro que deja el ejercicio de su propio discurso y su escritura, donde (des)aparece su imagen reflejada. Se desprende de ello, entonces, que si se insiste todavía en hacer algo parecido a una “historia de la modernidad”, esta deberá comenzar por el reconocimiento –por parte del mismo sujeto que quiera narrarla- de *su* lugar dentro de aquella cadena espacio-temporal que ha elegido por objeto, lugar que determinará su punto de vista y desde el cual podrá *tramar* –urdir, disponer, tejer- cómo contar lo que también será *su* historia. Nueva puesta en abismo, entonces, pues quien cuenta la historia de la modernidad se transforma con ello también en un “sujeto moderno”.

Es evidente, entonces, que la elección de textos de corte autobiográfico resulta especialmente adecuada para la búsqueda de un posible sujeto moderno. Este punto es el que me interesa subrayar aquí, pues en el caso de las escrituras autobiográficas de monjas que estudio -cartas, “vidas”-, a su vez re-visitadas mucho tiempo atrás por las autoridades eclesiásticas respectivas, el *decir-se* desde cierto (no) lugar será crucial para comenzar a configurarse como individualidades, en tanto unicidad y separación. Es el ejercicio de una escritura autorreferencial lo que irá permitiendo a sujetos tan restringidos como las monjas un espacio de expresión de sí que las distingue dentro de la comunidad anónima, que les “da cuerpo” y existencia discursiva⁴⁹ aun cuando no participen de los avatares del siglo. Desde esta perspectiva, el incipiente sujeto moderno que se visibiliza con (pero que no se reduce a) Descartes y que puede fotografiarse en el acto de decir o, más aun, en la actividad o proceso continuo de *estar diciendo(se)*, podría ser encontrado tanto en el espacio laico como en el conventual, como intentaré delinear en el apartado siguiente, relativo a *episteme* religiosa.

Para cerrar provisoriamente una discusión que permanece abierta, y para situarme yo también en el escenario de la historia de la modernidad a partir de mi propio foco narrativo, dejemos establecido lo siguiente: buscar la definición de “modernidad” y “sujeto moderno” exclusivamente en categorías como la secularización de la cultura o la determinación acerca de la fe de los sujetos, esto es, distinguiendo entre los que siguen apegados al sustrato teológico y los que privilegian la Razón, es un camino teórico que parece insuficiente, pues tal distinción no discrimina lo bastante ni permite determinar exhaustivamente en qué consistiría “aquello” llamado modernidad: un espacio tan “privado” como el conventual encerrará sujetos-mujeres que se comportan de manera semejante (guardando las proporciones) a lo que se ha determinado como característico de aquella abstracción llamada sujeto moderno: aplicando categorías racionales para analizar, revisar e incluso criticar lo establecido, pensando en sí mismas desde su propia materialidad, estableciendo prioridades y fines en función de su propio lugar en el mundo y dentro del colectivo del que forman parte, logrando, a través de la puesta de sí en

⁴⁹ Si bien no considero que texto y discurso sean sinónimos (por discurso entiendo configuraciones ideológicas, visiones de mundo, puesta en funcionamiento de la lengua, procesos de constitución de sistemas de significación que pueden o no plasmarse parcialmente en textos, etc.), no creo posible rastrear los discursos de monjas sino a través de su escritura. A partir de los textos intentaré reconstruir el posible contexto discursivo que enmarcó su situación de enunciación, teniendo claro que se tratará de un trabajo casi arqueológico, pues las marcas textuales actuarán como huellas de realidades ausentes.

discurso, diseñar una imagen de ellas mismas como individualidades distintas del resto. Por otro lado, la mirada esencialista y androcéntrica que evidencian las teorías de la modernidad –el sujeto moderno es racional, metódico y autotélico, por lo tanto, tiene que ser varón-, así como las mismas características del mundo conventual -normado y falto de libertad, de dominio masculino evidente e incuestionado-, son dos variables que han logrado invisibilizar a los sujetos-mujeres conventuales; sin embargo, como intentaré ver en los apartados que siguen, quizá sea posible visualizarlas como una versión específica y especial del impulso moderno: digamos, como sujetos modernos *enclaustrados*.

Capítulo 2. *Episteme* religiosa y modernidad

Hablar de un tránsito epistémico religioso (o teológico) dentro de (también hacia y desde) la modernidad implica necesariamente realizar variados reduccionismos, dados en especial por la limitación al ámbito católico, y en general por la necesaria visión panorámica y esquemática que compete a un trabajo como este. También implica seleccionar algunas perspectivas que permitan establecer líneas de conexión con el ámbito laico que examinaba en el apartado anterior, con el fin de que no se comprendan ambos espacios como instancias opuestas sino, según creo, imbricadas. Como es de suponer, para establecer las vinculaciones que pretendo hacer entre la modernidad laica y la religiosa, daré énfasis, en la revisión de esta última, más a las consonancias que a las naturales diferencias entre la esfera del cuerpo social y la del “Cuerpo místico”. Es desde esa mirada que en este apartado veré en términos generales el tránsito de la *episteme* religiosa por Europa y en especial por España, como marco para el contexto hispanoamericano específico de las religiosas que me interesan.

Si nos determinamos a estar momentánea o (más bien) metodológicamente de acuerdo con el esquema binario de Foucault presentado en el apartado anterior, y seguimos, así, la línea que traza en cuanto al impulso epistémico occidental (esto es, en cuanto afán de conocer por parte del sujeto moderno), pero ahora en el campo estrictamente religioso, es necesario destacar el grave problema teológico que implicó desde los orígenes del cristianismo y posterior catolicismo la reflexión sobre la relación

entre fe y razón, entre amor y conocimiento de Dios. Tan longevas reflexiones, que ya llevaban siglos centradas en el dilema de si se puede amar a Dios sin entenderlo o si es humanamente posible entenderlo y conocerlo como producto del amor que el sujeto puede sentir por él ⁵⁰, eclosionaron en el siglo XII, momento en que se perfilaron con claridad las dos corrientes fundamentales en torno a la posible relación entre el sujeto y la divinidad -llamadas afectivista e intelectualista, respectivamente. El deslinde de los territorios de esta problemática, que solo puedo enunciar en términos generales aquí, y según la cual los teólogos intentaban dilucidar cuál de las dos principales potencias involucradas (voluntad-afecto o intelecto) era más noble para acceder a la esencia divina, y si la razón tiene algún papel en el fenómeno del amor a Dios, se habría hecho evidente con la paulatina incorporación de las ideas aristotélicas y del método dialéctico a la teología medieval, lo que habría cambiado la primacía de las *auctoritates* -padres de la iglesia, texto bíblico, concilios- por la especulación filosófica que producía *rationes*, esto es, se habría desplazado la importancia de las voces magistrales, imponiendo en su lugar la explicación “lógica” de los fenómenos, incluso de los más oscuros, y la argumentación en base a razones en materias de fe ⁵¹ -lo anterior, empero, sin dejar de lado la concepción platonizante de la divinidad como origen perfecto de todas las cosas, más allá de cualquier experiencia terrena. Fue así como la escolástica, centrada fundamentalmente en la figura de Santo Tomás, buscó dar una estructura argumental a la teología mística tradicional, privilegiando el conocimiento teórico de las verdades reveladas e intentando hacer de la teología algo parecido a una ciencia -aunque sin considerar la dimensión pragmática o experiencial que pone de relieve la otra corriente, la afectivista-; se preguntarían por ejemplo, si es posible que durante la contemplación mística se produzca un acto de amor sin que lo preceda o acompañe un acto de conocimiento. Con esto se hizo patente la pugna entre la teología tradicional -monástica, platónica, mística- y la “nueva” -escolástica-, diferencia no radical pero sí de punto de vista: centrada en la experiencia la primera y fundamentalmente en la razón la segunda, ambas con presencia tanto de puristas como de conciliadores.

Para los afectivistas, por otra parte, línea que predominaba hasta el siglo XII, momento en que comenzó a alternarse con la línea intelectualista que señalaba arriba, lo

⁵⁰ Cfr. Daniel De Pablo: *Amor y conocimiento en la vida mística*. Madrid, editado por Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1979.

⁵¹ Hay que señalar que lo anterior es una construcción esquemática ideal y posterior a los hechos; en efecto, en el siglo XVIII Kant se quejará todavía de que precisamente esto no ocurre en la realidad: los individuos están acostumbrados a que otros piensen por ellos (*auctoritates* como sacerdotes, líderes políticos, etc.) y no están entrenados en el uso maduro y “público” de la razón, en función de intereses universales. Una crítica parecida hará Feijóo en el ámbito español, en lo relativo al perjuicio que hacía al avance “científico” de España el predominio de los argumentos de autoridad por sobre el criterio racional. Es por ello que Kant considerará favorable la circulación impresa del saber, pues ello permite que cada individuo se ilustre, haga uso provechoso de su entendimiento y tenga espíritu crítico frente a las instituciones, cuestión que las autoridades locales no propician. Este punto se puede vincular con los alegatos reformistas respecto de la necesaria relación directa entre los fieles y las escrituras, sin intermediarios ni traductores. Del mismo modo, la influencia de Feijóo iniciará una corriente enciclopedista que señalará que la base del “progreso” está en la educación, entendida entonces como instrucción. Para una discusión al respecto, ver: Roger Chartier: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona, Gedisa, 1995.

importante no era conocer sino amar, aunque reconocían que había problemas complejos, como ya puntualizaba San Agustín -y antes Platón en relación con la memoria y la idea-, por ejemplo en cuanto a la innegable verdad de que solo se puede tener la voluntad de buscar a Dios si de alguna manera se tiene conocimiento o idea de él y por tanto memoria, lo que hace surgir la pregunta sobre el modo en que podría estar Dios en la memoria humana si la trasciende, esto es, si rebasa su capacidad, lo mismo que la del entendimiento. Una de las conclusiones aporísticas a las que llegó Agustín es que Dios *no está* en la memoria ni en el entendimiento, *pero tampoco fuera de ellos* -sin un mínimo de rastro en el entendimiento y en la memoria el sujeto no sabría qué buscar ni amar. Pensadores afectivistas como Hugo de Balma (s.XII) intentarían buscar una salida a las aporías agustinianas señalando que el intelecto sí tiene que ver en el proceso místico, pero de manera imperfecta y primaria, pues implica un acercamiento del sujeto a la divinidad que no se compara con el acto mediante el cual Dios concede al alma la gracia -infusa- de iluminar la inteligencia para que pueda contemplar y “entender” las cosas divinas, especialmente la Trinidad, la causa primera, los misterios, etc. Veré más adelante con mayor detalle las vinculaciones entre esto y la mística de los siglos XVI y XVII.

En definidas cuentas, si hacemos un esfuerzo por entender los avatares de la historia de la teología católica a la luz del esquema de Foucault, estaríamos ante dos concepciones del sujeto religioso respecto de su camino espiritual: puede ser principalmente pasivo -línea afectivista, en consonancia con la “inquietud de sí”- o activo -línea intelectualista, concordante con el “conócete a ti mismo”-, aunque hay que señalar, por un lado, que el principio “activo” de esta concepción está dado por el alma -forma que puede comprender- y no por el cuerpo -materia-; y, por otro, que no debe entenderse que ambas perspectivas son completamente opuestas; más bien hay que señalar que cada una de ellas enfatiza uno u otro aspecto -razón o afecto-, como veré a partir de su continuación en los siglos posteriores a la Edad Media. En síntesis, más que la discusión específica en torno a sus similitudes o diferencias, me interesará destacar que en ambos casos se trata de una reflexión que considera las dos dimensiones humanas básicas de la *racionalidad* y los *sentidos* como elementos importantes de tener en cuenta dentro del complejo universo de la fe y que, en definitiva, pese a ser dimensiones propiamente humanas y terrenas, no han sido variables a descartar en la reflexión respecto de temas suprahumanos como la divinidad.

En España también se dieron a su modo estas dos principales vertientes de relación del sujeto con la divinidad: a grandes rasgos, una centrada en la escolástica y otra en la mística. Debemos revisar someramente, entonces, las dos principales vertientes de la religiosidad española -más intelectualista una, más quietista la otra, y no monóticamente separadas- para comprender el complejo escenario religioso hispano y americano colonial.

Escolástica, Inquisición

Para el caso español, es importante destacar en primer lugar la importancia que tuvo la

filosofía escolástica, que, “renovada por Suárez y los teólogos de Salamanca y Alcalá de Henares, convertida en filosofía beligerante de la Contrarreforma, sirve de bastión a las nuevas corrientes de empirismo, ciencia natural y razón crítica que empiezan a soplar en Europa”⁵². Mariano Picón Salas señala que uno de los factores de renovación de la escolástica del XVII, transformada entonces en estilo de vida y en sistema ético, será lo que llama la “voluntad barroca”, que permitió a España, pese a su decadencia política, una unidad espiritual de “audacísima modernidad en la forma y de extrema vejez en el contenido”(121). Tal como sucedía en el ámbito laico con la postulación de valores universales de la razón que debían ser conocidos por el ser humano para aspirar a la perfección individual y al bien moral (ver apartado sobre modernidad), las abstracciones teológicas universalizantes parecían hacer desaparecer a los individuos particulares en pro de entidades generales que se elevaban para señalar los triunfos de la religión por sobre la ciencia humana, esto es, de la razón –en tanto control, medida y racionalidad iluminada por Dios- por sobre la carne o, lo que es igual, de la eternidad por sobre los accidentes de la historia⁵³. Sería, sin embargo y por esto mismo, el propio sello escolástico el que impediría que los nuevos métodos del racionalismo crítico y naturalista que estaban produciéndose en Europa fructificaran en España y pasaran libremente a América. España se alzó, de este modo, como un estado que intentó resistir concientemente al “desorden” del resto de Europa con su “catolicismo beligerante”⁵⁴, tan exagerado que más adelante sería atacado incluso por sacerdotes como Feijóo y el padre Isla. De allí que, dentro del aparato regulador que propició la corriente anti-racionalista o anti-moderna, el tribunal del Santo Oficio jugara un papel tan importante: “España debió a la Inquisición su despoblación, miseria y ruina; pero todavía le debió otra cosa peor, y fue la ignorancia: porque dondequiera que se presentaba un hombre instruido podía estar seguro de ir a parar a los calabozos del tribunal llamado Santo”⁵⁵. Quizá habría que matizar algunas de estas afirmaciones, pero lo cierto es que la Inquisición española reprimía y perseguía la entrada del saber que se estaba

⁵² Cfr. Mariano Picón Salas: De la Conquista a la Independencia. México, FCE, 1994.

⁵³ Junto a la utilización del método aristotélico para ordenar coherentemente las doctrinas y opiniones, dando énfasis al rigor discursivo y a la argumentación lógico-racional (productivizando además su división materia-forma en la oposición cuerpo-alma), la escolástica hizo predominar la idea de “doctrina revelada” por sobre cualquier experiencia o análisis, de modo tal que ninguna experiencia concreta podía alzarse como opuesta a la revelación (este era uno de los criterios que utilizaría la Inquisición para determinar si eran “alumbrados” o “ilusos” ciertos personajes que pontificaban en contra de la verdad revelada). Dios era el fundamento intrínseco y extrínseco de las cosas, su causa eficiente, por lo que el entendimiento, una de las potencias más importantes del alma del hombre –no sé si de la mujer- debía utilizarse como instrumento para la explicación, confirmación y demostración de las verdades reveladas y no para su cuestionamiento, pues a fin de cuentas la fe predominaba por sobre la razón. Para una discusión del tema en el contexto específico de la América hispana, ver: Mariano Picón Salas, *Op. cit.*

⁵⁵ Alfonso Torres de Castilla: Historia de las persecuciones. Barcelona, Imprenta y librería de Salvador Manero, Tomo IV, 1865, p. 687. Un proceso famoso fue el del presbítero Felipe de Samaniego, acusado de “filosofismo moderno”, quien tuvo que reconocer haber leído los libros “prohibidos” de Voltaire, Rousseau, Hobbes, Montesquieu, Diderot, entre otros, inculpando a medio Madrid con sus confesiones. Otro Samaniego, el fabulista, también fue acusado de “haber adoptado las doctrinas de los filósofos modernos y de leer libros prohibidos” (*Id.*).

expandingo por Europa, mandando lo que se podía hacer, decir, pensar o leer. Así, no resulta raro constatar en qué grado el control del saber-poder estaba en manos de la Iglesia⁵⁶, sobre todo en el caso de las colonias, donde el manejo de la escritura fue muy

⁵⁴ En el contexto de la lucha religiosa que inició España en el siglo XVI contra la ola reformista, básicamente protestante, resulta muy interesante estudiar las diversas pugnas internas que se establecieron entre la Compañía de Jesús y el Santo Oficio, provocadas entre otras cosas por la autonomía casi absoluta de los jesuitas respecto de cualquier autoridad terrena, salvo la del Papa. Esto provocó severos conflictos, en la medida en que los privilegios de que gozaba la Compañía pasaban a llevar la soberanía del monarca y los ámbitos de dominio de la Inquisición, cuyos componentes se consideraban los únicos privilegiados para ignorar las normativas del poder civil según su conveniencia. Estas luchas de poder llevaron incluso a que la Inquisición, en su ataque a los jesuitas, intentara pasar por sobre el poder del Papa, revisando con ojo crítico las constituciones, bulas y privilegios que el mismo Pontífice le había concedido a la Compañía, atreviéndose a someter a proceso en Valladolid a sus sacerdotes, considerados rebeldes por hacer caso omiso de las restricciones que cualquier autoridad quisiera imponerles. Muestra clara de que la autoridad del Rey estaba por debajo de la del Papa, es que Felipe II se vio obligado a acatar la orden papal respecto de la liberación inmediata de los sacerdotes y de todos los libros que habían sido expropiados por parte del Inquisidor general, el cardenal Quiroga. “La Inquisición era otro poder independiente, que no sólo tenía como los otros jurisdicción propia, sino la más absoluta y terrible que existió jamás. Estos poderes unidos para luchar contra sus enemigos fuera de España, no podían menos de luchar entre sí en la Península, donde no tenían enemigos que combatir, sino un pueblo que explotar, apoderándose por diversos medios de su alma, de su cuerpo y de sus bienes, y en el fondo esta fue la verdadera causa de la persecución de los jesuitas por la Inquisición”. (Ver Alfonso Torres de Castilla: Historia de las persecuciones. Barcelona, Imprenta y librería de Salvador Manero, 1865, Tomo IV, pp. 49-50 y cfr. pp.123-128). Este panorama habría de cambiar en los siglos siguientes, en que los jesuitas se hicieron parte activa del Santo Oficio, hasta el 2 de abril de 1767, día en que Carlos III manda la expulsión absoluta y definitiva de los jesuitas de todo el territorio hispano, tanto peninsular como ultramarino (el mismo día y a la misma hora bajo amenaza de muerte, con 24 horas de plazo), sin que el Papa Clemente XIII pudiera evitarlo. Pese a que fueran enviados a Roma, donde supuestamente contaban con el favor papal, allí tampoco fueron acogidos: “En cuanto sabían que los barcos iban cargados de jesuitas, nadie los quería recibir” (*id.*, p. 127). Sería Clemente XIV, en 1773, quien finalmente firmaría (inútilmente, puesto que después se restablecería), la disolución de la Compañía de Jesús, aduciendo, entre otras razones, que en el Concilio de Letrán ya se había establecido que no debían crearse nuevas órdenes, y que la Compañía se había desviado de sus normativas originales, entrometiéndose en política.

⁵⁶ Una de las curiosidades que apuntan a apoyar la tesis del retraso general de España respecto del resto del mundo, dice relación con que Fernando VII (de regreso del cautiverio que motivó las falaces luchas independentistas en las colonias, según las cuales solo se obedecía al rey de España) restituyó, en un decreto de 1814, el Tribunal del Santo Oficio, para terror de los patriotas, “regocijo de los fanáticos” y “más como tribunal político que como religioso” (Torres de Castilla, pp. 885 y 887), pues se alzó contra los representantes de la revolución y sus ideas, y ya no contra los herejes. Con esta medida el denostado monarca pretendía devolver el orden y revertir la situación general de insurgencia caracterizada, en sus propias palabras, por “opiniones peligrosas [que] se han introducido y arraigado en nuestros Estados por los mismos medios con que se esparcieron por otros países” (p. 886). Continúa el monarca en el edicto del 14 de junio de 1814: “Sobre estos prelados doctos y virtuosos, muchas corporaciones respetables y graves personajes eclesiásticos y seculares me han representado que España debe a este tribunal la dicha de no haberse visto manchada en el siglo XVI por los errores que han causado tantos males en otras naciones, mientras que la nuestra, en la misma época, cultivó las ciencias con gloria, y produjo muchos grandes hombres, notables por su saber y piedad” (p. 886). Lo único que le exigía Fernando VII al restituido Tribunal, deseoso de recobrar algo de su mermada autoridad y en virtud de los nuevos tiempos que corrían entonces, era ser informado de todo lo que ocurría “a fin de que yo tome las resoluciones convenientes” (p. 887). Una de las primeras medidas fue la publicación de una lista de libros prohibidos, que incluían todos los publicados durante el régimen constitucional. (Ver Alfonso Torres de Castilla, *Op. cit.*).

acotado⁵⁷. Pese a sus esfuerzos, sin embargo, la Inquisición no lograría evitar del todo la entrada del pensamiento científico y filosófico a España, pues en el marco de un mundo cambiante, en que la ciencia se abría paso con velocidad, la escolástica no pudo dar respuesta a todas las interrogantes que aquejaban a los teólogos y religiosos del siglo XVII, lo que produjo en el siglo siguiente que su influencia en el mundo español y americano decayera definitivamente, de la mano de críticos como el mencionado Feijóo⁵⁸ y de olas “insurgentes” o libertarias que cambiarían, hacia fines del siglo e inicios del siguiente, el panorama político de las colonias. Según Picón Salas, este es el momento en que: “En el esfuerzo por soldar cosas tan dispares, de *reducere ad unum* ciencia y revelación, el intelecto colonial suele evadirse por medio de la mística”(151). Intentaré dialogar con esta proposición cuando me refiera a la mística.

Podría desprenderse de las afirmaciones expuestas que la escolástica habría impedido la conformación de una intelectualidad moderna en España, como la que teóricamente se estaba dando en el resto de Europa. Si observamos el fenómeno moderno desde un paradigma europeo homogeneizante, es posible que el caso español se escape del parámetro, pero lo cierto es que, en definidas cuentas, si la adquisición de conocimiento o el devenir del pensamiento racional hubieron de pasar por el tamiz político-teológico en España, ello no quiere decir que no existieran. Esto debe necesariamente llevarnos a señalar que nunca se encontrará modernidad en España si no se considera el sustrato católico. Para mí, España es un caso especial de modernidad, indispensable de su propio devenir histórico-político, el que no se separa a su vez de su historia religiosa. Si en la modernidad, según hemos visto, hay relaciones indisolubles entre individuos, cuerpo social y política, resulta evidente que en el ámbito español la religión jugó un rol transversal en todos estos espacios; en efecto, y como señalaba antes, los dispositivos de control de las conciencias ideados por la Inquisición o por las autoridades eclesiásticas no pueden ser entendidos solo como herramientas de orden religioso, pues al mismo tiempo actúan como engranajes de un sistema social y político particular que declara como primer precepto la unidad político-lingüística (a lo menos), y como pilar (o excusa) para ello, la necesidad de un credo único.

⁵⁷ Hay que señalar que, pese a que suele hablarse de la gran prohibición que caía sobre determinados tipos de libros en América, hay evidencias que muestran que el tráfico literario desde el continente a las colonias era bastante más fluido y libre de lo que se podría pensar. A modo de ejemplo, en un cargamento que llegó a Lima el 5 de junio de 1606, autorizado por el Santo Oficio, venía el *Quijote*, editado recién un año antes en la península, además de comedias y romances, mientras que en cargamentos similares venían libros como el *Orlando furioso*, junto a distintos exponentes de la novela picaresca, como el *Lazarillo de Tormes* o el *Guzmán de Alfarache*, así como también sonetos de Petrarca, obras de Lope de Vega, etc. (Ver: Irving Leonard: Los libros del conquistador. México, FCE, 1996).

⁵⁸ Feijóo subrayará la polémica candente en torno a la educación en su Teatro crítico. Los reclamos que formuló al sistema imperante en España apuntaban básicamente a la urgencia de dejar de lado la retórica vacía en la que se había enfrascado la “ciencia” española del siglo anterior, para basar los criterios en el juicio de la razón, retomando la importancia de la observación y experiencia, todo lo cual permitiría dejar de lado la suma de supersticiones con que la fe religiosa mal entendida sembraba terrores inexistentes y fábulas enloquecidas que sumían al pueblo español en la ignorancia y el retraso.

La “evasión” mística

Un Dios que concebimos no es Dios.

Tersteegen

Para completar el panorama de la religiosidad española, y antes de trazar el mapa de una posible “modernidad religiosa”, hay que revisar la línea paralela a la comandada por la escolástica, y que proviene de la corriente que tradicionalmente se le opone: se trata de la mística. En la medida en que las tres religiosas que presento en este trabajo tienen algún vínculo con ella, no me parece inadecuado dedicar algún espacio a este aspecto de la vida religiosa, sobre todo en el entendido de que, por tratarse de un camino espiritual que se basa fundamentalmente en el amor a Dios, mucho menos que en la razón, podría suponerse que se contrapone a los impulsos modernos de configuración de los sujetos. Lejos de ello, intentaré demostrar que los planteamientos de la mística contribuyen a la configuración de un posible sujeto moderno enclaustrado, pues implican una idea de “conocimiento” de la divinidad y de la propia subjetividad que va en tensa consonancia con la necesidad moderna de autorreflexión y que no soslaya el problema de la relación entre razón y fe, pese a preferir el camino pasivo –fundamentalmente- y de aniquilación del “yo” frente a Dios. La mística también requerirá, como veré, de la dimensión autobiográfica que configura el punto de hablada de los sujetos “modernos”, pues es básicamente un camino individual y porque, en el caso de las monjas, las autoridades solían requerirles que dieran cuenta de dichas vivencias relacionándolas con su propia vida.

No resulta novedoso oponer la mística a la Inquisición y a la escolástica. De hecho, casos famosos de condena a místicos quietistas se relacionan con su promulgación de ideas sospechosas y contrarias a la doctrina tradicional. Es el caso del padre Molinos, quietista acérrimo; tanto, que llegaba a afirmar que es Dios quien

***...permite que el demonio se sirva de nuestros miembros para hacerles pecar, y los de dos personas de sexo diferente para que hagan juntas actos carnales; y que teniendo estos lugar sin el consentimiento del alma de los pacientes, no es pecado, sino violencia que sufren pasivamente, para humillarse y convertirse: que en tales casos es preciso quedarse en el aniquilamiento más completo, guardándose bien de oponerse a Satanás, aun cuando se produzcan actos obscenos, que en ningún caso deben revelarse al confesor*⁵⁹.**

Ante ideas como la anterior, ¿de qué manera discriminar entre un pecado con intención y una prueba de Dios frente a la cual no se debe ejercer la voluntad?, ¿Significa esto que el sujeto no es responsable de sus acciones sino una marioneta de la divinidad?, ¿Cómo castigarlo, entonces, si obra inadecuadamente? Esto se vincula íntimamente con el tema de la historia de la confesión, que trato más adelante, y abre muchas interrogantes. Específicamente, en relación con la penitencia, ¿cómo calibrar si el sujeto obró con conciencia de que estaba pecando? Además, en el caso de la contrición, ¿de qué modo evaluar si el penitente se arrepiente verdaderamente de sus pecados o solo reniega de

ellos porque teme el castigo eterno después de la muerte? Por otro lado, ¿cómo podrá arrepentirse de sus actos si le está prohibido pensar en ellos, como propone el padre Molinos (ver nota)? Todo esto se conecta también con las dudas de las religiosas frente a las experiencias que les suceden: ¿serán “trazas del enemigo”? ¿Serán “embelecós” del demonio, hipocondrías de mujer o pruebas que ha puesto en su camino la divinidad? Hay que señalar que un quietismo tan radical como el que representa Molinos se acerca más a las actividades de los llamados “alumbrados” que a los anhelos de los místicos españoles. La mística hispana buscará más bien una relación dialéctica entre pasividad humana y actividad divina, según la cual esta última podría redundar en un mandato de actividad para los sujetos, como es el caso de la variable “práctica” proveniente de la línea ignaciana. Para el contexto de este trabajo, no profundizaré en la descripción detallada de la vía mística, sino solo en aquellos puntos que me parecen pertinentes respecto del tema que me ocupa: la relación de los sujetos consigo mismos y en relación con el conocimiento y la fe, en el marco de la señalada modernidad autobiográfica.

La mística -de *mystikón*, “secreto”-es básicamente un conocimiento de Dios por contemplación infusa⁶⁰; en otras palabras, una “experiencia” singular que consiste en un “conocimiento místico” de la divinidad a través de un proceso de transformación personal. Distintos intentos por definir qué es la mística suelen considerarla un fenómeno propio de la conciencia: para algunos es “la realización o la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el yo empírico”; para otros será una “conciencia directa de la presencia de Dios”, o una suma de “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la

⁵⁹ *Resulta evidente la dificultad de aceptación de las proposiciones de Miguel Molinos, ya que, de ser posibles, requerirían de sujetos de extremo autocontrol y suma lucidez, que pudieran discriminar entre un ímpetu pasional y un arrobamiento, aun cuando este les llevara a cometer actos obscenos contra la voluntad de su alma. El vínculo de Molinos con la línea quietista se manifiesta en otra parte notable de su obra Guía espiritual, publicada en 1675: “Está prohibido al hombre operar activamente, y debe abandonarse enteramente a Dios, apareciendo ante él reducido a la última expresión, aniquilado como cuerpo sin alma, puesto que solo a Dios pertenece el obrar, y que esta aniquilación del hombre es la vuelta a su principio, y como único medio de dejar a Dios obrar sobre nosotros. Que no debe nunca pensarse ni en pena, ni en recompensa, ni en paraíso, ni en infierno, muerte ni eternidad. Que el alma no debe conservar el recuerdo de sí misma, ni de Dios, ni de ninguna otra cosa, porque en la vía interior está prohibida toda reflexión hasta sobre las acciones humanas y sobre sus propias imperfecciones, y que la mejor prueba de estar resignado a la voluntad de Dios, es la de no pedirle nada, y que por la misma razón no se le debe agradecer nada. Que las imágenes impiden adorar a Dios en espíritu y verdad: que la contemplación consiste en una fe y en una adoración general, sin fijar el espíritu particularmente en ninguno de los atributos de Dios, ni en ningún misterio de la religión, como los de la Trinidad y la Encarnación: que si se presentan al ánimo ideas impuras o contrarias a Dios, a la Virgen o a los santos, no se las debe alimentar ni rechazar, sino tolerar con paciencia, porque de esta manera solamente no perjudican a la oración interior, que no es otra más que la resignación absoluta a la voluntad divina, y que el aburrimiento que nos causan las cosas espirituales, es provechoso al alma, porque le impide gozarse en sus propios méritos. Que las almas interiores no tienen necesidad ni de preparación antes de la comunión, ni de acciones de gracias después, sino de resignación pasiva: que no conocen días de fiesta, ni lugares sagrados” (Alfonso Torres de Castilla: *Historia de las persecuciones*. Op. cit., Tomo IV, pp. 777-778).*

⁶⁰ Angel Cilveti: *Introducción a la mística española*. Madrid, Cátedra, 1974 y Juan Martín Velasco: *El fenómeno místico*. Madrid, Trotta, 2003. En el texto de Cilveti se describen las etapas de la vía mística, que no expondré en detalle aquí. En el texto de Velasco se detallan otros sentidos y corrientes de la mística, no siempre ligada esta a la religión.

que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión (...) del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el espíritu”⁶¹. Las definiciones de corte esencialista apuntan a señalar que el elemento místico sería una especie de sentimiento que hace presentir, “por experiencia directa, en los bienes finitos que la rodean [al alma] y después en ella misma, el Infinito que sostiene esos bienes por dentro, los penetra y los desborda” (Fr. Von Hügel citado por Velasco, *op. cit.*, 30), lo que implicaría que cualquier persona, en cualquier parte del mundo, podría llegar a la misma evidencia aun sin conocimiento conciente del proceso. Este tipo de conceptualizaciones, al presentar a los entes o fenómenos como ecos unívocos de una dimensión trascendente, olvida la necesaria relación que la experiencia mística tiene con el lenguaje, entre cuyos intersticios se ubican terrenos de indeterminación de no poca importancia⁶². Para los estudios de corte constructivista, en cambio, desde un punto de vista que ya no parece novedoso pero que puede resultar útil, importará más situar la experiencia mística en un contexto específico, entendiendo que “no hay experiencias puras (es decir, no mediadas)” (S. Katz citado por Velasco, 40); en otras palabras, entre la experiencia mística y el sujeto que la experimenta hay un conjunto de conceptos, símbolos y esquemas mentales que configuran la visión de mundo con que dicho sujeto funciona en su vida cotidiana y que determinan el cariz de su vivencia mística, no solo en cuanto a la explicación o descripción posterior que este intente efectuar, sino en el mismo despliegue de la experiencia, en la medida en que esta se presenta bajo las características propias de cualquier manifestación que perteneciera al conjunto de experiencias posibles para un sujeto específico en el mundo. Esto es especialmente relevante en el caso de una religiosa como la Madre Castillo, quien al referir sus vivencias, en las que aparecen amenazantes negros, mulatos e indios, está dando cuenta de una cosmovisión contextual subconsciente y anterior a cualquier experiencia sobrenatural, que arranca de su propia historia de vida. Esta perspectiva de estudio de la mística, entonces, “encarna” la experiencia en un sujeto, a quien sitúa en su contexto particular. Aunque a esta línea se la ha calificado de reduccionista, por cuanto parece dejar de lado las evidentes consonancias entre los rasgos fundamentales de las distintas tradiciones místicas de

⁶¹ Todas las definiciones en Velasco, *op. cit.*, p. 23. Si la conciencia entendida desde los pensadores de la modernidad plantea el reconocimiento por parte del sujeto de sus diferencias y similitudes respecto de un colectivo, en el caso de la mística la conciencia apunta a la unidad o deseo de unión con una instancia supraindividual. De ahí que a primera vista pueda parecer que son movimientos opuestos, pues el primero tendería hacia la individuación, mientras que el segundo apuntaría a la fusión sujeto-objeto, sin embargo hay cierta convergencia, en la medida en que tanto para los laicos como para los religiosos se establecen vinculaciones entre lo finito o pasajero y lo infinito o eterno (sean valores universales o divinidades eternas).

⁶² Importantes concepciones filosóficas y acerca del lenguaje han compartido por largo tiempo la misma idea esencialista de una relación directa entre los entes y el ser o entre un referente y el concepto relacionado a él; la configuración de un ser humano a imagen y semejanza de Dios comporta esta concepción; incluso cierta línea de la historiografía convencida de la posibilidad de describir “los hechos” objetivamente, sin la intromisión de ideologías o visiones de mundo, se adscribe a ella. El problema de la significación, de la relación entre significante, significado y referente, así como el problema de la adscripción de los fenómenos concretos a instancias metafísicas pre (y post) existentes ha motivado interesantes reflexiones a lo largo del siglo XX, principalmente en el ámbito de la filosofía, la teoría literaria (junto a cierta lingüística y teoría del discurso), la filosofía del lenguaje y la filosofía de la historia.

Oriente y Occidente, que de manera innegable (y misteriosa) trascienden los contextos locales⁶³, me interesa destacar la siguiente afirmación:

La experiencia mística debe ser mediada por el tipo de seres que nosotros somos. Y el tipo de seres que somos lleva consigo una experiencia que no es solo instantánea y discontinua, sino que comprende, además, memoria, aprehensiones y expectativas, estando cada experiencia constituida por todos esos elementos y siendo configurada de nuevo por cada nueva experiencia. (Katz citado por Velasco, 41)

Lo anterior resulta de especial relevancia para este trabajo, por cuanto mi estudio no se centra en las características del fenómeno místico -salvo en cuanto posible *episteme*- sino en la escritura de las experiencias -no todas ellas de corte místico- de las religiosas, y en el difícil ejercicio de memoria que estas deben llevar a cabo para relatar los hechos de su vida o sus experiencias espirituales; *anamnesis* inseparable de apre(he)nsiones contextuales o propias de la tradición -ideas sobre lo bueno y lo malo, por ejemplo, o imágenes adquiridas quizá por tradición oral-, pero sobre todo motivadora de temores, derivados de la evidente imposibilidad de decir con exactitud y del peligro de eventuales interpretaciones tendenciosas. Y es esta inadecuación entre lo vivido (que tiende a la fusión-síntesis) y su transposición a palabras (que tiende a la fisión-análisis) lo que me interesa observar, pues allí surgen las dudas, auto-recriminaciones, balances, y una serie de reflexiones que las religiosas hacen sobre sí mismas y, especialmente, sobre el acto de decir-se, ensayando a veces, con gran timidez, posibles interpretaciones que, por supuesto, supeditan al dictamen de la autoridad.

Desde esta perspectiva, ¿cómo podría la vivencia mística separarse de la dimensión racional de los sujetos que la experimentan, si el conocimiento de la divinidad conlleva un conocimiento de sí mismos, en tanto instrumentos del proyecto divino? El aspecto afectivo de la mística está medianamente establecido, puesto que el amor es motor de la contemplación, pero, ¿en qué medida no es indispensable el elemento intelectual, en especial cuando interviene el lenguaje? Recordemos cómo Santa Teresa se esmeraba -defectuosamente, a su juicio- en describir sus vivencias, y San Juan en explicarlas para despejar dudas.

Lo anterior se suma a otro elemento fundamental del fenómeno místico, que señalaba más arriba, y que es su indudable vínculo con la dimensión del *ego*: “la mística consiste en trascender o relativizar la propia *egocentricidad*, una egocentricidad que no tienen los animales que no dicen «yo». Si se desea entender los motivos de la mística, hay que entender los peculiares problemas que tienen los que dicen «yo» con su

⁶³ Ver al respecto Cilveti *op. cit.*, donde se detallan distintos tipos de mística: judía, musulmana, cristiana, y dentro de esta, la agustiniana, franciscana, jesuita, dominicana, estableciendo semejanzas. Según Cilveti, el misticismo español se clasifica por escuelas, atendiendo a la espiritualidad de los fundadores y a su sistema teológico respectivo. Todas las órdenes tienen por objeto la unión con Dios por medio de la oración, abnegación, fe y humildad; este objetivo y los medios que conducen a él pueden realizarse de distintas maneras: la escuela de Santa Teresa y San Juan busca la unión íntima con Dios en esta vida; San Ignacio busca ese fin en el apostolado, Santo Domingo y su escuela en el estudio y la predicación. La mística española, de este modo, se divide en tres grupos principales, si bien las categorías no se cumplen de manera absoluta: afectiva, de franciscanos y agustinos (y Fray Luis de Granada, dominico); intelectualista de los dominicos, y ecléctica de los carmelitas y jesuitas. Ver también el citado texto de Velasco.

egocentricidad”⁶⁴. En definitiva, el gran problema, a mi juicio, tiene que ver con que la experiencia mística se da como aniquilación del sujeto individual, pero no puede sino ser representada por (o a través de) un sujeto individual, pues cualquier intento por traducir la experiencia a palabras se encuentra frente a la necesidad de individualizar, de encarnar, de espacio-temporalizar dicha experiencia inefable en un sujeto concreto, por cuanto lo sucedido ocurrió, en definidas cuentas, en el cuerpo y/o en el alma *de alguien*. Ese alguien debe tomar la palabra, pero al decir “yo”, regresa de inmediato a la variable egocéntrica y la vivencia de aniquilación se desvanece⁶⁵. Para continuar su periplo, el sujeto debe decidir también desde dónde dice «yo», y hasta dónde ese «yo» es efectivamente *su* «yo», en cuanto espacio de determinadas características en el cual puede establecer cierta soberanía personal, en oposición a la experiencia previa de aniquilación, que evidentemente difuminaba las fronteras entre su individualidad y lo demás. El sujeto, por ende, en el intento por articular intelectualmente su experiencia inefable, deberá hacerla pasar por el estrecho filtro de su autobiografía⁶⁶ -pues deberá configurar un relato en que él será el protagonista-, cercada por un repertorio léxico insuficiente constituido por un conjunto de significantes limitados, cuya apertura hacia lo connotativo puede volverse peligrosa. Con todo ello, el sujeto místico renuncia a asir la experiencia como tal y se enfrenta a la innegable fisura entre lo vivido y su representación verbal, todo ello reflejado en las tensiones insolubles entre significantes, significados, referentes e interpretaciones que, en suma, vuelven aun más inasible el evento original.

Lo que quiero señalar es que, pese a que la mística en sus diversas manifestaciones se caracteriza en términos generales por un desapego, olvido de sí y abandono de la propia voluntad para unirse en/con la divinidad⁶⁷, la instancia posterior al hecho –arrobó, éxtasis, visión-, dada por su relato, explicación o descripción -especialmente si ello responde a un mandato o amenaza-, requiere necesariamente de una encarnación subjetual/intelectual, esto es, de un “yo” conciente y protagonista de la historia, a quien le ocurrirán los hechos que se cuentan. Esta doble encarnación, primero en un cuerpo-sujet(ad)o y luego en un *corpus* verbal, transforma a la vivencia inefable en un simulacro de la experiencia, enmarcado dentro de un relato autobiográfico concreto, en el

⁶⁴ Ernst Tugendhat: *Egocentricidad y mística*. Barcelona, Gedisa, 2004, p. 10. Cabe señalar que este texto no profundiza suficientemente en el tema de la mística, por lo menos no tanto como promete su título.

⁶⁵ “...mediante la palabra «yo», pese a todo, se *hace referencia*. Todos los predicados que me atribuyo me los atribuyo como a una persona distinta de todos los demás objetos y, en particular, de todas las otras personas. Con la sola palabra «yo» no se ha dicho qué individuo soy yo, puesto que no tiene una función identificadora, pero la palabra indica que soy un individuo diferente de todos los que están dentro del universo objetivo, vale decir, que todo lo que digo de mí –en particular, todo lo que digo de mí desde la perspectiva «yo»- me corresponde como a un individuo que es diferente de todos los demás. No sólo tengo opiniones, deseos, intenciones y sentimientos, sino que predico todas estas cosas de mí como de este individuo, y al hacerlo las *objetivo*”. Ernst Tugendhat, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁶⁶ “En relación con el uso del lenguaje por parte del sujeto, el lenguaje místico se caracteriza por aparecer como un lenguaje autoimplicativo y testimonial. Autoimplicativo, porque el sujeto habla siempre en primera persona, incluso cuando evita el género autobiográfico; por eso, siempre que se refiere a Dios habla de «mi Dios». En lo que dice está en juego no un saber general, sino su propia vida, su iluminación y su salvación”. Juan Martín Velasco: *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 57.

que intervienen la selección de información, la autoconciencia, la medida y, lo que es más complejo, la agotadora traducción de la experiencia sublime a sabiendas de que ello no es posible, pues todo eventual “conocimiento” de la divinidad -que no redundaría en aumento de información racional sino en profundización personal de la fe- solo podría tener lugar por contacto directo y en ningún caso mediante el filtro discursivo:

***El conocimiento «inmediato» se producirá más bien por «toque» o contacto amoroso de Dios con el alma, originando una experiencia in dono precepto o ex dono appropiatio, en el don mismo por el que Dios une al alma con él. Es decir, que se excluye el conocimiento de Dios por las causas previamente conocidas y que conducen al conocimiento de Dios como su causa [principio escolástico -inclusión mía-], sin excluir que un efecto de Dios pueda servir de medio en el que Dios se da a conocer.*(Velasco, 331) ⁶⁸**

Ahora bien; si no es posible que la experiencia mística se vuelva conciente de otro modo que a través del lenguaje, puesto que “el lenguaje místico es el medio –en el sentido de instrumento y en el sentido de «lugar»- en el que el místico se hace cargo, toma conciencia de su extraordinaria vivencia” (Velasco, 60), ello nos debe llevar a la conclusión de que la experiencia mística requiere de la dimensión lingüística en tanto “parte del momento originario de la experiencia”(id., 59); por cuanto “En el lenguaje en sus niveles más originarios se produce ese desvelamiento de la realidad en el que consiste la verdad y su conocimiento y que constituye el umbral de lo humano”(id.). En otros términos, en el momento de conocer, en el instante en que se des-vela la verdad, el lenguaje asiste al espectáculo de su propia insuficiencia, aunque deba continuar en el inútil esfuerzo por traspasar a palabras lo vivido por el sujeto, pues es la única posibilidad para que ello tenga lugar y cobre algún sentido en el espacio de lo humano. Es entonces cuando “una palabra –hablada, escrita o en casos extremos, gestual- dotada ya de su propia significación como palabra del lenguaje ordinario, se carga de un sentido nuevo, surgido de la original experiencia y que aflora a la conciencia de ella”(id., 60). Serán, de este modo, la experiencia y la racionalidad propias del sujeto en el mundo las que le proporcionarán los conceptos y términos para encarnar su vivencia, pero el sentido al que apuntará esta terminología no será en ningún caso literal, sino que se abrirá a dimensiones infinitas de lo figurado o simbólico ⁶⁹, mucho menos controlables que las del lenguaje ordinario. De ahí la importancia radical de la explicación e interpretación de las vivencias transcritas, dirigidas a cautelar y evitar lecturas erradas o poco convenientes de

⁶⁷ “El camino místico consiste en relativizar o incluso negar la importancia que tienen para uno los propios deseos. Se trata, pues, de *transformar la comprensión de sí mismo*. El camino religioso, en cambio, consiste en dejar los deseos como están y, en lugar de transformarlos, realizar una *transformación del mundo* mediante una proyección de los deseos: el poder que envuelve a los humanos es condensado en seres discretos de cuya actuación puede uno imaginarse que dependen la suerte y la desgracia propias, seres vistos como poderes sobre los que se puede ejercer influencia”. Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 137. Destaca en esta explicación el afán representacional de la religión, mientras que la mística parte de la base de la inefabilidad e irrepresentatividad de la experiencia, y la consiguiente utilización resignada de un lenguaje connotativo, impreciso, figurado, que se acerque medianamente a ella.

⁶⁸ “«Inmediata» significa, pues, que el alma conoce a Dios «sin ningún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella con la divinidad, lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes, por cuanto», como dice San Juan de la Cruz, es «toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y la divinidad»(Velasco, id).

las mismas, aunque San Juan se esmere en declarar que

...los dichos de amor es mejor dejarlos a su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche a su modo y caudal de espíritu” [sin] “atenerse a la declaración, porque la sabiduría mística, la cual es por amor (...) no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle”.⁷⁰

Sobre la necesidad de “explicación” de las vivencias me referiré en el próximo apartado, relativo a confesión. Respecto de la problemática relación entre experiencia mística y lenguaje, Michel de Certeau⁷¹ establece varias perspectivas interesantes para considerar el fenómeno, una de las cuales se centra en la ya mencionada necesidad de *traducción* de la vivencia a palabras. Tal como Jameson señalaba con relación a la modernidad, a la que visualizaba como un *tropo*, es decir, como una desviación autorreferente (ver apartado relativo a modernidad), de Certeau señala que la necesidad de ajustar el lenguaje a la vivencia, en el caso de la mística, redundaba en una práctica metafórica, y por tanto translativa, que tensa la relación tradicional -escolástica, si se quiere- entre signifiante, significado y referente, en un diferimiento constante del sentido⁷², que hace necesario recurrir a formas resolutivas de dicha tensión destinadas a poner en orden -poner en curso, en secuencia, en *dis-cursus*- esos “movimientos a la deriva”(147). Estas

⁶⁹ “...el símbolo es el lenguaje radical, originario de esa experiencia fundante-fundada en la que, precisamente gracias al símbolo, el místico toma conciencia de la Presencia no objetiva -anterior y raíz de posibilidad del sujeto y de los objetos- no dada, es decir, añadida al hombre, sino dante, originante y que lo habita como la dimensión de su última profundidad. El símbolo sería, pues, la palabra fundamental de la experiencia mística en la que se revela y realiza la relación con el ser que constituye al ser del hombre y que se expresa, según las tradiciones, como abismo sin nombre, como absoluto, como persona, como amor”. (Velasco, 62)

⁷⁰ **San Juan se refiere a que la “comprensión” de la experiencia mística no es dada a sabios ni a eruditos, quienes piensan que por su esfuerzo racional lograrán aprender. El camino de la mística no puede ser enseñado por la lengua sino por la Gracia, señala Diego de Jesús, editor y comentarista de san Juan de la Cruz, lo que implica que cualquier conocimiento no puede sino ser infuso: “Grande en verdad, hermanos, grande y sublime virtud es la humildad que merece lo que no se enseña: digna de obtener lo que no puedo aprender: digna del verbo y de concebir por el verbo, lo que no puede explicar con palabras. ¿Por qué ocurre todo esto? No porque lo merezcamos sino porque así le parece al Padre del verbo, Esposo del alma, Jesucristo, nuestro Señor”. En: Michel de Certeau: *La fábula mística*. México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 168.**

⁷¹ Michel de Certeau: *La fábula mística*. *Op. cit.*

⁷² De Certeau describe ingeniosamente esta aporía: “El origen innominable se produce, en efecto, como un perpetuo deslizamiento de las palabras hacia lo que les quita una estabilidad de sentido y una referencialidad. Pero esto no da lugar a una designación verdadera. Las palabras nunca acaban de irse. Su deslizamiento sólo se mantiene por una relación de términos heterogéneos. Este modo de relación se infiltra entre ellos y los desplaza tan pronto se acercan unos a otros. Nunca deja de agitar al lenguaje con un efecto de comienzo, pero un comienzo que nunca está allí, nunca está presente. Esta perturbación no es sino un intervalo entre las palabras. Las agita sin que puedan decir lo que es. Un “yo no sé qué” ajeno las trabaja y las ocupa, pero no tiene otro nombre más que este mismo movimiento -una práctica, una “manera” de hablar-. Una operación sustituye al Nombre. Desde este punto de vista, la frase mística es un artefacto del Silencio. Produce silencio en el rumor de las palabras, de la misma manera que un “disco de silencio” marcaría una interrupción en los ruidos de la sala de un café. Es un giro místico”. Michel de Certeau, *op. cit.*, pp.181-182.

“puestas en orden” -encarnación de la vivencia en una superestructura reconocible- pueden darse en diversos formatos: de Certeau incluye entre ellas al relato autobiográfico, las reglas, los relatos normativos, en fin; todos aquellos discursos destinados a constituir lo que llama una “ciencia mística”⁷³, de características muy similares a cualquier “ciencia experimental” que, partiendo de la dimensión empírica –que es testimonial, en este caso–, define su objeto⁷⁴ y configura un constructo teórico-discursivo coherente que la explica y legitima, estableciendo métodos, hipótesis y fines, aun cuando deba asumir la imposible concordancia entre la cosa y la palabra que la designa: “Esta separación entre una lengua deíctica (que muestra y/u organiza) y una experiencia referencial (que escapa y/o garantiza) estructura la ciencia moderna, incluyendo a la «ciencia mística»”(de Certeau, 150). En otros términos, más allá de la necesidad individual u obligación que pueda tener el sujeto de transmitir su vivencia, haciéndola inteligible para los demás por medio del discurso -con su posterior textualización, si se requiere-, la traducción de la experiencia mística a palabras tiene una finalidad ideológica de mayor escala. Como cualquier fenómeno moderno, la mística del XVI y XVII buscó la manera de constituir un discurso en torno a sí misma, de transformarse en un *sistema*, puesto que, más allá de su dimensión pragmática, solo el lenguaje podía legitimarla ideológica o institucionalmente, esto es, darle visibilidad concreta (oficial) dentro del complejo entramado social y religioso que posibilitaba su existencia, si concordamos con de Certeau en que “el espacio social (...) es la condición de un decir”(id.). Una de las tácticas propias de la estrategia legitimadora tendrá que ver con la búsqueda y establecimiento de un pasado místico, de una historia mística en la que aparecerán precursores, fundadores, vertientes principales, variantes, y todo un entramado discursivo destinado a argumentar a favor de una larga tradición⁷⁵. Del

⁷³ Lo característico de esta “ciencia mística”, será lo que de Certeau llama el “divorcio entre las palabras y las cosas” (150), en la medida en que “la *experiencia*, en el sentido moderno del término, nace con la desontologización del lenguaje, a la cual corresponde también el nacimiento de una lingüística (...)” de Certeau, p. 150. En el contexto de este trabajo, habría que incluir aquí entre los formatos que señala de Certeau a la enunciación confesional (y sus diferentes tipos de enunciado) como dispositivo moderno de control y legitimación de los discursos, cuestión que veré en un apartado posterior.

⁷⁴ Utilizo el término “objeto” en un sentido particular, por cuanto Dios no puede ser sujeto, pues no se “sujeta” a ningún accidente, pero sí puede ser objeto de reflexión especulativa y de esfuerzos hermenéuticos, teniendo en consideración, empero, que su carácter intrínsecamente misterioso puede no permitir jamás esclarecimiento alguno. Para los escolásticos, la verdad divina no se cuestionaba, y la racionalidad estaba al servicio de los esfuerzos por explicarla de manera lógica, para su comprensión por parte del limitado entendimiento humano. Por lo demás, la “objetividad” de Dios es un tema muy tratado por los místicos tradicionales, en el sentido de que Dios es una realidad “experimentable”, aun cuando el ser humano no la comprenda; de ahí que uno de los criterios de objetividad sea la “certidumbre” que queda en el alma de los místicos después de su experiencia. Hay que señalar, empero, que la inmediatez del conocimiento místico no se compara con la experiencia empírica que privilegiaría el método científico, “puesto que Dios no es objeto posible de los sentidos, ni del cara a cara de la relación interpersonal en el orden humano, incomparable con la condición infinita y absoluta del «tú» divino”. De ahí que los místicos recurran a expresiones como las de “inmediatez mediada” o de un “conocimiento de amor vivido en la fe”. En: Velasco, *op. cit.*, pp. 330-331. Según esto, lo importante del conocimiento místico es que proviene del amor y va hacia él, y en el caso de la escolástica, que la razón, iluminada por la perfección y voluntad divinas, actúa al servicio de Dios. Uno de los aspectos interesantes del conocimiento místico es que llevaría a una fusión entre sujeto y objeto producto de la contemplación.

mismo modo, como señalaba, el diseño de un *método* resultará fundamental para la legitimación racional del sistema místico, pues este tendrá como papel fundamental “el especificar los procedimientos intelectuales generales” o “dispositivos mentales”(de Certeau, 155) que indican el camino a seguir en la vía mística, racionalizándola lo suficiente para volverla (casi) un procedimiento comprobable:

Sobre todo el método [místico] aparece como una manera temporal de practicar los lugares; su orden (su ratio) consiste en una historicidad (una serie cronológica de ejercicios distintos) inscrita en un plano (una distribución de lugares diferenciados). Es un “discurso” (discursus), una sucesión razonada de figuras de acciones, que se construye por lo demás según el mismo esquema formal que la novela (aparece en la misma época que ella). Es, pues, también una novela científica, un relato de viaje, que pone en serie operaciones sucesivas. A fines del siglo XII las primeras “oraciones metódicas” presentan el mismo modelo que se encuentra muy pronto, pero ya individualizado, en las bio- o autobiografías, historias-tipo que clasifican operaciones y lugares en recorridos de “progresos” o viajes espirituales. (155)

Nos encontramos, así, nuevamente con la dimensión autobiográfica de la modernidad que señalaba antes, junto a su carácter de *trama* narrativa, centrada en un narrador protagonista, que se sitúa en un espacio y un tiempo específicos, lo que implica la elección de una perspectiva desde la cual decir-se, esto es, hablar de sí.

Corolario de esta parte : hacia un escenario de manifestación de un sujeto moderno religioso

A modo de síntesis para esta parte, relativa a la relación entre *episteme* religiosa y modernidad, recapitulemos a continuación qué lugar les cabe a la escolástica y a la mística -en particular hispánicas y en especial a esta última- dentro del enmarañado escenario moderno.

En primer lugar, ya señalábamos que la mística es básicamente un camino basado en el afecto individual por Dios, que plantea un proceso a vivir por un sujeto para llegar a fundirse en la divinidad y conocer-se a través de esta, lo que redundará primero en un incremento o perfeccionamiento de su fe y luego en un “situarse” dentro del plan divino después de haber sido “transformado”. De este modo, si el conocimiento infuso es uno de los resultados del proceso místico, el propio “ser” del sujeto será el plano de concreción

⁷⁵ “Una nueva ‘forma’ epistemológica aparece, en efecto, en el umbral de la modernidad, con los textos que se dan el título de ‘místicos’ y se contradistinguen, por lo tanto, de otros textos, contemporáneos o pasados (tratados teológicos, comentarios de la Escritura, etc.).” [La conformación de una ‘tradición’ mística respondería al] “aislamiento de una unidad ‘mística’ en el sistema de diferenciación de discursos que introduce un nuevo espacio del saber. Una forma de practicar *de otra manera* el lenguaje recibido se objetiviza en un conjunto de delimitaciones y procesos”...“El aislamiento de esta verdad aparece ya de un modo lingüístico con la mutación que hace pasar la palabra “mística” de la condición de adjetivo a la de sustantivo”. Michel de Certeau: La fábula mística. *Op. cit.*, p. 27; ver además nota al pie del mismo autor.

de dicho conocimiento, pues el místico solo podrá evidenciar algún cambio luego de seguir el riguroso método basado en técnicas y prácticas -en las que puede guiarlo un maestro- que lo ponen “fuera de sí” lo suficiente como para que se transforme en un “otro” según la voluntad divina. Así, solo en la medida en que haga este viaje espiritual que señala de Certeau y haya sido alienado de sí mismo y transformado, podrá ser “capaz de verdad” y podrá, utilizando la típica construcción oximorónica de la mística, que veremos en Dolores Peñailillo, “entender no entendiendo” -pues no es un logro de su simple racionalidad “humana”. Si consigue, pues, dejarse “vaciar” de sus ataduras terrenas, podrá ser llenado con un nuevo contenido, con aquel vino nuevo proveniente de las bodegas del Amado, que él no puede recibir en odres viejos. Esta es una pequeña diferencia con el sujeto moderno laico -que es potencialmente “capaz de verdad” por sí mismo-; en el caso de la mística, esta capacidad será un don divino que el sujeto gana (si Dios lo quiere) con esfuerzo y amor.

Después del viaje místico, la experiencia originaria e inefable de aniquilamiento subjetual debe necesariamente regresar a un «yo» para hacerse evidente; «yo» que padece, ama, desea, se frustra y que se ha transformado definitivamente como resultado de todo lo vivido. En otros términos, una vez que la “luz” se ha apagado, el sujeto se enfrenta ante la exigencia adicional de dar cuenta de lo vivido, pues debe ser testimonio viviente del amor de Dios por sus criaturas, lo que deberá reflejarse en una nueva forma de “ver” las cosas. Será desde ese *su* lugar autobiográfico, entonces, que el sujeto constatará que su experiencia solo puede insertarse en el horizonte de lo humano pasando por el estrecho filtro de su propio lenguaje. Lenguaje que, con toda su insuficiencia, le permitirá pasar de la dimensión sublime, subjetiva y personal de la experiencia hacia la conformación de este “sistema” esquematizado que conocemos como la “vía mística” -sea considerada paralela o sucesiva a la ascética. De esta manera, mediante el uso de conceptos racionales, se configura un método basado en etapas y ejercicios, con una hipótesis -que básicamente es la postulación de un camino espiritual basado en el amor- y determinadas metas -unión, fusión, aniquilamiento en Dios, conocimiento infuso, transformación personal, etc. Esta estructura “científica” -en el sentido que podía tener una ciencia de los siglos XVI y XVII- transforma a la vía mística en una *episteme*, esto es, en un “modo de conocer” un objeto, lo cual se corresponde (a su manera) con el devenir de otras “instituciones” de la primera modernidad que aspiraban también a convertirse en métodos racionales. Lo interesante es que, pese a sustentarse en un fundamento no racional, haya buscado la manera de exponer la experiencia -elemento empírico sobre el que se erige toda ciencia- mediante construcciones discursivas racionales (si bien extremadas), para lo cual debió hurgar en el repertorio lingüístico que la cultura proporcionaba, y “encarnar” la experiencia en sujetos concretos, lo que exigió que la reflexión tuviera que considerar las vinculaciones entre lo finito y lo infinito, entre lo terreno y lo trascendente, entre lo accidental y lo ideal, tal como líneas de pensamiento de corte laico lo estaban haciendo en función de absolutos como la verdad, la bondad o el bien común: ideas puras que había que vincular con la esfera individual, social, política, cultural, etc.

En segundo lugar, respecto de la línea escolástica, en que es claro el influjo racional en la especulación teológica, veíamos la tensión dada por el rechazo inicial de este

sistema a toda experimentación científica, por considerarla atentatoria contra las verdades reveladas, y una supeditación de la razón al papel de instrumento para la clarificación de las doctrinas. Aun cuando el pensamiento hispano sufrió grandes conmociones producto de la oleada crítica del XVI, con la que reconocía el advenimiento de una nueva edad en la que se hacía urgente reemplazar el criterio medieval de las autoridades por un método científico distinto -sobre todo ante la evidencia de un Nuevo Mundo que no aparecía en los libros-, la Contrarreforma cerró las puertas, como vimos, a la ciencia experimental y naturalista que se estaba conformando en el resto de Europa. De este modo, se optó por perfeccionar la descripción o especulación discursiva –casi *a priori*- más que por considerar la vivencia experimental, pues se comprendía al orden divino como inmutable. No obstante lo anterior, se hizo evidente ante la nueva época la necesidad de dar una mayor coherencia a las doctrinas católicas, lo que impuso un recrudescimiento racional y discursivo considerable, centrado en construcciones argumentativas destinadas a destruir posiciones contrarias y a refortalecer, por argumentación dialéctica, las tesis consolidadas por la tradición. Si en la mística había aspectos “misteriosos” de la experiencia religiosa que no podían reducirse a la razón, en el caso de la escolástica la divinidad constituye algo así como la razón absoluta, a la cual se esfuerza por llegar la limitada racionalidad humana, que está a su servicio como intermediario entre Dios y los humanos, lo que implica que hay ciertas dimensiones de la revelación que no son accesibles al entendimiento. Es entonces cuando los expertos lógicos -y retóricos, por cierto-, en representación de la autoridad divina, deben ayudar a preparar el camino -por ejemplo a través de analogías- para que la razón “comprenda” a su modo, y el sujeto se apreste a vivir en su interior la experiencia de fe como un católico de buena ley -lo que en ningún caso redundará en cambios al programa establecido por la tradición, como descubrieron tarde y fatalmente los “alumbrados”. Como señalaba anteriormente, del mismo modo que en la esfera laica se diseñaron programas que vinculaban ideales morales con realidades concretas o deseables, la escolástica buscó, fundamentalmente a través del método dialéctico, justificación racional de la doctrina, de modo tal de poder ejercer control sobre las individualidades, planteando un proyecto trascendente que empequeñecía notablemente los accidentes propios de la contingencia y que centraba en un más allá el inicio y el fin de las cosas. Del mismo modo, se diseñaron procedimientos y dispositivos destinados a controlar los discursos y las mentalidades -para qué hablar de los cuerpos-, de manera de supeditar las éticas individuales, tendientes a la dispersión, a una moral universal y eterna que hacía a cada persona un trasunto del proyecto divino, tal como el discurso y el pensamiento debían ser trasuntos fieles de la doctrina revelada: férrea, verdadera, eterna e inmutable.

En definidas cuentas, se desprende de todo lo anterior que tanto en la esfera religiosa como en la secular, según revisamos en el apartado relativo a modernidad, hay elementos “terrenales” -relacionados con el sujeto, su capacidad de conocer, su racionalidad y su habitar en el mundo- y metafísicos -esencias o ideas universales, “realidades” trascendentes- presentes en la especulación; lo que cambia en cada escenario es el énfasis dado a uno de los dos elementos de la reflexión según si su finalidad es antropto-teleológica o teo-teleológica. Compartiendo elementos de lo terreno y de lo trascendente, sea cual sea su escenario de acción, se ubica el sujeto moderno con su biografía. Este sujeto -que, si bien puede catalogarse de cartesiano, místico o

escolástico, no puede empero reducirse a ninguno de estos- intentará plantearse críticamente ante su entorno y diseñará estrategias para abordar lo que no comprende: estrategias que van desde una aceptación pasiva hasta un intento activo por transformar realidades, pero que en todos los casos lo implican en cuanto sujeto, esto es, principalmente en su dimensión racional y afectiva. Junto con intentar clasificar lo que lo rodea y lo que lo trasciende, elaborando sistemas que expliquen lo visible y lo invisible, el sujeto reflexionará acerca de su lugar en la historia y deberá reubicarse continuamente en función de los objetos frente a los que se plantea interrogativamente, los que a su vez lo interpelan en silencio. Una de las herramientas con las que contará este sujeto moderno, sea laico o religioso, será el lenguaje, que también se sitúa en un espacio intermedio, pues su parte significativa es perceptible, pero los significados se escapan hacia lo intangible. El uso del lenguaje como herramienta de conocimiento, entonces, junto con una focalización autobiográfica según la cual no hay conocimiento posible del mundo que no implique una redefinición del mismo sujeto que conoce, serán las características que me interesa rescatar para entender al controvertido sujeto moderno, más allá de sus (in)vestiduras ideológicas.

Todo lo anterior apoyaría mi idea de que la constitución de un sujeto “moderno” racional, crítico y autorreflexivo no sería privativa de los siglos canónicamente definidores de la llamada “modernidad” y menos aun exclusiva de la esfera laica, en la medida en que la reflexión sobre el “modo” de conocer el objeto -sea objeto científico para unos, u objeto de fe para otros-, y sobre el “lugar” y estatuto del sujeto que conoce -relacionado con una actitud, pasiva o activa frente al objeto- está presente en el espacio religioso tanto como en el laico, incluso con muchas diferencias de perspectiva dentro del solo espacio de la religión. En otros términos, la reflexión epistémica que caracterizó paradigmáticamente el inicio de la modernidad laica, según la cual los objetos que se presentaban ante la conciencia del sujeto como productos de su subjetividad racional fueron revisados en tanto modeladores a su vez del sujeto que los conoce, también es rastreable en el ámbito teológico-religioso, a partir de la pregunta por el lugar del sujeto respecto del “objeto” divino y las posibilidades de dicho sujeto de acceder por medio de su racionalidad -incluidas sus emociones- al conocimiento de sí y de lo que le rodea, estableciendo posibilidades, estrategias y prohibiciones.

Tomando entonces la oposición entre racionalidad e irracionalidad (sustrato mítico) como eje fundamental para las distinciones tradicionales que se han hecho entre lo que es y no es moderno, oposición mediante la cual se ha diferenciado al espacio conventual (premoderno) de su correlato laico, considero que este mismo problema se replica, a su manera, dentro del exclusivo ámbito de la religión. A lo que me refiero es a lo siguiente: si consideramos como característica de la modernidad la lucha entre la racionalidad y la irracionalidad, resulta que el impulso racional con que se caracteriza al siglo puede ser representado en el ámbito religioso por la línea escolástica –a su modo, claro-, mientras que el impulso irracional, teocéntrico y mítico que se le opone encuentra su representante en la mística. Entre estas dos caras del escenario religioso moderno se producirán grandes pugnas, pues cada una comporta una visión particular respecto del objeto divino; sin embargo, así como hay cuestiones de la experiencia espiritual que la teología escolástica no puede explicar por la vía racional, la mística se verá ante la necesidad de

volver racionales los contenidos inenarrables de la vivencia, constriéndolos a los marcos de expresión que proporciona y permite el lenguaje. Así, ambas caras de la modernidad religiosa deberán relacionarse a través del discurso: si la línea irracional, afectiva o mística utiliza el lenguaje para expresar lo inefable, por su parte la línea racional, lógica o escolástica lo utilizará para explicar, interpretar y controlar.

De ahí que, como una delimitación metodológica, no resulte descabellado encarnar estos dos impulsos de la modernidad religiosa en dos figuras paradigmáticas: el confesor y la monja, respectivamente, cuyos roles han sido determinados –y fosilizados– por la tradición y la doctrina. Como resulta claro, se plantea entre ambos una relación asimétrica, por cuanto el confesor tiene la palabra y da las órdenes, mientras la religiosa debe obedecer y callar; sin embargo, ella tiene en sus manos la poderosa herramienta que proporciona la vivencia espiritual, que, llevada al lenguaje con el fin de ser controlada racionalmente por los detentadores del poder teo-logocéntrico, comienza a producir fenómenos que ponen en tensión este binomio tradicional, pues, como veremos, a ratos la humilde religiosa pareciera comprender mejor que su propio guía espiritual las verdades reveladas, sin haberlas estudiado. Será, de este modo, la puesta en funcionamiento del lenguaje aquello que permitirá la vinculación entre ambas caras de la modernidad religiosa, y dicha puesta en funcionamiento del lenguaje aparecerá motivada, en el caso de las religiosas, por el mandato de *confesión*, que será aquella instancia doctrinal y discursiva que dará al confesor *el poder para hacer hablar* a la religiosa. El confesor, de este modo, como representante de Dios en la tierra, como detentador del poder racional y espiritual –teológicamente entendido en cuanto *logos* o palabra de Dios– será quien tendrá el poder para ordenar a la religiosa que hable con verdad; ella deberá confesar lo que ha vivido, lo que no implica que el poder de la palabra esté en sus manos; solo le ha sido cedido el turno de habla por un momento, luego del cual el confesor evaluará lo dicho por ella y sancionará a su favor o en su contra. De ahí que sea necesario, antes de examinar los textos de las religiosas, establecer el contexto de la confesión que los rodeó y motivó, pues se trata de un dispositivo propio de la modernidad, diseñado para controlar a los sujetos a través de la revisión de su discurso, que se supone debe ser correlato fiel de la conciencia.

Quizá sea necesario, antes de proseguir, dejar establecidos algunos puntos importantes. Si en el primer capítulo preguntaba qué podía entenderse por sujeto moderno en el ámbito occidental, y en este he bosquejado los principales lineamientos para la reflexión en torno a una posible variante de la modernidad propia del espacio religioso, la inclusión, en el capítulo siguiente, del dispositivo confesional, apunta a la revisión de una modalidad específica y concreta de manifestación de dicha variante de la modernidad, y que, como señalan la mayoría de los teóricos que han estudiado el tema, no es privativa del mundo religioso, sino que acompaña el desarrollo de la modernidad occidental en su conjunto, como uno de sus principales síntomas. De ahí mi interés por detallar la situación de enunciación particular de la confesión dentro de su contexto de aparición en el panorama de la historia de Occidente, en paralelo con el devenir de otro tipo de manifestaciones modernas que, tal como aquella, fueron diseñadas o perfeccionadas con el fin de controlar las prácticas emergentes dentro de los distintos espacios sociales e individuales, fundamentalmente a partir del hito del siglo XVI. En

efecto, la eclosión del llamado “sujeto moderno”, con sus especiales características de autoconciencia, espíritu crítico y racionalidad instrumental, entre otras, no podía sino ser acompañada por el fortalecimiento de todo un sistema de estructuras, instituciones y dispositivos sociales -también políticos, culturales- destinados a moderar, propiciar o guiar su desarrollo dentro de un espacio colectivo cada vez más complejo. De este modo, si el ámbito laico debió diseñar estrategias para responder a la progresiva complejización de la convivencia social, la especialización de los saberes y el espíritu de emancipación creciente de las conciencias y por ende de las naciones, el espacio religioso, y específicamente el conventual, debió hacer otro tanto, pero con una doble exigencia, pues no solo tendría que regular los espacios de convivencia -recordemos cómo cambió el diseño de los conventos sobre todo después del Concilio de Trento, en que se buscó controlar desde un espacio central lo que ocurría en todas las celdas-, sino que debería además afrontar los embates del mismo espíritu crítico que era tan apreciado en el espacio laico, el cual indudablemente puso en jaque los pilares tradicionales en que se sustentaba la doctrina, en especial la católica, asentada en la obediencia y sumisión de las bases. Es decir, que en la esfera específica de la modernidad religiosa fue necesario renovar las tácticas de control de las conciencias, con miras a contener los efluvios del espíritu crítico que la modernidad laica estaba propiciando con tanto entusiasmo, y de ahí el papel fundamental de un procedimiento inquisidor como el de la confesión. No obstante lo anterior, ello no quiere decir, como espero se desprenda del análisis de los textos de las religiosas que motivaron este trabajo, que dicho espíritu crítico no haya efectivamente permeado un espacio tan clausurado como el del convento, pues los mismos textos muestran las múltiples y sutiles maneras a través de las cuales el incipiente sujeto moderno enclaustrado (sujeto-mujer) comenzó a ejercer cierta autonomía de conciencia, más allá de los dispositivos de control.

Así, la confesión será un arma de doble filo para la doctrina: por medio de la obligación de decir a la que se sometía a los sujetos, para cumplir con la cual estos debían resignarse a cumplir con un riguroso examen de conciencia personal, se irá propiciando poco a poco el despliegue de aquella misma autoconciencia de la que se buscaba proteger al espacio religioso. En otros términos: por un lado el *examen de conciencia*, que garantizaba el autocontrol constante de las acciones y pensamientos a través del desarrollo de una lucidez que eventualmente llevaría a un conocimiento del bien y del mal -que debía reflejarse en las conductas- y, por otro lado, la *puesta en funcionamiento del discurso*, ordenada por una doctrina amenazante, y que implicaba un control sobre el propio decir confesional, por consideración a los efectos concretos que lo dicho y lo callado podían provocar en el sujeto, serán dos detonantes para el surgimiento de una incipiente conciencia de sí que habría de provocar, a mi juicio, una mella irremediable en el pretendido absolutismo ideológico de los procedimientos de control de las conciencias provenientes del espacio religioso.

De ahí que considere que, más allá del nombre que se le otorgue al sustento teórico o contextual en el que se cimienta la modernidad -el siglo, el convento-, será el despliegue del sujeto moderno, su conciencia de sí y su capacidad para analizar críticamente la tradición, lo que marcará la ruta para la historia de Occidente. Por eso, veré de qué manera la confesión, al propiciar la narración autobiográfica, mandando al

penitente manifestar su intimidad y decir “yo”, prepara el escenario para el surgimiento de un incipiente sujeto moderno, en la medida en que el penitente -religiosa, sujeto de la enunciación-, al verse obligado a seleccionar información acerca de sí mismo, a regular racionalmente su propio discurso de acuerdo con ciertos fines, y a configurar un “yo” metafórico al cual le adjudicará la difícil tarea de representarlo en el enunciado como protagonista de la historia narrada, hace el ejercicio de desdoblamiento o espejeo, necesario para generar una imagen de sí como sujeto individual, separado y distinto del resto. En el caso de las monjas, habrá una tensión adicional a la hora de hablar de sí mismas, pues este ensimismamiento estará constreñido por un mandato de humildad y amenazado por el pecado de vanidad, de modo que mientras se las obliga a hablar de sí, se les impide vanagloriarse de sus actos, con lo que habrá un elemento más de control –y tensión- del discurso.

Capítulo 3. “Converte nos, Deus salutaris noster; et averte itam team a nobis”⁷⁶ : la confesión dentro del escenario moderno.

“La inteligencia de la modernidad occidental pasa por una historia de la confesión”.
Jean Delumeau

I. Recorrido histórico de la confesión

Etapa antigua: de la penitencia a la confesión

⁷⁶

“Convertidnos, oh Dios Salvador nuestro; y apartad de nosotros vuestra indignación”. En: Oficio Parvo de la

Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

Para no caer en la crítica que establecía en el apartado relativo a las teorías de la modernidad, en cuanto a la excesiva abstracción de estas, he elegido una de las instancias discursivas concretas que a mi juicio permiten estudiar el fenómeno de la modernidad y su especial relación con el devenir del sujeto moderno. Se trata de la confesión, que en sus diferentes manifestaciones -en tanto situación de enunciación y en cuanto enunciado escritural, por decir las más comunes- me permitirá establecer una bisagra entre la modernidad y el espacio religioso, sobre todo teniendo en cuenta que no se restringe exclusivamente a este último, sino que, en tanto dispositivo de control de las conciencias, acompaña la historia de Occidente -el Occidente católico, fundamentalmente-, como verá a continuación.

La historia de la confesión sigue un curso paralelo a aquel diseñado por Foucault para la relación entre los sujetos y la búsqueda de la verdad en Occidente⁷⁷, y tiene un especial vínculo con la necesidad, obligación o urgencia, de *decir*. Desde esta perspectiva histórica, hay que señalar que el cristianismo primitivo, que se acomodaría mejor a la etapa foucaultiana de la “inquietud de sí”, no contaba con el procedimiento de la confesión como pilar de la penitencia, pues a quien quería redimir pública o socialmente sus pecados no se le pedía en un principio que los confesara a un religioso o que los publicara ante sus vecinos; muy de otro modo, previa solicitud expresa, debía adquirir el *status* de penitente a partir de una ceremonia en que se lo reprendía y exhortaba públicamente -pues venían épocas duras de padecimientos-, luego de lo cual el sujeto pasaba a un estado especial⁷⁸, que implicaba una serie de prohibiciones y mandatos destinados a purgar la falta⁷⁹. En esta etapa, pues, el sujeto era consciente de que podía “hacer” algo para cambiar su estado, aun cuando sabía que necesitaba transitar un camino medianamente largo para verse transformado en un ser humano distinto; por lo demás, necesitaba de testigos que asistieran al inicio y desarrollo de su

⁷⁷ Ver apartado relativo a modernidad y las consideraciones de Foucault provenientes de La hermenéutica del sujeto.

⁷⁸ “...en ese ritual, no se requería, en absoluto, la confesión pública ni privada de las faltas, aunque en el momento en que el penitente se encontraba con el obispo para pedirle que le otorgara ese *status*, en general, daba sus razones y justificaciones. Pero la idea de una confesión general de todos los pecados de su vida, la idea de que esa misma revelación podía tener una eficacia cualquiera en la remisión del pecado, estaba absolutamente excluida por el sistema”. Michel Foucault: Los anormales. México, FCE, 2001, pp. 161-2. También en Foucault: Las tecnologías del yo.

⁷⁹ “Luego de la ceremonia, el penitente entraba en el orden de la penitencia que implicaba llevar el cilicio, usar una vestimenta especial, la prohibición de limpiarse, la expulsión solemne de la Iglesia, la no participación en los sacramentos -en todo caso, la comunión-, la imposición de ayunos rigurosos, la interrupción de todas las relaciones sexuales y la obligación de sepultar a los muertos. Cuando el penitente salía del estado de penitencia (a veces no lo hacía y permanecía en él hasta el fin de sus días), lo hacía tras un acto solemne de reconciliación, que borraba su *status* de penitente, no sin dejar diversas huellas, como la obligación de castidad, que en general duraba hasta el fin de su vida”. Michel Foucault: Los anormales. *Op. cit.*, pp. 161-2. En España la vestimenta que debía usar el penitente a modo de escarmiento público se llamó *sambenito*, corrupción de “saco bendito”, llamado así porque antes del siglo XIII se acostumbraba bendecir la especie de sotana o túnica cerrada con que la Inquisición haría vestirse posteriormente a cierto tipo de penitentes. Hay que señalar que si antiguamente la penitencia podía solicitarse voluntariamente, con la Inquisición el *sambenito* distinguiría a los declarados culpables, a quienes se mandaba caminar por lugares públicos de modo tal que quienes los vieran supieran su infamia y los humillaran.

camino de penitencia, de modo que, en definidas cuentas, no se trataba de un proceso íntimo. Pese a que todavía no se configuraba lo que luego conoceríamos como procedimiento de confesión propiamente tal, sí podemos destacar ya en esta etapa el rol fundamental asignado a la “publicidad” del acto de penitencia dentro del espectáculo de la purgación, publicidad que seguiría teniendo un papel protagónico en el posterior accionar de un organismo como la Inquisición, en cuanto a que la decisión de recurrir o no a la comunidad para mostrar el procesamiento de los acusados y el consiguiente pago de las culpas será parte de un mecanismo muy usado por el Santo Oficio para jugar con la dicotomía privado/público según sus conveniencias -recordemos el carácter de ciertos “autillos”, más pequeños y menos escandalosos que los autos de fe, en que el juicio y/o el procesamiento se desarrollaban en secreto. Lo que me interesa subrayar aquí es el tránsito desde una primera etapa del cristianismo, en que la exhibición pública del *status* de penitente no implicaba necesariamente una confesión de las faltas, hacia una etapa posterior, moderna si se quiere, supuestamente más “privada”, en que el sujeto se confesará ante un otro en la intimidad *liminar* del confesionario -ni muy lejos ni muy cerca de los demás fieles-, pero siendo obligado a fin de cuentas a desnudar su alma y a detallar sus acciones de una manera mucho más violenta que en la etapa anterior, pues serán sus propias palabras las que, sometidas a escrutinio, podrán salvarlo o condenarlo. Cabría hablar aquí entonces de un “revestimiento” público para la penitencia primitiva -aunque requería del espectáculo colectivo, en el fondo resultaba bastante privada, pues el carácter de las faltas no necesariamente era sabido por la comunidad-, frente a un “revestimiento” privado para la confesión católica “moderna” -pareciera privada por realizarse en un diálogo íntimo y secreto, pero, en definitiva, la obligación de desnudar lo más íntimo de la conciencia ante otro que sanciona hace perder dicho carácter privado al acto confesional. De todos modos, se trata, en ambos casos, de una espectacularización de la intimidad, con diversos matices.

La calibración de las faltas: primer momento de la confesión

Siguiendo con el tránsito histórico, fundamentalmente a partir del siglo VI, y seguramente con un afán de lograr justicia en los castigos, se habría ido haciendo más clara la necesidad de “calibrar” las faltas para que las penitencias asociadas a ellas fueran adecuadas, de modo que los sacerdotes comenzaron a exigir a los penitentes la descripción detallada de sus eventuales pecados. Con ello, comenzó a configurarse paulatinamente el mecanismo de la confesión, aunque hay que señalar que en un inicio su misión no era la de remover los pecados, sino simplemente ayudar a su mejor consideración y satisfacción o enmienda. De ahí la importancia que comenzó a tener la “enunciación” de las faltas por parte del sujeto, cuestión que me interesa sobremanera destacar en este trabajo, pues implicará una conciencia de sí por parte del enunciante -requisito para la contrición, como veré-, quien deberá ser capaz de determinar cuáles de sus vivencias son más pecaminosas, qué circunstancias las agravan o atenúan, y qué información puede decir u ocultar. Avanzando en el tiempo, ya alrededor de 1215, el Concilio de Letrán señalaría como obligación católica la *confesión anual* de los pecados -aunque, de cometer faltas graves, el sujeto debía confesarse cuantas veces fuera necesario en un solo año. De hecho, en adelante uno de los “crímenes” que perseguiría

la primera Inquisición de España, en cuarto orden de gravedad después de la sospecha de herejía, los sortilegios o adivinaciones y las prácticas demoníacas, se encontraría “pasar un año sin haber solicitado la absolución ni cumplido las penitencias impuestas”⁸⁰. Además de ser obligación contar todos los pecados cometidos desde la confesión precedente, había que enunciar la totalidad de las faltas, no únicamente las que el mismo sujeto consideraba graves, puesto que solo el sacerdote podía determinar si un pecado era venial o mortal -podían transformarse unos en otros según las circunstancias, las personas, las intenciones, etc. Junto con recomendar a los fieles confesarse siempre con el mismo sacerdote -en general, el cura de la parroquia más cercana-, se les instaba a hacer varias veces en su vida una *confesión general* que sirviera para recordar todos sus pecados, desde el inicio de la existencia, caso en que, de distinta manera, se ubican las religiosas que estudio en este trabajo.

Dentro del mismo contexto del Concilio de Letrán, en las primeras décadas del siglo XIII, mientras Inocencio III era pontífice, se conformó la Inquisición primitiva en Europa, que, como buena institución moderna, combinaba las dimensiones de lo público y lo privado con gran astucia. Si bien fue constituida como tribunal eclesiástico, de modo que solo hubiera podido establecer penas espirituales, rápidamente sus componentes difuminaron los límites de su jurisdicción, por lo que los inquisidores comenzaron a confiscar bienes, establecer distintos grados de prisión, expatriar, expulsar de empleos y quitar títulos, entre muchas otras acciones punitivas que eran más propias de los tribunales civiles. Lo anterior nos lleva a pensar que la diferencia entre los castigos de la Inquisición y los de las justicias ordinarias era básicamente una cuestión retórica, un asunto de terminología que dependía del énfasis, como lo demuestra la afirmación según la cual las justicias civiles “castigan a los culpables” mientras que “La Iglesia, incluso aunque inflija unas «penitencias» es en primer lugar y ante todo dispensadora del perdón divino”⁸¹. Esto que yo llamo *tráfico de perdón* se hará visible con mayor claridad a partir del siglo XV, específicamente en 1481, durante el reinado de los reyes católicos Fernando e Isabel, en que la Inquisición se consolidaría definitivamente en España, dominando, aunque cueste creerlo, hasta entrado el siglo XIX. ¿Para qué intentar entonces, metodológicamente hablando, separar la racionalidad moderna del sustrato político-religioso, sobre todo en el caso español?

No es posible diferenciar del todo lo que corresponde al ámbito de la confesión y lo que compete al Santo Oficio, en especial tratándose del mundo español, fanáticamente esmerado en lograr la pureza de fe. Si bien existen diferencias entre la confesión destinada a identificar herejes -énfasis especial dado a los judíos conversos, alumbrados, brujas, protestantes y todos aquellos que amenazaban de alguna manera la integridad de la Iglesia Católica- y la confesión anual que cada católico debía realizar a manera de control del estado de su alma, en este trabajo no me interesará tanto hacer una historia de la represión inquisitorial, como sí revisar en qué medida la obligación de confesar, pese a darse en un contexto tan poco “moderno” como el mundo hispano y americano de

⁸⁰ Alfonso Torres de Castilla: *Historia de las persecuciones*. Barcelona, Imprenta y librería de Salvador Manero, Tomo I, 1865, p. 621.

⁸¹ Jean Delumeau: *La confesión y el perdón*. Madrid, Alianza, 1992, p. 10.

los siglos coloniales, contribuyó a la configuración de una conciencia de sí que podría bosquejarse ya como propiamente “moderna”.

Confesión y etapa moderna

A partir del momento que me ocupa -básicamente los siglos XVI y XVII en Europa, y en las colonias también y especialmente el XVIII-, el mecanismo de la confesión comenzaría a tomar un rol fundamental dentro de los mecanismos de control de las conciencias. Hay que recordar que, sustentando la obligación católica de confesar, ha habido desde antaño una serie de dispositivos ideológicos que las distintas entidades de poder -una de las cuales correspondía a los receptores directos de la confesión- han utilizado para obtener un control de las realidades individuales. Sobre todo a partir de la ola contrarreformista, se hizo evidente el fortalecimiento de todo un sistema de coacción general e individual que respondía al precepto implícito de *saber para controlar*, y que sometía a los sujetos a “la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro”⁸², buscando convertir “todo el deseo en discurso”(Foucault, 29). Esta obligación de ponerse-a-uno-mismo-en-discurso ante otro no es privativa de la esfera religiosa, como bien lo saben los estudiosos de la confesión, sino que se constituye en uno de los pilares fundamentales de la cruzada por el autoconocimiento que será característica del sujeto moderno, quien deberá ponerse en palabras mientras se mira actuar, sentir y pensar, haciendo pública -en distintos niveles pero siempre en relación con otro- su interioridad. Tal como se ha señalado en torno al devenir de la modernidad, respecto de que la dimensión privada de los individuos comenzó a tomar preponderancia como elemento a tener en cuenta por parte de los organismos públicos o sociales, el mecanismo de la confesión se perfiló con sus características definitivas a partir de su tránsito desde el espacio público -énfasis en las acciones de los sujetos- hacia el espacio privado -intento por controlar la interioridad. De este modo, como resulta evidente, dentro del procedimiento confesional -moderno, aunque resulte tautológico el adjetivo- el discurso, con su poder para configurar realidades, cobró singular relevancia, pues, acompañado de la ritualidad correspondiente, fue el medio que posibilitó tanto la verbalización de aquellas dimensiones íntimas e inexpugnables de cada individuo, cuanto la dispensación metafórica del perdón divino. Así, a partir de este momento, el penitente debió aprender a poner en discurso sus más secretos actos y pensamientos, respetando el pacto implícito de verdad que el procedimiento conllevaba, después de lo cual debía esperar la sanción del representante de la divinidad en la tierra, quien, también mediante el discurso -enunciado en la intimidad del confesionario-, podría asegurarle el justo pago de cualquier falta y los consiguientes indulto divino y salvación eterna -dejo aparte aquí todo lo concerniente a pagos económicos por absoluciones y bendiciones. De ahí que Ariès y Duby le adjudiquen un papel tan importante al advenimiento del examen de conciencia y, más específicamente, de la confesión dentro de la historia de Occidente. En efecto, consideran que fue uno de los acontecimientos que marcaron un giro radical dentro en lo que se entiende como historia de las mentalidades, en particular respecto de “la idea que las personas tienen de sí mismas y de su papel en la vida diaria de la sociedad”⁸³. Estos

⁸² Michel Foucault: *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 29.

autores señalan que ambos, confesión y examen de conciencia, formaron parte de una oleada de nuevas formas de religión que eclosionaron a partir de los siglos XVI y XVII, en consonancia con un escenario político-social cambiante, en que el Estado adquiriría un nuevo rol tendiente a intervenir cada vez más en el espacio social. Además, hay que señalar que estas nuevas prácticas devocionales se insertaron en un espacio cultural en movimiento, afectado por el desarrollo de nuevas alfabetizaciones, con la consiguiente difusión de la lectura, en particular gracias a la imprenta, punto en que el espacio religioso intersecta al laico, pues este hito también es crucial en la historia de la modernidad seglar (ver apartado referido al sujeto moderno). Lo interesante es destacar que este nuevo tipo de relación entre el creyente y su fe, que respondía al afán cada vez más apremiante de propiciar espacios y medios para el autoconocimiento -entendido como alegoría del conocimiento del mundo-, se configuró como un sistema con dos facetas: una, correspondiente al espacio privado, con prácticas propias de una piedad interior, que buscaba instancias para la oración solitaria y la intimidad del sujeto con su alma, y otra, propia del ámbito público o doctrinario, en que el autoconocimiento del sujeto debía ser vigilado y cuidadosamente regulado mediante un aparataje discursivo sólido, destinado a cautelar la debida consonancia entre la intimidad de los fieles y el proyecto divino “oficial” -católico contrarreformista. Compartiendo ambos espacios, suficientemente íntimo y suficientemente expuesto, como ya he señalado, se alza el confesionario, principal *cronotopo* de lo que entiendo por modernidad religiosa, situado en el límite entre lo público y lo privado, y que será el lugar o espacio físico que permitirá que se lleve a cabo el ritual de la confesión. Este pequeño espacio físico propiciará una situación de comunicación específica, que la escritura confesional intentará emular sin completo éxito, como veré más adelante.

En relación con lo anterior, cabe señalar que uno de los cambios importantes que trajo el advenimiento de la modernidad, y del que no estuvo exento el espacio conventual, fue el surgimiento de nuevas relaciones de los sujetos con la escritura, volcada esta más hacia la interioridad o hacia la intimidad. Así, el papel de la escritura autógrafa⁸⁴ y autobiográfica apareció como fundamental dentro del nuevo escenario moderno: “el diario íntimo, o las cartas, las confesiones, la *literatura autógrafa* en general, (...) da fe de los avances de la alfabetización y del establecimiento de una relación entre lectura, escritura y conocimiento de uno mismo”⁸⁵. De esta manera, estudiar textos de carácter autógrafo o autobiográfico de monjas permite contar con un soporte significativo propio de una modernidad ensimismada, pero además con un elemento adicional, pues todos ellos son afectados transversalmente por el dispositivo confesional que también, según hemos

⁸³ Philippe Ariès y Georges Duby: *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVII*. Madrid, Taurus, 1992, p. 8.

⁸⁴ Autógrafo, fa: 1. adj. Que está escrito de mano de su mismo autor: *En la Biblioteca nacional se conservan cartas autógrafas de Quevedo*. 2. (...) ETIMOL. Del latín *autographus*, éste del griego *autógraphos*, y éste de *autós* (uno mismo) y *grápho* (yo escribo). Diccionario *Clave* de uso del español actual. Madrid, Ediciones SM, 2000.

⁸⁵ Philippe Ariès y Georges Duby: *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVII*. Madrid, Taurus, 1992, p. 11.

visto, ha caracterizado a la historia de la modernidad, no solo religiosa.

De este modo, volviendo a las reflexiones de Foucault, es claro que el surgimiento y auge de la confesión ya no pertenecerá al imperativo de la “inquietud de sí” que regía al cristianismo primitivo, sino que exigirá al sujeto volverse lúcido, responsable, autocognoscente ⁸⁶, rasgos que caracterizarán lo que posteriormente será entendido como “sujeto moderno”, cartesiano, si se quiere:

El cristianismo requiere otra forma de verdad diferente que la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí. Las verdaderas obligaciones de la fe y respecto a sí mismo están ligadas entre sí. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo. (Foucault: 1991, 81)

La Iglesia, según Foucault, habría utilizado el descubrimiento del yo para configurar la idea de iluminación, a través de la cual se logra “acceder a la luz”. A modo de ejemplo, sor Josefa del Castillo, una de las religiosas que revisaré, confiesa al final de su autobiografía: “Deseo con todo mi corazón gastar lo que me resta de vida en conocer a Dios y conocerme a mí”(208). Conocer implicará para las religiosas comprender la maravilla de la obra divina, saber distinguir las “trazas del enemigo”, y visualizar las propias iniquidades para servir adecuadamente a Dios. Según veíamos en el apartado relativo a modernidad, el precepto que mandaba ocuparse de sí -esto es, preocuparse inquietamente por uno mismo- implicaba que el sujeto debía aceptar la posibilidad de que hubiera aspectos de sí desconocidos o incomprensibles que quizá solo podrían serle revelados a partir de muchos esfuerzos y trabajos. Por el contrario, según el “conócete a ti mismo” visto desde el punto de vista religioso, el *objeto* de sí -el “yo”, “bulto”, “jumento”- aparece como un *enigma* a resolver, un acertijo divino cuya resolución se plantea como un “deber” para el sujeto de religión, como una meta a conseguir mediante determinados pasos, ya sean los de una razón *iluminada* por la fe, o los del sacrificio, la humillación y la perseverancia; todo lo anterior supeditado desde luego a la voluntad divina, pues, como señala cautamente la Madre Castillo, “el alma conoce porque Dios lo quiere” (210). Este deber de conocerse a sí mismas en tanto esclavas de Cristo, como veré más adelante, es propiciado por una escritura confesional y autobiográfica que las obliga a detenerse en su propio yo –que las hace “observarse observar”, diría Luhmann-, y es bien distinto, aun cuando no opuesto, al amor místico e inefable que las inunda infusamente: seguir el precepto que manda “conócete a ti mismo” implica reconocer que el sujeto de fe tiene una misión dentro del espacio mundano; descubrir esta misión, por tanto, que está implícita en su interior, se plantea como tarea para las religiosas. Ahora bien; como espero quede claro en el transcurso de la exposición, en el caso de las religiosas, sobre todo las místicas, el “conócete a ti mismo” se combinará con la “inquietud de sí”, en la medida en que a través del esfuerzo, el trabajo, la conversión, en fin, del largo proceso de renuncia

⁸⁶ “Porque ninguna otra Iglesia cristiana ni ninguna otra religión han concedido tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados. Seguimos estando marcados por esta invitación incesante y esa formidable contribución al conocimiento de uno mismo”. Jean Delumeau: *La confesión y el perdón*. Madrid, Alianza, 1992, p. 9.

al que deben someterse, las sujetos místicas podrían llegar a un estadio en que son ellas mismas “capaces de verdad”: un estadio en el cual “entienden”, “comprenden”, y pueden explicarse muchas cosas, incluso misterios de la fe que antes no entendían con la razón, sin haberlo leído en ningún texto y sin necesidad de que fuera un prelado quien se los explicara. Será, por su parte, el mandato confesional el que apuntará hacia un “conócete a ti mismo”, pues ordenará el conocimiento infuso a través de su (im)posible correlato discursivo. A modo de ejemplo, veamos el caso de una religiosa novohispana que “ve”, “conoce” y entiende a través de la divinidad:

Otra vez un día de comunión en oración de contemplación me quedé suspensa y en ella sentí que me llevaban el alma a una profundidad y silencio y estando en éste amando y deseando a Dios vi con los ojos del alma, con objeto y sin objeto, que me presentaban una concha y dentro de ella la Santísima Trinidad que aunque distintamente no veía yo las tres personas; mas en la divinidad las veía y conocía y en esta vista interior parecía se me abrasaba el corazón en un ardiente amor y deseo de amar a Dios ofreciéndole mi corazón a cada persona de la Santísima Trinidad y pidiéndole me comunicasen su gracia y amor para amarle, se me desapareció esta visión y vuelta de esta suspensión quedé con muchos afectos de amar a Dios y con un profundo conocimiento de mis pecados⁸⁷ .

La Madre Castillo también escribe experiencias parecidas que la hacen “comprender”, si bien duda, pasado el éxtasis inicial, de si serían auténticas o inventos de su imaginación:

Unas veces entendía sólo en una palabra tantos misterios, que si hubiera de escribirlos, no cupieran en mucho papel; aunque pasada aquella luz, me quedaba a oscuras con mi parecer y luego me parecía que con aquellos engaños en mi imaginación había de dar en mayores males, cosa que siempre temía mucho.
(25-26)

El elemento infuso, claramente instalado en el origen de las experiencias de tipo místico, tiene también un correlato en el padecimiento, como una de las vías para comprender tanto el papel asignado para las religiosas dentro del proyecto divino, como el camino que tienen que llevar en sus vidas terrenas. Después de un éxtasis, la Madre Castillo reflexiona acerca de lo que ha comprendido, comparándolo con su comportamiento cotidiano que, a su juicio, deja mucho que desear:

Mas aquí entran mis mayores temores, porque parece que lo que se seguía sería hacer una vida muy perfecta, y tal cual se requería, a quien había sido ayudada con tantos beneficios, y castigada y avisada con tales azotes. Parece que había de poner en ejecución aquellos propósitos y dictámenes que tenía en la fuerza de la tribulación. Mas no fue así, porque así es la vileza del corazón humano, y así ha sido siempre la inconstancia y vanidad del mío, así mi dureza e ingratitud con Dios. Así yo proseguí una vida bien tibia y floja, cuidándome y entreteniéndome en algunas cosas exteriores, y consolándome algunas veces con las criaturas...
(80)

¿Qué implicancias tiene este paso hacia el deber de conocer-se, en el contexto de las religiosas que me interesan? La implicancia fundamental se relaciona con el hecho de que cualquier experiencia o conocimiento del que ellas fueran objeto o sujeto debía ser

⁸⁷ Fragmento de un texto de sor María Magdalena de Lovarraquio Muñoz (1576-1636). Citado por Josefina Muriel: *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM, 1994 p. 328.

controlado por el guía espiritual o confesor, pues, como sabemos, una de las pistas para identificar a una “ilusa” era precisamente que declarara haber obtenido algún tipo de conocimiento “nuevo”, ignorado hasta el momento por los sacerdotes. Para esto, se requería de la confesión detallada de las experiencias, las que, sobre todo en los casos en que debían ser escritas, serían siempre sometidas a algún tipo de juicio:

Fue allí [en los conventos], en el siglo XVII, donde el misticismo fue aceptado como una forma de conocimiento para el que estaban dotadas especialmente las mujeres. La experiencia mística no se adquiría por la erudición y no se captaba en el discurso. No había posibilidad de diálogo. Aunque el sacerdote podía atestiguar los quejidos, los suspiros, las señales en el cuerpo, nunca podía aquilatar la autenticidad de la experiencia mística. De allí el problema de la interpretación. Por un lado se había excluido a la mujer del estudio profundo de la religión cediéndole el terreno de los sentimientos. Aquí docenas de mujeres encontraban un poder que parecía trascender el de los mismos confesores y sacerdotes. Debilitadas por los ayunos, castigados sus cuerpos por el cilicio y la flagelación, postradas ante las imágenes rutilantes, no sólo trascendían la vida monótona del convento y su inferioridad en la jerarquía de la Iglesia, sino que vivían momentos de intensidad más allá de las palabras. Para el confesor, el problema era grave. ¿Cómo saber si se trataba de un don de Dios o de una parodia satánica? Esta duda dio origen a una forma singular de escritura: el “testimonio”, en que, a petición del sacerdote, la monja se esforzaba por describir sus sentimientos⁸⁸.

Mucho antes del momento que me ocupa, ya alrededor del siglo IX, se había asumido que el solo hecho de tener que confesarse era un sacrificio para el penitente, pues la vergüenza que implicaba lo hacía ruborizar; de ahí que entonces se considerara parte del pago de las culpas el tener que enunciarlas en voz alta⁸⁹. Lo mismo se aplica para la obligación de confesar por escrito, que para muchas de las religiosas se impondrá como una pena más, sobre todo tomando en cuenta la posibilidad de que la autoridad, luego de examinar lo escrito, considerara que sus vidas no habían sido del todo ortodoxas. Si el conocerse a sí mismas implicaba, entre otras cosas, *saber ser* instrumentos (“soldados”) de Cristo, no era una exigencia menor descubrir qué pieza del rompecabezas le correspondía desempeñar a cada una, para lo cual el guía espiritual funcionaba como soporte fundamental, pero al mismo tiempo como un juez que podía resultar temible:

La escritura cumplía varios propósitos a la vez: permitía que más de un confesor examinara a la mística, lo que aseguraba que quedara registrado cualquier nuevo conocimiento adquirido durante sus conversaciones con Dios, y precisaba la experiencia como historia de un caso que, desde la perspectiva del clero, tenía el propósito de recuperar información. El género que se adoptaba para este propósito solía ser el de la historia de vida que, para los confesores, tenía la ventaja de situar en un contexto estas oleadas de éxtasis y organizarlas como la historia de una conversión. Estas historias les permitía[n] a los confesores juzgar si estaban tratando a una mujer que había sido señalada durante mucho tiempo

⁸⁸ Jean Franco: *Las conspiradoras*. México, FCE, 1993, p. 14.

⁸⁹ Cfr. Michel Foucault, *Los anormales*. México, FCE, 2001.

por Dios para recibir sus favores, o si se trataba de casos aislados de “ilusiones”. (Franco, 37)

Se entiende así parte de la aflicción que sentían muchas de las religiosas que escribían sus vidas mandadas por sus confesores, al pensar en el destino de sus escritos, o en el efecto que estos podrían causar en sus vidas terrena y eterna. Esta reticencia a escribir acerca de sus propias vidas se convertirá en uno de los tópicos de la escritura confesional de monjas, aun cuando en muchos casos con el tiempo el rechazo a escribir termine transformándose en una consideración de la escritura como desahogo y consuelo; como un espacio para olvidar por un momento las miserias temporales.

II. “Domine, libera animam meam a labiis iniquis, et a lingua dolosa”⁹⁰ : la situación de comunicación confesional⁹¹

¿En qué consiste la confesión?

Antes de seguir adelante con las escrituras confesionales de monjas, se hace necesario

90

“Libra, Señor, mi alma de los labios inicuos y de la lengua astuta”. En: Oficio Parvo... id.

91

Entiendo por situación de comunicación aquellas condiciones específicas que posibilitan el desempeño de ciertas actividades, en este caso, de lenguaje. La situación de comunicación posibilita la enunciación y por ende los enunciados derivados de esta. Para Ducrot y Todorov “los primeros elementos constitutivos de un proceso de enunciación son: el locutor, el que enuncia, y el alocutario, aquel a quien se dirige el enunciado. Ambos se denominan indiferentemente interlocutores (...) la enunciación siempre está presente, de una manera u otra, en el interior de un enunciado...” Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov: Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 365-367. Para Marchese y Forradellas “La enunciación es el acto individual de la locución en el que se muestra el hablante, bien por medio de los pronombres personales (*yo, tú, etc.*), bien por el uso de otros deícticos que subrayan los factores de espacio o tiempo en que se produce la enunciación (*aquí, ahora, entonces, etc.*). También otros medios sirven para caracterizar la enunciación en relación al enunciado: los verbos performativos (*prometo, aseguro*), las expresiones valorativas y emotivas (que implican un juicio o un sentimiento del sujeto de la enunciación), los elementos moralizadores (*acaso, sin duda, es claro que..., etc.*)” Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria. Barcelona, Ariel, 1989, p.

127.

precisar en qué consiste específicamente el procedimiento confesional. La confesión, doctrinalmente hablando, forma parte de uno de los siete sacramentos de la Iglesia: el perdón de los pecados⁹². Este sacramento habría sido establecido por Jesucristo al resucitar, y ha sido nombrado de diversas maneras a lo largo de su historia -penitencia, confesión o reconciliación-, según el énfasis que se le haya dado a alguno de sus componentes. Su sustento teórico es el siguiente: a causa del pecado mortal los humanos rompen su amistad con Dios y perjudican al resto de los cristianos, miembros todos del Cuerpo Místico. Para restablecer la armonía, solo queda recurrir a la “conversión”, que implica volver a Dios con el corazón arrepentido, detestar el pecado, manifestar firme voluntad de no volver a cometerlo y dar una “satisfacción” adecuada, destinada a reparar la falta. Es así como se conforma este sacramento, usualmente conocido como “reconciliación”, destinado a la mencionada conversión de los penitentes, y que se compone de tres partes: *contrición, confesión y satisfacción*, a las que se agrega la *absolución* sacramental otorgada por el confesor en nombre de Cristo y de la Iglesia. Con respecto al primer paso, el de la contrición, que para algunos es simplemente un sinónimo de arrepentimiento sincero⁹³, en un principio hubo grandes discusiones teológicas respecto de si podía haber contrición sincera o si en general se trataba de simple “atrición”, más vinculada con el miedo al castigo eterno que con el verdadero arrepentimiento⁹⁴. Distintas escuelas teóricas han determinado su disimilitud o equivalencia a lo largo de la historia, cuestión de énfasis más que de definición. Después de la preparación viene la confesión, que equivale a la manifestación verbal de los pecados, sobre todo los graves y aquellas circunstancias que podrían cambiar su carácter. La satisfacción de las faltas supondrá, de este modo, un cambio profundo en la

⁹² Rodolfo Canitano, Nelly Gómez de Canitano: Breve diccionario de liturgia. Buenos Aires, Bonum, 1993. Los sacramentos son “signos sensibles” que por institución de Jesucristo, “simbolizan y producen la gracia” (110); estos signos reproducen gestos o acciones que realizó Jesús en su paso por la Tierra, y replican simbólicamente su efecto. Los sacramentos “Están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo, y, en definitiva, a dar culto a Dios, pero en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico (...) Los sacramentos son siete y cada uno de ellos posee una finalidad específica y jalona una etapa de la existencia cristiana. Nacemos a la vida de Dios mediante la regeneración por el agua y el Espíritu (bautismo); nos consolidamos y fortalecemos por la plena efusión del Espíritu, que nos convierte en otros *ungidos* (confirmación); nos nutrimos con el Pan de la Vida, por el que participamos del sacrificio de Jesús el Redentor (eucaristía); cuando, por el pecado, quebrantamos nuestra alianza de amor con Dios, Jesucristo nos redime con su sangre y nos restablece en la gracia (penitencia o confesión); en los momentos críticos de nuestra salud, Dios nos otorga alivio para el cuerpo y consuelo para el alma (unción de los enfermos); el Señor simboliza y renueva en la pareja de un hombre y una mujer la unión íntima y total que ha realizado con su pueblo (matrimonio); y, finalmente, Jesús ha provisto a su Iglesia de representantes especiales para el servicio de la comunidad, sobre todo en la partición del pan de la palabra y del pan de la eucaristía (orden sagrado) [facultad para nombrar miembros de la jerarquía eclesiástica]” (*Id.*).

⁹³ María Zambrano señala que si la conversión fuera instantánea, o si fuera previa al conocimiento, no sería necesario el acto de confesión. La necesidad de la confesión, para ella, surge de “situaciones en que la vida ha llegado al extremo de confusión y dispersión (...) Precisamente cuando el hombre ha sido demasiado humillado, cuando se ha cerrado en el rencor, cuando sólo siente sobre sí «el peso de la existencia», necesita entonces que su propia vida se le revele. Y para lograrlo, ejecuta el doble movimiento propio de la confesión: el de la huida de sí, y el de buscar algo que le sostenga y aclare”. María Zambrano: La confesión: género literario. Madrid, Siruela, 2001, p. 32.

actitud del sujeto respecto de Dios, considerando una compensación del error por medio de acciones concretas impuestas como pena por el confesor -penitencia, que es la expresión práctica del arrepentimiento. Es necesario subrayar que el proceso de la confesión no está completo con las solas palabras del penitente: requiere todavía de la absolución que entrega el confesor, quien, en tanto ministro de la Iglesia e intermediario, debe extender ambas manos -o por lo menos la mano derecha- sobre la cabeza del penitente, y pronunciar las palabras rituales -esta necesidad de la presencia fue muy recalcada en los manuales para confesores, según los cuales no se podía dar la absolución por escrito a una religiosa-, diciendo: “Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrección de su Hijo, y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz. *Y yo te absuelvo de tus pecados, en el nombre del Padre, y de Hijo, y del Espíritu Santo. Amén*” (Canitano, 104) -solo la parte en cursiva es insoslayable. De esta manera, una vez que el sacerdote traza la señal de la cruz sobre el penitente, quien responde “amén”, queda sellada la reconciliación con Dios y con los semejantes en su dimensión individual y también social, la que no se hará efectiva completamente sino hasta que el penitente cumpla la tarea de satisfacción encomendada. En el **anexo** incluido al final de este trabajo podemos ver un ejemplo del ritual de la confesión que, si bien está tomado de un devocionario católico, diseñado para seglares, y aun cuando pertenece a la primera mitad del siglo XX, puede resultar de utilidad para graficar la situación de enunciación confesional, sobre todo en cuanto al papel fundamental de las palabras enunciadas en cada paso del ritual (ver anexo).

Acercándonos por ahora a una delimitación teórica de las características de la situación de enunciación confesional, digamos con Foucault lo siguiente:

La confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es

⁹⁴ Según Jean Delumeau, la diferencia entre la atrición y la contrición viene dada por la intensidad y el grado de perfección del arrepentimiento. La atrición es menor e imperfecta: es pesar por haber cometido pecado debido a su fealdad y al miedo al infierno y no por haber ofendido el amor de Dios. La contrición, para santo Tomás, es perfecta: nuestra libertad, inundada por la gracia, se eleva al nivel de la caridad y lamenta sus faltas por amor a Dios. Así, la atrición solo prepara la llegada de la gracia y el camino de la contrición. Para Lutero la atrición es una hipocresía que convierte al hombre en pecador mayor, y la contrición no puede producirse realmente sino después de la gracia. Si el ser humano es pecador desde Adán, no puede ser absuelto por un acto de amor a Dios, de modo que no es la atrición la que absuelve; lo importante es creer en el amor y perdón de Cristo, creer en la posibilidad de ser absuelto. Para la Iglesia Católica (Trento), mientras tanto, se seguía valorando la contrición motivada por el amor a Dios y por la vergüenza de haber pecado contra él, y considerando además la atrición como contrición imperfecta, pues nace de la consideración de la fealdad de los pecados o del temor a las penas del infierno (por sí sola no lleva al pecador a la justificación, pero lo prepara para obtener la gracia de Dios en los sacramentos). En otros términos, el Concilio de Trento consideró como suficiente una atrición motivada por el miedo al infierno siempre que este temor apareciera «unido a la esperanza del perdón y excluyendo la voluntad de pecar». El toque rigorista consistió en añadir que la atrición también debía comportar un «principio de amor» [no solo miedo]” (p. 67). De esta manera, el solo temor al infierno no será válido como atrición sino viene acompañado “de odio al pecado, de la resolución de no volver a cometerlo, de la esperanza de obtener el perdón y de un amor a Dios al menos empezado”; así, esta contrición será imperfecta, pero habrá sido perfeccionada por el sacramento de penitencia. Cfr.: Jean Delumeau: La confesión y el perdón. Madrid, Alianza, 1992.

simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación⁹⁵.

Lo especial de esta situación de comunicación está en que se trata del ejercicio de la palabra con obligación de romper cualquier impedimento dado por el silencio o el olvido, puesto que parte por una coerción inicial -no se debe ocultar información, porque se trata de un sacramento-; por otra parte, la verdad de lo dicho está garantizada por el hecho de que quien habla y aquello de que se habla se pertenecen mutuamente, y por tener a Dios de *testigo omnisciente* –un imposible para la teoría literaria pero no para la teología - y silencioso. Por el mismo hecho de que la confesión no es solo discurso, sino ante todo una situación de comunicación que produce efectos directos en el penitente -ella misma es efecto de acciones previas-, es que puedo señalar, desde un punto de vista teórico, que al decir dentro de un contexto específico “me arrepiento”, “Yo me confieso ante Dios” o “prometo cumplir la penitencia impuesta”, el sujeto pone en marcha una serie de verbos performativos, que son aquellos “que en primera persona del singular del presente efectúan por sí solos la acción que designan”⁹⁶. En otros términos, al decir “me pesa”, “prometo no volver a pecar” o “confieso” -expresión que enmarca la verdad de lo dicho dentro de un ritual sagrado-, el sujeto está utilizando el lenguaje no para describir acciones, sino para ejecutarlas. Al respecto, J. L. Austin pone de relieve las circunstancias que rodean a los verbos performativos o actos de habla, pues ellas los afectan directamente en su efectividad. Presentar aquí algunos de los elementos que son necesarios para el funcionamiento “afortunado” de los performativos puede resultar útil para entender en profundidad el complejo ritual de la confesión, que no termina, como decía antes, sino hasta que el sacerdote dice “te absuelvo”, expresión que también corresponde a un acto de habla:

Hablando en términos generales, siempre es necesario que las circunstancias en que las palabras [del acto de habla] se expresan sean apropiadas, de alguna manera o maneras. Además, de ordinario, es menester que el que habla, o bien otras personas, deban también llevar a cabo otras acciones determinadas “físicas” o “mentales”, o aun actos que consisten en expresar otras palabras. [Condiciones para un acto de habla afortunado:] A.1) Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias. Además, A.2) en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea. B.1) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta, y B.2) en todos sus pasos. #.1) En aquellos casos en que, como sucede a menudo, el procedimiento requiere

⁹⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. op. cit., p. 78.*

⁹⁶ Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje.* Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 365.

de que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y, además, #.2) los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad⁹⁷.

Resulta evidente el enorme poder de la palabra en el acto de confesión. Es el discurso del sujeto lo que revelará al receptor el estado del alma de aquel; por lo demás, habrá una relación muy especial entre lo dicho y los dos impulsos que identificaba Foucault anteriormente –“conócete a ti mismo” e “inquietud de sí”–, en la medida en que al confesar, el penitente deberá dar muestras evidentes de que está en un proceso continuo de autoconocimiento que lo lleva a “ver” sus faltas y a intentar no volver a cometerlas, única manera en que el confesor puede dar los consejos y directrices necesarias para continuar dicho proceso de mejora personal. Como efecto, la confesión producirá una transformación en el sujeto, la que también redundará en conocimiento, relacionado esta vez y sobre todo con la magnificencia de la misericordia divina. Si se ha confesado una experiencia mística, entonces, la transformación será doble: producto primero de la misma experiencia sobrenatural, y luego de la instancia de haberla confesado ante otro.

“Memento, rerum Conditor”⁹⁸ : confesión y construcción de un verosímil

Pues como llegué a confesarme, comenzó el Padre con quien me reconciliaba, a decirme: que a todo su entender, yo estaba perdida, ciega del demonio, y que él no quería reconciliarme, ni absolverme; y diciendo esto, se levantó del confesionario y me dejó allí. Madre Castillo, Vida.

Ya San Agustín se preguntaba “qué quiere decir confesarse ante Dios y qué quiere decir confesarse ante los prójimos”⁹⁹. En cuanto a la utilidad de confesar un pasado, habría un provecho evidente, relativo a una *sacudida*¹⁰⁰ del sujeto respecto de lo que fue, que le permitiría acceder a una nueva etapa en su vida. Esto supondría que, a través del discurso, el sujeto lograría alivianarse del lastre constituido por su pasado, al configurarlo en palabras. Por otra parte, *rememorar* los hechos pasados implica volver a pensarlos y

⁹⁷ J. L. Austin: *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 49 y 56. Austin distingue entre los puntos A y B y las letras griegas: si no se cumple alguna de las condiciones de A o B se está ante un “desacierto” respecto del procedimiento, lo que lo invalida formalmente e impide que se haga efectivo. Pero en el caso de las letras griegas, el acto sí es llevado a cabo; el problema está en que si la actitud o intención es contraria a lo que se ha dicho (por ejemplo un arrepentimiento insincero), se está frente a un “abuso” del procedimiento. Cfr. pp. 57-58.

⁹⁸ “Criador del orbe, acordaos”. En: *Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos*. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

⁹⁹ Martin Heidegger: “Agustín y el neoplatonismo”, en: *Estudios sobre mística medieval*. México, FCE, 1997. Utilizo el texto con los comentarios de Heidegger para referirme a San Agustín, porque me parecen especialmente pertinentes.

establecer por tanto representaciones de ellos; sin embargo, para Agustín recordar supone enfrentarse a la evidencia de que “yo ahora, en que hablo de ello, no lo veo yo mismo y que, sin embargo, si no lo viera interiormente, no podría hablar de ello” (Heidegger, 35). Para reconstruir un pasado, entonces, se requiere de su representación interior ante el sujeto, quien vuelve-a-ver-sin-ver, contradicción propia de la experiencia religiosa, sobre todo la mística, pues la vivencia original se considera inenarrable. El problema es más profundo aun, pues implica la re-presentación no solo de la vivencia pasada, sino del mismo sujeto de dicha vivencia, que ya no es el mismo que aquel que narra, pues este ha sido transformado por ella.

Desde esta perspectiva, la situación de enunciación confesional se presenta como un problema, en la medida en que el yo que habla y dice “me confieso” no puede dejar de ser parte de la configuración discursiva que posibilita cualquier enunciación lingüística -en tanto toda realidad a la que remita será inevitablemente una “realidad de discurso”. La pregunta, entonces, es: ¿cómo declarar con verdad una experiencia?, puesto que si el sujeto que enuncia no es más que “la sombra proyectada sobre el hombre por el sistema de indicadores de la elocución” (Agamben, 63), regido y constreñido por las posibilidades del lenguaje, y si, al mismo tiempo, el pensamiento moderno ha puesto al sujeto que habla como fundamento de la experiencia y del conocimiento, al instarlo a *decir* cartesianamente “yo pienso”, ¿cómo puede haber “verdad” en el relato de la experiencia subjetiva y pasada, si cualquier enunciación no podrá ser más (ni menos) que representación verbal de una realidad ausente? En este punto nos topamos con la mística: la experiencia “original”, inenarrable, será el misterio, “el voto que compromete al hombre con la palabra y con la verdad” (Agamben, 71). De este modo, será el lenguaje mismo el que constituya a la verdad como *destino* de la experiencia; es decir, que la “verdad” no estará fuera ni dentro del lenguaje, sino que será *producto* de este, no en cuanto sistema (lengua), sino como ejercicio (habla) histórico. Es así como al confesar una experiencia inevitablemente se establecerá un *pacto* enunciativo entre los interlocutores; una promesa de verdad que es producida por el mismo lenguaje puesto en funcionamiento y que necesita de un yo que se-diga a un tú en un lugar, un tiempo y de un modo determinados. Debe, además, haber *intención* de decir, con conciencia de que lo dicho producirá un *efecto* en el otro -y en el mismo yo, que se verá transformado después de su enunciación. Ahora bien; como es evidente y tal como veíamos en el caso específico de la vivencia mística, la puesta en discurso de los signos de la experiencia de un yo a un tú será, en el mejor de los casos, una simple *traducción* del contenido original, suponiendo que este pudiera existir de alguna manera. Por lo demás, se requiere que la experiencia “primigenia” (muda) haya finalizado, para poder ponerla en palabras a través de un ejercicio de rememoración. Surge entonces una dolorosa aporía o paradoja: la experiencia mística o *mistérica* (Irigaray); religiosa, a fin de cuentas, es silenciosa: se padece, no se dice ni se entiende a cabalidad, porque su sentido permanece oculto; sin embargo, la obligación de ponerla en palabras implicará romper dicho silencio, sabiendo

¹⁰⁰ Sacudir: del lat. *succutere*. 1. Mover bruscamente a uno y otro lado. 2. Golpear y agitar en el aire para limpiar. 3. Pegar o dar golpes. 4. Arrojar o despedir de sí en forma brusca. 5. Impresionar mucho. 6. En zonas del español meridional, quitar el polvo. (Clave. *Diccionario de Uso del español actual*. Madrid, Ediciones SM, 2000). Sacudirse supone, de este modo, liberarse de algo, pero además moverse, transitar de un estado anterior a uno nuevo.

que ya no será la experiencia misma sino solo su *huella*.

En relación con lo mismo, siguiendo a Agustín -en la lectura de Heidegger-, ocurre que frente al imperativo de relatar una experiencia pasada, se produce el *estupor*¹⁰¹ del sujeto, pues “si lo que busca es precisamente una cosa determinada, siempre hay algo distinto que avanza diciendo “¿Soy yo acaso lo buscado?” (Heidegger, 35), de manera tal, que aquello cuya imagen última se quiere relatar aparece *diferido*, perdido entre un cúmulo desordenado de recuerdos irrepresentables. Además, y en el entendido de que toda rememoración es una reconstrucción, San Agustín considera que al recordar no solo se puede tener memoria de experiencias vividas por los sentidos, sino también de “las nociones de las propias cosas que no hemos recibido por ninguna puerta de la carne, sino que el alma, conociéndolas por la experiencia de sus pasiones, las encomendó a la memoria o la propia las retuvo sin que se las encomendaran” (40). Desde esta perspectiva, a San Agustín no le resulta extraño que se pueda recordar lo que no se ha experimentado físicamente sino por vías espirituales, lo que implica que, en el acercamiento a narraciones espirituales que presentan, junto con la rememoración de un pasado, determinadas experiencias o visiones que se acercan a lo fantástico, el criterio de veracidad perderá todo interés, dando paso al análisis del acto de rememoración en sí y con ello a la relevancia del ejercicio escritural como posibilitador de la construcción de un verosímil diferente del que podría establecer un texto literario, pues la narración espiritual intentará asir la experiencia vivida a través de un lenguaje que es insuficiente para dicha tarea, pero con el cual se buscará un acercamiento lo más exacto posible a la “verdad”. De ahí que los géneros más adecuados para ello sean los llamados “referenciales”, como veré más adelante.

No hay que olvidar que la condición confesional del recuerdo al que se refiere Agustín impone, por un lado, la obligación de veracidad y, refuerza, por otro, la conciencia de que todo lo dicho será sometido a examen. De este modo, el sujeto es consciente de que deberá cautelar su discurso, pero sabe al mismo tiempo que solo podrá atraer a la memoria una imagen reconstruida de los objetos o experiencias vividas, lo que supone una representación *simulada* de la vivencia originaria; verosímil, pero peligrosamente cercana al artificio¹⁰², en especial en el caso de se que deba trasladar lo dicho al papel, como veré a continuación. Esto plantea un problema respecto del juicio o examen al que se veían sometidos los textos de monjas, pues en dicha instancia se evaluaba *como si estuviera allí* lo que se leía, aun cuando se tratara de un remedo vacío de una experiencia inasible.

¹⁰¹ Estupor: del lat. *stupor*. Sorpresa, pasmo o asombro muy grandes. En torno a la acepción *pasmo*, proviene del latín *pasmus* y este del griego *spasmós*, espasmo, convulsión. Es así como el estupor implicaría un doble movimiento: pasividad dada por el asombro, y reacción, dada por la convulsión. Este es el mismo movimiento doble que Kristeva identifica para lo *abyecto*: “Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable. Allí está, muy cerca, pero inasimilable. Eso solicita, inquieta, fascina el deseo que sin embargo no se deja seducir. Asustado, se aparta. Repugnado, rechaza, un absoluto lo protege del oprobio, está orgulloso de ello y lo mantiene. Y no obstante, al mismo tiempo, este arrebató, este espasmo, este salto es atraído hacia otra parte tan tentadora como condenada. Incansablemente, como un búmerang indomable, un polo de atracción y de repulsión coloca a aquel que está habitado por él literalmente fuera de sí”. En: Julia Kristeva: *Poderes de la perversión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2000, p.7.

“Beati omnes qui timent Dominum, qui ambulant in viis ejus”¹⁰³ : con el confesionario dentro.

Antes de revisar lo que correspondería propiamente al enunciado confesional escrito y sus vínculos evidentes con la escritura autobiográfica, quisiera detenerme en lo que podríamos llamar “dimensión ideológica” del dispositivo confesional, relacionada con su inserción en el ámbito subconsciente de los penitentes. Este aspecto nos debiera llevar a establecer las vinculaciones íntimas entre el procedimiento confesional y la formación de sujetos autoconscientes, lúcidos y autocríticos.

Pareciera que los teóricos de la confesión no toman en cuenta un asunto crucial a la hora de analizar este procedimiento. En términos retóricos, toda confesión religiosa se dirige al Supremo Juez, a quien se pone de testigo de lo dicho; sin embargo, teológicamente hablando, Dios es omnipresente y omnisapiente, por lo tanto el sentido común indica que en rigor no sería necesario que el sujeto lo enterara de nada, pues la divinidad conoce todo lo que piensan, o podrían llegar a pensar, todas sus criaturas. En contraste, el confesor es un ser humano, y por tanto tiene todas las limitaciones propias de esta condición: no puede internarse en la conciencia del penitente y solo puede juzgar aquello que este diga o escriba. Estas mismas carencias del representante de Dios de carne y hueso eran ampliamente asumidas por la Iglesia, que solo daba esta investidura a cambio de una gran cantidad de atributos que han quedado plasmados en detalle en los múltiples manuales de confesores. ¿Qué importancia tendrá, entonces, confesar los propios actos y pensamientos ante el representante de Dios en la tierra, autoridad que sancionará lo que escuche o lea, y no lo que imagine o sospeche? ¿Por qué se hace necesario *decir* ante otro ser humano, hacer explícito el contenido de la conciencia si Dios lo conoce a la perfección y, en definitiva, solo él podrá saber realmente si el sujeto dice con verdad o no? Este es un punto importante, pues, pese a la gravedad e importancia del acto confesional, pese a la investidura sagrada del confesor, pese al imperativo de verdad que fundamenta el acto y pese incluso a los posibles votos del penitente, pareciera ser que el objetivo último de la confesión religiosa no es informar a un sacerdote de los propios actos. A lo que me refiero es a que, más allá del imperativo de verdad que pesa sobre la confesión, en definidas cuentas, si el sujeto que confiesa se decide a ocultar o desvirtuar información ante el sacerdote, esto es, si el sujeto decide no poner en discurso todos los hechos y guardarlos para sí, el confesor no podrá saberlo

¹⁰² “En su concepción corriente, la anamnesis autobiográfica presupone la *identificación*. No la identidad, justamente. Una identidad nunca es dada, recibida o alcanzada; no, sólo se sufre el proceso interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación. Cualquiera sea la historia de un retorno a uno mismo o a *su hogar [chez soi]*, a la “choza” del *chez-soi (chez es la casa)*,* se trate de una odisea o un *Bildungsroman*, de cualquier manera que se fabule una constitución del *si mismo [so]*, del *autos*, del *ipse*, uno siempre se *figura* que aquel o aquella que escribe debe saber ya decir yo [je]”. Jacques Derrida: El Monolingüismo del otro. Buenos Aires, Manantial, 1997, p.45.

¹⁰³ “Dichosos todos aquellos que temen al Señor, y que andan por sus caminos”. Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

jamás, aunque esto implique dar la absolución a quien no se lo merece. De este modo, el juez último de lo dicho en confesión no puede ser la autoridad eclesiástica -que juzgará solo en base a lo enunciado por el penitente, aunque sea una confesión adulterada-; tampoco Dios -quien por sus poderes de omnisciencia sabe incluso si el sujeto va a mentir.

¿Quién será entonces el censor definitivo de lo dicho, aquel que realmente sabrá si el sujeto eligió ocultar información, pudiendo haber optado por decir toda la verdad que posiblemente apareció ante sus ojos durante el examen de conciencia previo? ¿A quién pertenecerá el dedo incansable que lo señale como mentiroso más allá de la absolución oficial del sacerdote? Está claro: este censor es el mismo sujeto que confiesa: él deberá ser su propio juez, en la medida en que, si oculta información durante la confesión, deberá cargar con el peso de su conciencia y con la mirada crítica que suponga le dirigirá la divinidad desde las alturas, escóndase donde se esconda, por no haber confesado lo que ambos saben. Si el confesor puede juzgar lo dicho, el penitente -el buen católico, se entiende- puede juzgar además lo no dicho, y torturarse incesantemente por haberlo silenciado. Como señala la Madre Castillo:

Veo todo el tiempo pasado de mi vida, tan lleno de culpas, y tan descaminado, que ojos me faltaran para llorar en esta región, tan lejos de vivir como verdadera hija de mi Padre Dios; y así solo quisiera sustentarme de lágrimas: ¿y cuáles fueran bastantes [par]a borrar tanta inmundicia?¹⁰⁴

O el caso de sor Dolores, quien no dice todo lo que debiera decir a los confesores, lo que le provoca temor:

...y estando en esto [confesándose en términos muy generales], se me ofresió que no desía mi mala vida con tan buenos deseos y que podía ser esto una gran tentación para haser comuniones sacrílegas, y que por mis muchas pasiones no había conosido lo que yo era, y sin este conosimiento quería estar resibiendo a nuestro Señor con tan mala conciencia". (Carta2)

La misma Dolores manifiesta en otra de sus cartas dirigidas a su guía espiritual:

...padesco muchos temores para las comuniones, porque me parece nunca haberme confesado bien de ellas, y que así estoy haciendo confesiones y comuniones sacríligas, porque me hasen algunas preguntas los confesores que no las entiendo: si respondo que no, me parece que miento; si respondo que sí, también tengo duda de que sea sierto; los confesores me entran en varios temores con sus preguntas, y cuando digo cómo me pasa, paresiéndome que con la gracia de Dios he resistido, me disen que hable con verdad sin ocultar cosa, que peor será que en el infierno, con castigos eternos, me hagan cargo destas malas confesiones, y que allí no tendrá remedio el que ahora tiene, si me declaro sin vergüensa. Por aquí infiero que Dios les da a conoser lo que yo por mi suma malisia y mucha ignoransia oculto; de aquí resulta el que no tenga libertad para comulgar, porque no me persuado a que los señores saserdotes yerren, sino es que, deseosos de mi bien, me advierten lo que se puede reparar con tiempo; a mí me parece que, si digo que consiento con advertensia y plena libertad en mi voluntad, miento; si disminuyo en lo contrario, también temo; y así,

¹⁰⁴ Madre Castillo, op. cit., p. 215.

de todos modos, me parece que no están bien hechas las confesiones, y que, deste modo, no puedo llegar a resebir a nuestro Señor; los temores que padesco para las comuniones son muchos y por varios caminos, que a veces se me hisiera más fásil quemarme viva en el fuego más vorás que llegar a resebir a este gran Señor; si atropello por estos temores, temo si hay tentasión o no. (Carta30)

En síntesis, considero que la confesión religiosa es un dispositivo de dominio simbólico propio de la modernidad -incluso, y quizá con mayor razón propio de nuestra discutida modernidad colonial-, que colabora con el aparato de adoctrinamiento –en especial, pero no exclusivamente, religioso- en la configuración de sujetos autorregulados, siempre despiertos y que reproducen en el interior de sus conciencias al censor que aparece metaforizado en el sacerdote o juez que escucha o lee la confesión. En otros términos: la efectividad última de la confesión religiosa no radicará en el resultado directo de los mecanismos pragmáticos de explicitación de información, que constituyen el ritual, sino en la réplica que debiera resonar día y noche al interior de cada sujeto, sometiéndolo a una suerte de “autoconfesión” permanente, a través de la cual debiera transformarse en doloroso censor de sí mismo, en un proceso de inquisición doméstica destinada a posibilitar el logro del principal cometido del aparato ideológico, especialmente contrarreformista: llegar a lo más hondo de cada sujeto, incluso hasta aquellos lugares inexpugnables del aparato psíquico, tan privados, que en ellos el penitente no puede sino mirarse al espejo insomne de su conciencia. Esta conciencia –ahora en su acepción religiosa- se constituirá en pequeño inquisidor que habitará al sujeto como un “otro” inagotable, que lo obligará a elegir entre decir lo que oculta, enfrentándose a la reacción de la autoridad, o vivir con la carga de una mentira que nunca podrá esconder realmente a Dios ni a sí mismo. Recién entonces se inicia el verdadero calvario, más allá de cualquier penitencia imaginable, pues el mismo sujeto es juez, parte y testigo en su propia causa judicial.

III. “Lingua mea calamus scribae velociter scribentis” 105 : de la enunciación al enunciado confesional escrito.

Como si se tratara de producir, al confesarla, la verdad de lo que nunca había tenido lugar. ¿Qué es entonces esta confesión? ¿Y la falta inmemorial o el defecto inmemorial desde los cuales hay que escribir? Jacques Derrida: El monolingüismo del otro o la prótesis de origen.

La confesión a la “segunda potencia”

Ya que hemos revisado la confesión como situación de comunicación, debemos en este

105

“Mi lengua es pluma de amanuense que escribe muy ligero”. En: *Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de*

Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.

punto hacer un giro en nuestra perspectiva de análisis para acercarnos a los *textos* confesionales: si al revisar la situación de comunicación confesional tomábamos al penitente como sujeto de la enunciación, para introducirnos en el análisis de los textos confesionales de monjas deberemos tratar con sujetos del enunciado, textuales, contruidos por los sujetos de la enunciación para comandar la narración autobiográfica de la cual los hacen protagonistas. Ello sin olvidar, por supuesto, que “un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo”¹⁰⁶.

Para efectos de este trabajo, entonces, el enunciado consistirá en lo siguiente:

[Una] secuencia cerrada y acabada de palabras emitida por uno o varios locutores. Puede estar formado por una o varias frases y se caracteriza bien según el tipo de discurso –término con el que a veces alterna- (enunciado literario, satírico, lírico, político), bien según el canal de comunicación (enunciado verbal, escrito), bien según la lengua que usa...¹⁰⁷

En este caso, podemos decir que la situación de enunciación confesional puede devenir tanto enunciado verbal como escrito. En el entendido de que el enunciado verbal, emitido en la intimidad del confesionario, es irrepetible, solo podemos analizar en alguna medida los enunciados escritos, que, como señalaba, tienen otras condiciones de enunciación. Además, los textos de monjas que estudio en este trabajo, al estar sometidos al control de la autoridad eclesiástica –que puede adulterarlos o censurarlos-, evidenciarán con especial énfasis aquellas condiciones propias de todo enunciado que señala Foucault:

[El enunciado es] un objeto específico y paradójico, pero como un objeto, a pesar de todo, entre todos los que los hombres producen, manipulan, utilizan, transforman, cambian, combinan, descomponen y recomponen, y eventualmente destruyen. En lugar de ser una cosa dicha de una vez para siempre –y perdida en el pasado como la decisión de una batalla, una catástrofe geológica o la muerte de un rey-, el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a traspasos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde. Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad¹⁰⁸.

Retomando reflexiones anteriores, cabe señalar que, a través de la puesta de sí en discurso, el sujeto se individualiza; se ex-pone, queda “fuera de sí” y se separa, en tanto sujeto de la enunciación, del sujeto del enunciado que ha creado como metáfora discursiva de sí mismo, y que será el que la autoridad pertinente podrá analizar según las normativas que estime convenientes. Si el sujeto ha roto con el cuerpo social o con el Cuerpo Místico será sometido a juicio, y, en relación con ello, su “declaración”¹⁰⁹ (autobiográfica, confesional), funcionará como *prueba* para salvarlo o condenarlo; esto

¹⁰⁶ Para una discusión útil en torno a las diferencias y relaciones entre enunciación y enunciado, ver, de Michel Foucault, *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. La cita es del mismo texto, p. 46.

¹⁰⁷ Marchese, A. y Forradellas, F.: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona, Ariel, 1989, p. 127.

¹⁰⁸ Michel Foucault: *La arqueología del saber*. Op. cit., pp. 176-177.

es, se constituirá en argumento ¹¹⁰ jurídico o *documento* oficial y legítimo -sobre todo si es escrito- para la causa en que el sujeto (se) declara ¹¹¹. Retomando la línea histórica, en relación con la compulsión de Occidente por lograr la confesión de experiencias por parte de los sujetos, Michel Foucault ¹¹² señala que si en un principio la declaración o reconocimiento de las propias acciones se autentificaba a través de las referencias de los demás y la manifestación del vínculo del implicado con otros -pertenencia a una familia, juramento de fidelidad o de protección-, posteriormente al individuo se lo autentificó mediante “el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder”(74). Foucault no deja de advertir

¹⁰⁹ Cuando Foucault utiliza este término en *Historia de la sexualidad*, el traductor señala que se refiere al término francés “aveu”: «1) en la Edad Media, su primera acepción era: “Declaración escrita comprobando el compromiso del vasallo hacia su señor, en razón del feudo que ha recibido” (Robert); 2) en el siglo XVII su primera acepción ha llegado a ser: “Acción de *avouer* (confesar), de reconocer ciertos hechos más o menos penosos de revelar” (Robert)». Es a esta acepción (reconocer una verdad) a la que se refiere Foucault, quien señala: “...del *aveu*, garantía de condición y estatuto, de identidad y de valor acordado a alguien por otro, se ha pasado al *aveu*, reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamientos”. Cfr. Foucault, op. cit., p. 74.

¹¹⁰ “...la retórica clásica denominaba argumento al razonamiento que se utilizaba para probar una proposición o convencer de una aserción a un auditorio” (Marchese, A. y Forradellas, F.: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona, Ariel, 1989, p. 35). Hay dos formas de argumentar, según la finalidad que se persiga: por un lado, mediante pruebas que apoyen un razonamiento y que apunten a *convencer* al auditorio, y por otro lado mediante el recurso a la afectividad o acción psicológica que apunte a *convencer* o persuadir al destinatario. La convicción del receptor se obtiene de dos maneras: elaborando pruebas “objetivas” (jurisprudencia, testimonio público, confesiones, hechos y documentos, juramentos, testimonios) o “subjetivas”, las que pueden ser de dos tipos: a) el *exemplum* (inductivo, y que tiene una forma particular en la *imago* o encarnación de una cualidad en una persona) y b) el *entimema* (deductivo, probable, verosímil, de sentido común); (cfr. Marchese y Forradellas, op. cit., 221-222). Desde este punto de vista, como veré en la medida en que presente los textos, los argumentos utilizados por las religiosas corresponderían en términos formales a los de índole “objetiva”, pues sus vivencias confesionales y testimoniales constituirían una prueba que apunta a convencer racionalmente al receptor o receptores de la causa que defiende la sujeto que enuncia (su ortodoxia, su apego a las normativas, su necesidad de ser perdonada, etc.). Cabe señalar que si bien las religiosas jamás confesarían un afán de configurarse en *exempla* para otras, muchos escritos de monjas eran utilizados con este fin, previa expurgación de posibles contenidos ambiguos. Además, el anhelo de convencer al receptor, en el caso de estos textos, no es rastreable en términos explícitos sino como sutiles estrategias de “*captatio benevolentiae*”, considerando el peligro de soberbia, herejía, entre otros, que se ceñía sobre cualquier escrito o discurso femenino de esta especie.

¹¹¹ Es importante señalar que en el caso de los procesos inquisitoriales, la declaración del sujeto en cuestión servía para el juicio que harían sobre él las autoridades del Santo Oficio, pero no como un documento de prueba del cual pudiera derivarse una defensa del implicado. De hecho, al acusado no le entregaban una copia de las declaraciones que terceros hicieran para inculparlo, de modo que escasamente podía defenderse. La importancia de subrayar este punto radica en que en una situación judicial el inculpado puede defenderse por su propia voz o mediante la intercesión de terceros; como la historia lo ha consignado, en general los inculpados por la Inquisición eran procesados en secreto (salvo en los autos de fe públicos, a los que solían asistir las autoridades civiles, y que servían de ejemplo al pueblo) y sin posibilidad de réplica, con lo que el juicio se volvía una instancia meramente formularia que apuntaba no a la decisión en torno a la calidad herética u ortodoxa del acusado, sino a reafirmar las sospechas que sobre él se cernían, para poder condenarlo acatando formalmente el procedimiento.

¹¹² Michel Foucault: *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

que el mecanismo de la confesión comenzó a ser valorado socialmente no tanto por develar una verdad como por ayudar a producirla, tal como los testimonios, los procedimientos científicos de observación y demostración, o las garantías dadas por la autoridad de la tradición. Incluso declara: “El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión”(75). Surge nuevamente la aporía que señalaba antes: “...del placer de contar y oír, centrado en el relato heroico o maravilloso de las ‘pruebas’ de valentía o santidad, se pasó a la literatura dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo, entre las palabras, una verdad que la forma misma de la confesión hace espejear como lo inaccesible”(id.). Para este autor, la constitución de sujetos en Occidente ha estado determinada por este ejercicio de poder, yugo que consiste en la conminación a “decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar”(76-77). Hay que destacar que la “instancia de dominación” no está del lado de quien emite el discurso confesional, sino de quien lo manda, esto es, de quien escucha y se calla; “no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y pasa por no saber”(79), de modo tal que no es una situación simétrica de libre intercambio de roles de la comunicación. Esto genera cierta angustia en el sujeto, como si su discurso nunca le perteneciera totalmente, lo cual cobra especial importancia en los textos confesionales de monjas, en los que suele repetirse la reticencia a contar las experiencias pasadas, como señalaba. Veamos a continuación ejemplos de esta reticencia; la monja chilena Ursula Suárez comienza su autobiografía de esta manera:

En el nombre de Dios Todopoderoso, cuya misericordia y auxilio invoco, siendo mi principio Padre, Hijo y Espíritu Santo; suplicando al Padre por su caridad me asista la Santísima Trinidad; al Hijo que con su sabiduría me dirija, y al Espíritu Santo que con el fuego de su amor y luz me vaya alumbrando, para que yo cumpla con la obediencia de vuestra paternidad, y vensa tanta dificultad y resistencia como tiene mi miseria en referir las cosas que tantos años han estado en mí sin quererlas desir, por ser mi confusión tanta y con tan suma vergüenza que me acobarda; mas, atenta que será esta la divina voluntad ordenada por la de vuestra paternidad, con lágrimas referiré toda mi vida pasada, que anegada en el mar de mis lágrimas no sé cómo principiar. (US, 89-90)

Este tono de rechazo a la escritura continúa a lo largo del relato:

Prosigo en la obediencia de vuestra paternidad, aunque con repugnancia mía. Referiré mis niñerías como en los otros tengo referidas, de las cuales me veo corrida, pero sea esta mortificación de mi soberbia y la propia voluntad deja sujetar, porque no me llegue a desbarrancar, que estando a la de vuestra paternidad sujeta, seguiré segura senda (120) ...ganas de escribir no me quiere dar a mí (155) Padre mío, no me mande escribir más, mire que me aflijo demasiado y esta pesadumbre más me ha enfermado (...) si vuestra paternidad quiere quitarme la vida, será bastante el mandarme que escriba (217)

La colombiana Madre Castillo, por su parte, comienza su autobiografía con una queja similar, aunque reconoce que el ejercicio es una penitencia por su vida pecadora:

Padre mío: hoy día de la Natividad de Nuestra Señora, empiezo en su nombre a hacer lo que Vuestra Paternidad me manda y a pensar y considerar delante del Señor todos los años de mi vida en amargura de mi alma, pues todos los hallo

gastados mal, y así me alegro de hacer memoria de ellos, para confundirme en la divina presencia y pedir a Dios gracia para llorarlos, y acordarme de sus misericordias y beneficios. (1)

Su relato también manifestará miedo a la sanción de su escrito, lo que la llevará proseguir su escritura a regañadientes y a terminarla con terror:

Además del enojo que mostró Vuestra Paternidad porque no proseguía [la escritura], no podré resistir a la fuerza interior que siento, que me obliga y casi fuerza a hacerlo. (8) Padre mío: si no fuera porque Vuestra Paternidad me lo manda, y sólo es quien lo ha de ver, y no llegará a noticia de otro, no sé yo cómo pudiera animarme a decir estas cosas; y más lo que ahora diré, que es de mucho recelo acertar a entenderme o darme a entender. (61) Padre mío: hasta aquí he cumplido mi obediencia, y por el amor de Nuestro Señor, le pido me avise si esto [lo escrito]es lo que Vuestra Paternidad me mandó, o he excedido en algo, y si será ese camino de mi perdición, como me afligen algunas veces terribles temores, que me parece me atan de pies y manos. (214)

Por su parte, Santa Rosa de Lima también mostraba su desagrado por tener que hacer confesión general:

Estas tres mercedes recibí de la piedad divina antes de la gran tribulación que padecí en la confesión general por mandato de aquel confesor que me dio tanto en qué merecer, después de haber hecho la confesión general y de haber padecido dos años de grandes penas, tribulaciones, desconsuelos, desamparos, tentaciones, batallas con los demonios, calumnias de confesores y de las criaturas, enfermedades, dolores, calenturas, y, para decirlo todo, las mayores penas del infierno que se puedan imaginar ¹¹³.

Sor Josefa de los Dolores se quejará diciendo “mucho trabajo es, padre, fiar a la letra lo más íntimo de la consiencia”, aun cuando su situación, como veré, es distinta de las demás, puesto que la escritura no se planteó en ella como un mandato -al menos en primera instancia- sino como un deseo o necesidad, lo que la transforma en caso de excepción ¹¹⁴. Por lo demás, como habré de ver cuando corresponda, la motivación de Dolores a escribir no se relacionaba tanto con la confesión como con la urgencia de contar con cierto director espiritual específico, por más lejano que este se encontrara. De todas maneras, cuando no le agradaban los confesores que le asignaban provisoriamente, tener que relatarles su vida le parecía algo espantoso, tanto, que solía abandonarlos, sobre todo porque consideraba que ellos no la conocían tanto como el padre Álvarez, ni ella les tenía tanta confianza como a este. Le escribe al respecto:

Y, pasando a nuestro intento en orden a la elección de confesor, no digo más de lo dicho, y que, si su reverencia tiene estos inconvenientes, no son menos los que yo tengo para entregar mi alma aonde no se inclina ni hay conosimiento el menor, y temo que no me vaya a suseder lo mesmo que lo que acaba de pasar con el que tenía, y así, con este escarmiento, no me pueda resolver a entregar mi alma a quien no tenga la mesma esperiensiya que de su reverencia tengo... (Carta

¹¹³ Luis Millones: *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima*. Horizonte, Lima, 1993, p. 87.

¹¹⁴ Cabe señalar por ahora que sus textos constituyen un epistolario íntimo, caso muy distinto de las autobiografías confesionales que tuvieron que escribir por mandato la Madre Castillo y Úrsula Suárez.

2)

Lo común, de este modo, era que para las religiosas la instancia de confesión, sobre todo escrita, no fuera agradable. Por un lado, recordar un pasado que denostaban las hacía angustiarse y, por otro, tenían miedo de que lo que escribieran fuera considerado pecaminoso, obsceno, o bien fuera malinterpretado. El modelo de Santa Teresa confirma esta regla: en su relato autobiográfico no deja de señalar el esfuerzo que conlleva hacer confesión general, sobre todo por la obligación de rememorar lo que considera una existencia pecadora:

Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida. (...) Sea bendito [el Señor] por siempre, que tanto me esperó, a quien con todo mi corazón suplico, me dé gracia, para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación, que mis confesores me mandan (y aun el Señor, sé yo, lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido), y que sea para gloria y alabanza suya, y para que de aquí adelante, conociéndome ellos mejor, ayuden a mi flaqueza, para que pueda servir algo de lo que debo al Señor, a quien siempre alaben todas las cosas del Universo. Amén”¹¹⁵ .

Como es de suponer, había muchas razones para sentir temor a la hora de tener que escribir acerca de la propia vida, sobre todo porque la eventualidad de que se hiciera público lo dicho rompía con la necesaria intimidad que temas tan delicados requerían. Es así como la situación de comunicación del enunciado confesional escrito es completamente diferente de la de su modelo auricular: si en el confesionario hay un “aquí y ahora” irreplicable entre dos participantes de la comunicación, inmediatez que pudiera favorecer ciertos olvidos, imprecisiones o conatos de atrevimiento, el enunciado escrito, por el contrario, queda fijado y permite ser leído infinidad de veces por distintas personas, quienes pudieran considerar pecaminoso lo que para el confesor correspondiente podría pasar inadvertido. Paralelamente a esto, los recursos paraverbales que usualmente acompañan la situación de comunicación original tampoco pueden ser transcritos sin perder su eficacia: suspiros, llantos, titubeos, énfasis o largos silencios solo pueden ser defectuosamente emulados en el texto, posiblemente sin conseguir los efectos favorables que su emisión cara a cara pudiera provocar, como sería la condescendencia o conmiseración por parte del receptor. La misma condición performativa de la confesión se pierde en el proceso: los confesores no podían otorgar perdón por escrito, pues las palabras rituales “yo te absuelvo” no tenían eficacia alguna si no eran pronunciadas en voz alta frente a la implicada -y frente a Dios, por cierto.

Desde esa perspectiva, sobre todo en el caso de la confesión general -de la vida completa-, el mismo hecho de constituirse en documento o declaración oficial de la implicada hacía que las posibles elisiones, que en la confesión auricular el confesor podía intuir y ayudar a explicitar, en el caso del enunciado escrito pudieran parecer vacíos intencionales, ocultación de verdad o, lisa y llanamente, falseamiento de información. Del mismo modo, si ciertas experiencias podían ser matizadas en el cara-a-cara de la confesión auricular, de manera que no fueran interpretadas como heréticas o

¹¹⁵ Teresa de Ávila: *Las Moradas. Libro de su vida*. México, Porrúa, 1979, p. 117.

pecaminosas, una vez escritas no había posibilidad alguna de explicación o argumentación adicional, a no ser por una orden explícita de los superiores. Esto provocaba además otro tipo de tensión, pues el mismo hecho de que el guía espiritual supiera que lo escrito por su dirigida podía llegar a ser leído por otros sacerdotes, probablemente volvía más severo su examen, por temor a ser juzgado a su vez por sus pares o superiores y acusado de negligencia o complicidad.

Así, la enunciante que confiesa por escrito pierde contacto directo con su receptor y con su discurso, pues no puede saber cabalmente a quién se dirigen en definitiva sus palabras, más allá del lector directo -“padre”, “reverencia”-; esto le hace perder todo control sobre el destino de su texto, pues este queda librado, según las mismas religiosas se imaginan con terror, a una infinita cadena de eventuales malas interpretaciones. Todo lo anterior debiera llevarnos a concluir que, en tanto constituyen situaciones de comunicación diferentes, en estricto rigor la situación de enunciación de una confesión auricular no puede jamás replicarse por escrito, o por lo menos nunca con el mismo efecto. De esto se infiere que la finalidad del enunciado confesional escrito no puede ser la misma que la de la confesión auricular, sobre todo si establecemos que el receptor de esta es el confesor, mientras que el destinatario ideal de aquella es generalmente el director espiritual, que puede coincidir con el primero, pero que representa un rol diferente de aquel. Me interesa sobremanera esta distinción, pues los directores espirituales tenían determinados objetivos al mandar a sus dirigidas a escribir sus vidas: conocerlas con mayor profundidad, poner a prueba su humildad al recordar momentos que quisieran olvidar, someterlas a obediencia aunque no quisieran escribir, etc. Caso aparte será una vez más sor Dolores, pues ella misma eligió a quien sería su director espiritual, teniendo muy claro que no le bastaba solo con un confesor; así, dentro de las múltiples y empecinadas escaramuzas que ideaba para no confesarse con otro que no fuera el jesuita Manuel Álvarez, Dolores hacía una delimitación tajante entre las funciones del director espiritual y las del sacerdote común, dispensador de la reconciliación. En sus cartas Dolores confesaba sin tapujos esta discriminación, rayana en la insolencia:

Veo, padre, que no puede ser esto con el sigilo que hasta lo presente se ha tenido, porque ya su reverensia se hace cargo de mi alma, no acostumbro ni tengo genio de tratar ni consultar con otros, más que tan solamente reconciliarme, tal cual ves, y así en todas mis dudas, temores y lo demás que pasare mi alma, no he de ocurrir a [o]tro, sino's aonde su reverensia; esto no siempre podrá ser por escrito, sino's cuando se pueda, de palabra; mientras esto no salga a la luz, no podré ir a su confesonario, aunque quede tiempo de sus confesadas. (Carta 4)

La confesión: ¿género o discurso?

María Zambrano ¹¹⁶ analiza la confesión como género literario –y relacionado con la reflexión filosófica-, a partir no ya de la enunciación sino del enunciado confesional. Desde este punto de vista, establece semejanzas y diferencias con otros géneros como la novela, por ejemplo. Si bien tanto la esta como la confesión así entendida pueden ser

¹¹⁶ María Zambrano: *La confesión: género literario*. Madrid, Siruela, 2001.

considerados “relatos” –narraciones-, lo específico de la confesión sería, para Zambrano, que esta es “palabra a viva voz”, en la medida en que, frente al tiempo imaginario de la novela, la confesión “se verifica en el mismo tiempo real de la vida”: quien hace confesión “no busca el tiempo del arte, sino algún otro tiempo igual al suyo”(29), en un movimiento de letanía hacia aquel pasado que ya no está. De ahí que la confesión, a diferencia de la novela, no sea creación, sino re-creación, mirada hacia atrás, camino que va al encuentro de un tiempo que fue real, pero que se evidencia en su pérdida. De este modo, siguiendo a Zambrano, la confesión sería “un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión”(id.); en otros términos, el sujeto que se confiesa ante otro –que en el fondo es él mismo- aun no está borrado ni disperso, pues todavía se reconoce, pero teme su difuminación o perdición, por lo que (re)construye su tiempo pasado a partir de sus “conatos de ser”, esto es, de propósitos frustrados, esfuerzos inútiles, actos que no llegaron a consumarse, todo lo cual es hilado en una “grotesca galería de espejos” en que el sujeto no puede dejar de mirarse, un poco trágicamente, sabiendo que solo a través del discurso puede conjurar su propia incompletitud. Nuevamente surge la aporía, muy propia de la condición moderna, pues el ser que se busca no será idéntico al del pensamiento: “es el ser mío, semejante, pero jamás el mismo que el otro” (31). De ahí surge el doble movimiento de la confesión: huida de sí (desesperación) y búsqueda de soporte y claridad (esperanza). Esta desesperación sería el motor para que el ser humano pudiera “arrancarse hablando de sí mismo, cosa tan contraria al hablar”(33): movimiento dialéctico de escape de sí hacia un “sí mismo” que ya es otro del que empezó la búsqueda; huida que pasa, sin embargo, por revivir todo lo que implica aquel “sí mismo” del que se reniega. Continuo *diferimiento*, amarga constatación de que dentro del sujeto habita un huésped “sentido extraño y enemigo” pero que no es sino él mismo. La confesión sería, así, un intento por edificar una vida y darle coherencia a partir de retazos inconclusos, precisamente para conjurar la incompletitud que amenaza su individualidad de sujeto.

Pese a que comparto algunas de las ideas de Zambrano, por mi parte, me parece más adecuado para este trabajo considerar la confesión como un tipo especial de discurso. Digamos, con Van Dijk, que el discurso “es un *suceso de comunicación*” o una “interacción verbal”¹¹⁷ que permite a las personas transmitir ideas, creencias y emociones, dentro de situaciones sociales complejas, en las que interactúan. Es, por tanto, un *proceso* que puede tomar distintas formas concretas según la situación en que se manifieste. En consonancia con lo que señala Leonidas Morales para referirse al testimonio¹¹⁸, la confesión, en tanto tipo de discurso, tendría ciertas características transgenéricas y transhistóricas que harían posible su textualización parcial o total en distintos formatos: en este caso, autobiografías y cartas. Ahora bien; habría que discutir al mismo tiempo cuánto de transhistórico hay en un dispositivo como la confesión, que

¹¹⁷ Teun A. van Dijk: *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 22-23. Foucault también proporciona una definición, que se aleja un poco de la idea de proceso de comunicación (cualidad performativa) para incluir un estatuto de coherencia semántica: discurso será aquello “constituido por un conjunto de secuencias de signos, en tanto que éstas son enunciados, es decir, en tanto que se les puede asignar modalidades particulares de existencia... [El discurso será un] conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación [discursiva], y así podré hablar del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico”. Michel Foucault: *La arqueología del saber*. *Op. cit.*, p. 181.

pareciera, como hemos visto, tan amoldado al devenir de la modernidad. Quizá habría que decir que pese a haberse constituido como tal en consonancia con la modernidad, el discurso confesional ha aparecido en distintas modalidades a lo largo de la historia -en el ámbito del mito, recordemos que ya Adán, entre otros, hubo de confesarse ante Dios. En los casos de las religiosas que me interesan, el discurso confesional se vinculará indisolublemente a la teoría de los llamados “géneros referenciales”¹¹⁹, que son aquellos que están centrados en la reconstrucción de una historia propia, vista y vivida por el sujeto que escribe, el cual casi se confunde con el sujeto textual, pues en cierta medida el “yo” que habla en el texto “coincide” con el que firma desde el paratexto o, en palabras de Foucault, “el sujeto que habla es el mismo que aquel del que se habla”¹²⁰, *ipsidad* que podríamos cuestionar en varios sentidos, sobre todo si ponemos de relieve las múltiples estrategias de enmascaramiento o los problemas de autoría de los textos de monjas, expurgados hasta el cansancio por los sacerdotes.

Tomando las reflexiones de Morales, diremos además que el discurso confesional, tal como el testimonial, al cual se acerca bastante, toma la forma de una *narración* al concretarse en un género determinado. Lo que quiero decir es que, más allá de que las religiosas escriban su autobiografía completa a modo de confesión general, o de que

¹¹⁸ Como características discursivas del testimonio, Morales señala las siguientes: “De manera que frente a la pregunta de qué es un testimonio como clase de discurso, cabe ya una primera respuesta: el testimonio es una clase de discurso cuyas propiedades son perfectamente reconocibles en sus diferencias, pero se distingue de las clases de discurso que son géneros por el hecho de que sus propiedades no son históricas. Más exactamente: es un discurso *transhistórico*. Y no lo afectan para nada en esta condición las variaciones ‘históricas’ de su contenido (...) el testimonio es al mismo tiempo *transgenérico*.” En: Leonidas Morales: La escritura de al lado. Géneros referenciales. Santiago, Cuarto Propio, 2001, pp. 24- 25. También puede decirse del testimonio, como discurso, que “es un mensaje verbal (preferentemente escrito para su divulgación masiva aunque su origen sea oral) cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse *actor* o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narra”. Renato Prada: “De lo testimonial al testimonio”, y que “Como forma discursiva, el testimonio parece hallarse más cerca de la historiografía que de la literatura, en la medida en que apunta hacia hechos que han ocurrido en el pasado y cuya autenticidad puede ser sometida a pruebas de veridicción (...) el sujeto testimonial se halla comprometido con su enunciado (...) La presencia del yo (...) ha de asumirse, por el receptor, en su triple connotación de testigo, actor y juez”. René Jara: “Testimonio y literatura”. Ambos artículos en: René Jara y Hernán Vidal (eds.): Testimonio y literatura. Minnesota, Institute for the study of ideologies and literature, 1986.

¹¹⁹ “Géneros discursivos ‘referenciales’ llamo aquí a aquellos donde, al revés de lo que ocurre en los ficcionales como la novela, autor y sujeto de la enunciación (o ‘narrador’) coinciden: son el mismo. Hablo de géneros como la carta, el diario íntimo, la autobiografía, las memorias, la crónica, el ensayo, o géneros periodísticos como la entrevista y el reportaje. En todos ellos el discurso opera, invariablemente, con un referente extratextual de diversa identidad: cultural, social, político, literario, artístico, biográfico, etc.” (Morales, *op. cit.*, p. 11). Me parece que habría que discutir el concepto de “ficcionalidad” y especificar el de “coincidencia” entre sujeto de la enunciación y del enunciado, pues los textos “oficiales” de las religiosas tenían mucho de invención y no siempre coincidía la historia contada en el texto con la efectivamente vivida por la mujer que aparecía dando nombre a los escritos. Por otra parte, siempre el sujeto del enunciado es una construcción metafórica, por más que se lo quiera hacer coincidir con el sujeto “real”.

¹²⁰ Michel Foucault: “El pensamiento del afuera”, en: De lenguaje y literatura. Barcelona, Paidós, 1996, p. 297.

envíen cartas para poder ser dirigidas espiritualmente -dentro de las cuales puede haber pequeños o medianos segmentos confesionales-, de todas maneras la “forma” que adquiere el discurso confesional en estos textos es la de la narración, pues se trata en todos los casos de la exposición secuenciada de un proceso –su propia vida o los sucesos más importantes-, compuesto, por tanto, de etapas, acciones, tiempos y espacios que varían a lo largo del tiempo. En síntesis, consideraré para estos efectos a la confesión como un tipo especial de discurso que puede manifestarse en distintas formas genéricas, disponiéndose textualmente bajo la forma básica de una narración autobiográfica que puede adquirir matices descriptivos o argumentativos, según el caso:

El término “narrativa” se utiliza, o bien en un sentido restringido para especificar el género del relato, o bien en un sentido amplio para abarcar un vasto espectro de géneros que incluyen no sólo los relatos (...) ¿Qué tienen en común estos diversos modos de las narraciones? Independientemente de los contextos en los que surgen, de las modalidades mediante las que se expresan y de los géneros que las integran, todas las narraciones describen una transición temporal de un estado de cosas a otro.¹²¹

Desde el ámbito de la lingüística, las narraciones de experiencias personales serían un “modo de recapitular experiencias pasadas poniendo en correspondencia una secuencia verbal de cláusulas con la secuencia de los hechos que, según se supone, ocurrieron realmente”¹²². Por lo demás, desde la perspectiva de los análisis del discurso, la diferencia entre una narración científica y una autobiográfica o de “narrativa personal” radicaría en que en estas el tiempo es pensado en términos de su aprehensión por parte del sujeto que narra: se trata, así, de un tiempo “subjetivo”. Los distintos tipos de narrativa buscan “esclarecer un problema, al colocarlo dentro de una secuencia de sucesos y circunstancias según las leyes de causa y efecto”(Ochs, 283); este *problema* puede ser una “complicación”, “un suceso incitador”, o cualquier hecho inhabitual o problemático que provoque la narración. Para el caso específico del “suceso incitador” que corresponde a los textos de monjas, constituido por el estímulo a escribir que se origina del lado de los sacerdotes, resulta interesante la siguiente cita:

La actividad narrativa es, de esta manera, un medio discursivo para la exploración y resolución colectiva de problemas; también constituye un instrumento para instanciar identidades sociales y personales (...). La actividad narrativa permite a los miembros de una comunidad representar sucesos, pensamientos y emociones, y reflexionar sobre ellos, pero esta oportunidad puede estar asignada de un modo asimétrico en el que algunos poseen más derechos a la reflexión que otros. Fundamental en la construcción de un yo, de otro y de una sociedad, la co-narración compone biografías e historias; sin embargo, la significación de la experiencia y la existencia –lo que es posible, real, razonable, deseable- tiende a ser definida por algunos más que por otros. En este sentido, la narrativa tiene la capacidad de limitar, e incluso aprisionar, pero también la de ampliar y transformar la psique humana. (Ochs, 297)

Estas son precisamente las características de los segmentos confesionales que pueden

¹²¹ Elinor Ochs: “Narrativa”, en: Van Dijk, *op. cit.*, p. 277.

¹²² William Labov y Joshua Waletzky, citados por Elinor Ochs en: “Narrativa”, *op. cit.*, p. 278.

encontrarse en los textos de monjas escritos a confesores: el “problema” puede ser la necesidad de controlar un comportamiento anómalo, por ejemplo, y la *relación* de la vida de la religiosa puede cobrar la función de escenario propiciador de un medio discursivo para la exploración y resolución de dicho problema –la autoridad eclesiástica podía leer lo escrito y presentarlo ante un consejo resolutorio. Al mismo tiempo, la narración de la propia vida, mediante la representación de la misma ante los ojos de la religiosa, le permite a esta verse en un espejo y reubicar su identidad en relación con el relato que ha hecho de sí misma. Esta condición *reflexiva* –especular- de la narración autobiográfica y confesional permitirá a la sujeto que escribe, además, reflexionar acerca de lo que ha vivido, aunque, tal como se señala en la cita, y en consonancia con las afirmaciones de Jean Franco, el poder de “interpretación” final de lo dicho, aquella función dadora de sentido y de significación, no estará, en ningún caso, en manos de quien escribe: siempre el poder de significación final estará en manos de la autoridad. Esto no quita, empero, que las monjas establecieran espacios de reflexión y crítica; lo que hay que tener presente es que solo pudieron haber hablado de algo que no estuviera planificado y permitido para ellas mediante una astuta –y quizá inconsciente- aplicación de recursos retóricos que disimularan los contenidos transgresores, pues todas las posibilidades de ejercer el discurso estaban codificadas para ellas y si han llegado estos textos a nuestras manos, ello solo fue posible después de una sanción favorable por parte de la autoridad eclesiástica, que calificó en su minuto a estos textos de ortodoxos. Ahora bien, tomando la última afirmación de la cita anterior, si bien el mandato que originó la escritura de estos textos tuvo por finalidad el control, la guía, la revisión y vigilancia de las conciencias de una cierta cantidad de mujeres enclaustradas –en ningún caso escribían todas-, el mismo proceso de escritura iría transformando su “psique”, pues al verse reflejadas en el texto, las religiosas descubrirían nuevos aspectos de su identidad, reafirmando algunos rasgos que les parecerían positivos y denostando otros que considerarían peligrosos o reprochables. En todo caso, se trata de subjetividades que descubren en su reflejo escritural, en su *tejido*, una incipiente imagen de sí mismas, y que a través de la narración retrospectiva pueden verse y transformarse en sujetos con conciencia de lo que han vivido, y de lo que son.

Corolario de esta parte

Antes de entrar en los textos que me ocupan, y de presentar brevemente los géneros textuales a que responden ¹²³ –digo “brevemente” porque para este trabajo no me parece necesario hacer una descripción o análisis genérico detallado, en la medida en que no es un tema de mayor conflicto para las escritoras enclaustradas- quiero dejar establecidos los principales ejes discursivos que a mi juicio, y en relación con lo que hemos visto, atraviesan sus escrituras: en primer lugar **el discurso confesional**, que es uno de los motores del decir en los textos de monjas, por lo menos de las autobiografías y cartas

¹²³ “...un género literario (...) se configura como el espacio en que una obra se sitúa en una compleja red de relaciones con otras obras (...) Un género literario es, pues, una configuración histórica de constantes semióticas y retóricas que es coincidente en un cierto número de textos”. Marchese, A. y Forradellas, F.: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona, Ariel, 1989, p. 185.

que importan para este trabajo, pues ya sea como motivación inicial o final, como obligación o necesidad, estas escrituras deben en alguna medida constituirse en confesión dirigida a un sacerdote. Combinado con el anterior, el **discurso autobiográfico** o **autorreferencial** será el segundo eje que cruzará a estos textos, aun cuando no todos sean relatos de una vida, pues al hablar de sí, estas religiosas utilizan inevitablemente esta modalidad, lo que plantea la necesidad de considerar a la autobiografía no solo como uno de los *géneros* de manifestación escritural posibles en los conventos, sino también y en especial como *discurso* que puede textualizarse en géneros distintos –por ejemplo, sor Dolores escribirá cartas que en su inicio no son motivadas por la obligación de confesar ni por la necesidad de contar su propia vida, pero que paulatinamente irán incorporando ambos tipos de discurso. En otras palabras, aun cuando puedan textualizarse en géneros distintos -carta y autobiografía en este caso-, los textos conventuales que presento están cruzados fundamentalmente por los dos ejes discursivos que señalo.

Un segundo punto que creo necesario subrayar aquí para cerrar este apartado y en relación con las reflexiones anteriores, es que, a mi modo de ver, la misma confesión que motiva los textos que estudio aquí, provoca en quienes enuncian una actitud *exhibicionista*, pues al conjugarse con la modalidad autobiográfica, que inevitablemente hace al sujeto hablar de sí *desde sí*, este debe configurar una imagen propia que le acomode, para presentarla al destinatario de su discurso. En este proceso de configuración de una imagen de sí *para mostrar*, el sujeto deberá elegir (consciente o inconscientemente) aquello que mostrará y aquello que dejará oculto, pues, aun cuando su obligación sea confesarlo todo, esto es imposible, porque toda experiencia deberá pasar por el filtro reductor del lenguaje, y toda elección léxica estará atravesada por una determinada concepción del mundo y de sí. De esta manera, resulta claro que el dispositivo confesional entra en tensión cuando es atravesado por la modalidad autobiográfica, por cuanto a través de esta el sujeto produce inevitablemente un *simulacro* de sí mismo, un *relato* de su vida en base a una imagen reconstruida fundada no en una verdad (irrepetible) sino, como decíamos anteriormente, en un *verosímil*. En otros términos, el sujeto de la enunciación diseña una *trama* autobiográfica, al mando de un sujeto del enunciado o narrador protagonista que no puede corresponder cabalmente con el sujeto empírico, pues este permanece en el espacio de la enunciación. Si elige reconstruir la propia imagen seleccionando aquella información que permita mostrar a un sujeto piadoso, humilde, inteligente, o bien defectuoso, atormentado o posible elegido de Dios, se tratará, en todos los casos, de constructo, aunque muy cubierto, por cierto, en el caso de las religiosas, por el velo retórico y obligado de la falsa modestia. Lo interesante, de este modo, es que la tensión entre confesión y autobiografía no puede resolverse nunca, puesto que la confesión requiere indefectiblemente de la modalidad autobiográfica para manifestarse (cuestión que no ocurre necesariamente a la inversa), toda vez que es un “yo” el que confiesa y el que puede decir con verdad “me arrepiento”. Nadie puede confesarse en vez de otro, y el receptor de la confesión solo puede evaluar *lo dicho*; por ello, tanto la información entregada como la silenciada resultarán cruciales para el veredicto. La *verdad* última de todas estas historias, la que el confesor quisiera atrapar por medio de la confesión, permanecerá inaccesible, desplazada por el afán verosimilizador que se sustenta no en la correspondencia entre palabras y actos sino

entre palabras y dispositivos ideológicos o construcciones discursivas que inevitablemente cruzan lo dicho de principio a fin. La confesión, por tanto, nunca abandona el claustro del lenguaje, sino que oculta, bajo su aparente condición mimética, especular y *veraz*, su carácter de *espec(tác)ulo*, especulación¹²⁴ y expectación¹²⁵; de ahí que se emparente por un lado con el discurso judicial, y por el otro con la narrativa literaria.

¹²⁴ Especular: (...) Meditar o reflexionar sobre algo. (...) Efectuar operaciones comerciales, generalmente adquiriendo bienes cuyo precio se espera que suba a corto plazo, con el único objetivo de vender en el momento oportuno y obtener un beneficio. Diccionario de uso del español actual, *Clave*. Ediciones SM: Madrid, 2000.

¹²⁵ Expectación: Espera, generalmente curiosa o tensa, de un acontecimiento que despierta interés. *Clave, op. cit.*

Capítulo 4. “Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui » ¹²⁶ . Escrituras enclaustradas.

Para poder siquiera insinuar en qué medida los textos de monjas podrían evidenciar alguna manifestación de sujetos modernos enclaustrados, debemos establecer las características particulares del proceso de enunciación de cada uno de ellos, para así poder visualizar aquellos intersticios o fisuras que permitirían la identificación de un *rumor* propia o impropriamente moderno –habrá que verlo- en las sujetos que escriben. Como la situación de enunciación de las cartas de sor Dolores es distinta de la habitual para este tipo de comunicación entre director espiritual y dirigida, creo necesario detenerme en la presentación del epistolario con mayor detalle que en el caso de las autobiografías, cuya situación de producción es más bien tradicional y similar -Madre Castillo y Úrsula Suárez, clarisas las dos, son mandadas a hacer confesión general de sus vidas-, sin mayores rarezas a este respecto. En otros términos, en el caso de Dolores el mismo proceso de enunciación que propició la escritura de las cartas forma parte necesaria de la configuración de sujetos modernos que me interesa destacar; no así los otros dos textos, cuya situación de producción, como decía, no presenta mayores señas para lo que estoy

126

“Bendita Tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre”. En: *Oficio Parvo...*, op. cit..

buscando comprobar, de modo que en ellos será solo el contenido lo que permitirá la reflexión. Veamos a continuación, brevemente, entonces, la situación de enunciación de las autobiografías, para luego presentar la particularidad de las cartas de la dominica Peñailillo. En seguida, conjuntaré los tres textos en torno a aquellos ejes que me parecen importantes para la posible visualización que mencionaba de sujetos modernos enclaustrados.

Madre Castillo y Úrsula Suárez

Pongo a la Madre Castillo y a Úrsula juntas porque, como decía, las situaciones de enunciación de sus respectivos textos son bastante parecidas: autobiografía por mandato, expuesta a posibles expurgaciones por parte de sus confesores; relato cronológico que parte con una infancia enfermiza con manifestaciones extrañas que dejan entender que Dios las llamaba desde pequeñas a la fe y que va perfilando el camino espiritual de sus “autoras”, etc. Ambas manifestarán rechazo a la escritura –por lo menos a que ella sea sometida a examen- y declararán llevarla a cabo solo porque se trata de una orden, tomándola entonces como una suerte de penitencia.

La Madre Francisca Josefa de la Concepción (Francisca Castillo y Guevara en el siglo), nació en Tunja (Nueva Granada) en 1671, entró al convento de Santa Clara en 1694 y murió “en olor de santidad” en 1742; según datos del prologuista de la edición del bicentenario de su muerte (1942) un año después de esta “su cuerpo fue encontrado incorrupto sin la rigidez cadavérica y en el rostro con los colores naturales de la vida” (MC, vii). De este extraordinario suceso dio fe uno de los confesores que le ordenó escribir su vida – titulada *Vida de la venerable Madre Francisca Josefa de la Concepción* por sus editores-, Diego de Moya, quien dejó una constancia al respecto –“de ello doy fe como ocular testigo”- que fue presentada en 1816 junto con los manuscritos de la Madre Castillo al Arzobispado de Santa Fe por uno de los sobrinos de la religiosa, con el fin de obtener permiso para publicar su obra, cuestión que se llevó a efecto en 1817 en Filadelfia –esta constancia cierra la autobiografía. Destaca el prologuista de la edición de 1942 que la colombiana “fue puramente una contemplativa, ajena y aun contraria a todas las cosas de la vida práctica”, que tuvo mucho amor por sus familiares, amor que fue superado por el deseo de entrar en religión; aunque “el mismo hecho de ese triunfo encontró grandes motivos de mortificación, que la hacían derramar torrentes de lágrimas con que bañaba su humilde camastro en las noche y mojaba el pan en el día” (ix). Una de las razones de estas penas fue que “por endemoniada y por lunática llegaron a tenerla las ligeras y parlanchinas novicias, lo bastante alegres y superficiales para no comprender la suprasensibilidad espiritual, la excepcional delicadeza de aquella mística flor que allí había ido en busca de sitio apropiado para sus meditaciones” (x). Destaca también que a esta religiosa, tal como sucedía con Santa Teresa, Dios “le abría el camino de la santa sabiduría (...) y así en la lectura de los salmos la preparaba para conocerlo mejor y para acercarse a Él” (x).

Además, la Madre Castillo no solo escribió su vida, sino también una serie de

composiciones en verso de corte místico que fue titulada “Afectos espirituales”, el más famoso de los cuales es el 45: “Deliquios del divino amor en el corazón de la criatura y en las agonías del huerto”. A continuación, un fragmento ¹²⁷ :

El habla delicada Del Amante que estimo, Miel y leche destila Entre rosas y lirios. Su meliflua palabra Corta como rocío, Y con ella florece El corazón marchito. Tan suave se introduce Su delicado silbo, Que duda el corazón Si es el corazón mismo ¹²⁸ .

La 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 apartase su amor de las criaturas, mandada escribir por su confesor y padre espiritual, texto publicado en 1984 en Santiago con el título de Relación autobiográfica, es el relato de vida de la clarisa Úrsula Suárez (Santiago, 1666-1749), mandada a escribir por su confesor, y que le tomó alrededor de treinta años de su vida (1708-1730, aproximadamente), debiendo escribirla más de una vez. Mario Ferreccio editó ese texto en 1984 junto a Armando de Ramón y declara en el prólogo que tuvo a la vista el “manuscrito hológrafo; esto es, de puño y letra de su autora” (Relación autobiográfica, 9) ¹²⁹ . Señala Armando de Ramón, acerca del proceso de aislamiento que vivió progresivamente Úrsula y que fue provocando una paulatina disminución de las referencias externas en el relato: “Los éxtasis y visiones eran entonces su principal preocupación” (80), pues la visión de Dios “se tornaba cada vez más nítida y al parecer ya salía del campo de los sueños” (id.). Se destaca que a su muerte hubo “raros fenómenos” que quedaron plasmados en un papelito añadido al texto, hasta ahora perdido (cfr. Relación Autobiográfica, prólogo y estudio preliminar) ¹³⁰ .

¹²⁷ Antonio Gómez Restrepo: Historia de la literatura colombiana. Bogotá, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, bajo la dirección de la Revista Bolívar, 1953.

¹²⁸ ***Mariano Picón Salas se refiere elogiosamente a esta monja colombiana, en especial a su poesía mística, que no veré en este trabajo. Me interesa, de todos modos, su opinión, porque sus comentarios se aplican de igual manera a la escritura autobiográfica de la religiosa: “En su retiro provinciano de Tunja, en la Nueva Granada, escribe la extraordinaria monja Francisca Josefa del Castillo (1671-1742) uno de los libros de más genuina influencia bíblica que conozca la época: los Afectos espirituales. Y llena en papel del convento, que sólo vendría a ser descifrado en nuestros días, aquel manojito de extrañas confidencias que constituyen su vida y sus cortos poemas de amor místico. Las metáforas del Cantar de los cantares reviven en la prosa de esta monja granadina que escribe –como en la soltura y el desgaire de una inmensa carta a Dios- todo lo que pasa por su ávida, y a veces asustada, alma religiosa. Sin la sabiduría ni el orgullo intelectual de una Juana Inés de la Cruz, la supera en intuición mística; nos da con minuciosidad psicológica, que puede parecer mórbida, pero que es profundamente sincera, el contradictorio cuadro de su alma desvalida que ora teme el pecado, ora se ensimisma en el goce de Dios o se asombra de la soledad que ha puesto entre ella y el mundo. Apenas conocida su obra en ediciones que han comenzado a hacerse en los últimos años, es la mayor prosista mujer de toda nuestra literatura colonial “(De la Conquista a la Independencia. Op cit., pp. 161-162 destacado mío).***

¹²⁹ Para información específica respecto del proceso de publicación y las distintas copias y ediciones, ver el prólogo de Mario Ferreccio y el estudio preliminar de Armando de Ramón, ambos en la edición de 1984 de la Relación Autobiográfica.

Sor Josefa de los Dolores Peñailillo

Las 65 cartas que se conservan de sor Josefa de los Dolores Peñailillo (1739-1882), enviadas por ella a su director espiritual, el jesuita Manuel Álvarez, y que se extienden desde una fecha anterior al 15 de marzo de 1763 y posterior al 7 de marzo de 1769¹³¹ (solo algunas están fechadas), constituyen una excepcional muestra de escritura de

¹³⁰ Respecto de estas dos religiosas, un ejemplo de lectura descuidada y tratamiento poco exhaustivo del tema de la escritura de monjas puede verse en el artículo de Juan A. Massone “Comparación de dos autoras claustrales: Úrsula Suárez y Francisca del Castillo”, en: Revista *Literatura y Lingüística* n°6, Universidad Blas Cañas, Santiago, 1993, pp. 45-65. En primer lugar, en este artículo no se instala la discusión acerca del problema de la autoría de este tipo de textos, ni tampoco se cuestiona su estatuto “literario”: “Los caracteres definitorios de aquellos siglos [coloniales] produjeron un enfático tinte confesional en dos sentidos importantes dentro del ejercicio literario femenino, a saber: confesión de fe y confesión de la propia intimidad. Con todo, ambos matices revelan las problemáticas condiciones que tuvo la literatura para la mujer” (45). Aun cuando las afirmaciones anteriores son difícilmente defendibles (en especial aquello del “tinte” confesional que habría sido motivado por el contexto), cabría señalar que no es serio hablar sin más de la literaridad de estos textos sin poner de relieve el complejo problema de su enunciación: ni las manos que escribieron los textos confesionales de monjas pueden considerarse propias de lo que Foucault o Chartier llamarían la “función autor” (pues los escritos no les pertenecían a las religiosas y muchas veces formaban parte de textos apastichados con pedazos de escritos de diversas procedencias, a fin de constituir relatos arquetípicos que sirvieran de ejemplo a otras religiosas), ni existe en ellos impulso “literario” propiamente tal, puesto que, en primer lugar, en ningún caso se buscaba o esperaba que fueran publicados (muy por el contrario, la mayoría de las religiosas pedía a los confesores su pronta destrucción); y, en segundo, tampoco tenían finalidad estética, por lo que no cabe aplicarles criterios de análisis propios de la literatura. En tercer lugar, pero no menor en importancia, hay que recordar que la finalidad básica de los textos confesionales de monjas era (salvo casos especiales como las epístolas, que lo podrían ser en menor medida), actuar como documentos judiciales del tipo probatorio, por cuanto la escritura, atravesada por la confesión, estaba destinada, entre otros posibles destinos, a constituirse en prueba de la ortodoxia de la religiosa o bien del carácter herético de sus experiencias, según lo dictaminara el juez que sancionara lo escrito. Ahora bien; desde la perspectiva actual es posible revisar este tipo de textos a partir de ciertos criterios cercanos al análisis literario y discursivo (metáforas, configuración del sujeto que enuncia, estrategias retóricas, etc.), pero consignando en todos los casos que es el estudioso quien los acerca al ámbito literario (por ejemplo, desde las teorías en torno a los géneros “referenciales” y/o menores), lo que no implica en ningún caso que los textos mismos puedan ser considerados sin más literatura y, menos aún clasificados livianamente, como señala el autor del artículo arriba citado, de “ejercicio literario femenino”. Por otra parte, hablar del “ser femenino” que confirman estas “autoras” a través de su introspección y del relato de experiencias extrasensoriales, no merece comentario (cfr. p. 57), así como tampoco lo merece la insoluble paradoja en la calificación de la Madre Castillo, que será al mismo tiempo “poco ilustrada” (58) e “Instruida y en posesión de un lenguaje más exacto y elegante” (64).

¹³¹ Ver, para mayores detalles acerca del proceso de fijación y ordenamiento de las cartas, el texto de Lucía Invernizzi: “El discurso confesional en el Epistolario de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII), en: *Historia* (PUC), Santiago, 2003, vol. 36, pp. 179-190. Resulta de especial interés la división que se plantea en este artículo para las cartas de Dolores, dispuestas en tres etapas: la primera, desde que comienza el intercambio epistolar (1763) hasta septiembre de 1765, en que empieza una segunda etapa, determinada por el traslado del padre Manuel como rector del Colegio jesuita de Concepción, y una tercera etapa, posterior a 1766, que se relaciona con los dictámenes reales de expulsión de la Compañía de Jesús, en 1767, y que se extiende, muy esporádicamente (hay poquísimas cartas relativas a este periodo), hasta aproximadamente 1769 o 1770.

monjas de la Colonia. La situación que rodeó la producción de estas cartas fue bastante especial: si usualmente las religiosas que escribían eran obligadas a hacerlo por mandato de sus confesores, Dolores, en cambio, no solo no fue obligada a escribir, sino que ella misma decidió hacerlo después de haber elegido sin permiso de la priora al sacerdote, quien, según ella, debía ser su confesor, decisión relacionada implícitamente con un acucioso -y aunque quizá subconsciente, no por eso menos petulante- proceso de autodescubrimiento de las peculiares características de su temperamento sensible y complicado, rasgos difícilmente comprensibles, a su juicio, por un confesor común. Desde el minuto en que Dolores vio al padre Manuel y lo imaginó como posible guía para su alma, no aceptaría que otro sacerdote cumpliera este rol, lo que constituirá la primera y fundamental transgresión a la norma de obediencia y humildad que presentan estas misivas, puesto que, como veré, su insistencia en conservarlo como director espiritual irá mucho más lejos de lo conveniente a su estado. Esta primera gran transgresión de Dolores se textualizó en un par de cartas anónimas que, como cuenta tiempo después, Dolores le hizo llegar al jesuita antes de pedirle definitivamente que dirigiera su alma -y pese a tener ya un confesor designado para ella-, quizá en un secreto intento por comprobar si era tan buen director espiritual como ella pensaba, pues le consultaba sobre temas de esa índole. El jesuita, por lo que revelan las cartas de Dolores -no se cuenta con las que él le enviaba pues ella debió quemarlas-, satisfizo con creces sus inquietudes espirituales, lo que la impulsó a pedirle que fuera su director, a lo cual el padre Manuel accedió de buen grado; sin embargo, ello habría de llevarse a cabo de manera extraoficial, pues él estaba encargado de las almas de otras hermanas del convento. Así, se inicia un intercambio epistolar que, como veré, no responde al tipo de comunicación usualmente permitida entre un guía espiritual y su dirigida, pues al tratarse de textos íntimos y secretos -el resto de las religiosas no debía enterarse-, estas cartas escaparían al dominio oficial:

Lo que me ha movido a no entregar mi alma a otro confesor es que, aun antes de saber el trato y gobierno de su reverencia, se me deshasía mi alma por ansias de tratarle y ponerme toda yo en su disposición, algunos años ha de esto (...); y teniendo yo mi genio contemplativo, y por esto opuesto a dar disgustos, me dejé estar con el confesor que tenía (...) sabiendo yo que ya estaba en la casa su reverencia, pretendí entregarle mi alma, que quisás tendrá presente su reverencia que luego le escribí una carta sin nombrarme, tratándole varias cosas y, habiéndome sasiado sus letras mi alma, asegundé otra por mano de la madre, y, siéndome preguntado qué intentaba en esto, le dije a la madre que mi alma clamaba por su reverencia; y que, por no parecer desagradecida al confesor que me gobernaba y que porque no fuese medio éste de que perdiese su fama ni darle que sentir, perseveraba, pero con violencia en mi interior, y que lo que pretendía era entregarle a su reverencia mi alma y gobernarme por su disposición, y que 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. (Carta 3)

Evidentemente, la madre superiora del convento no aprobó la elección voluntariosa de Dolores, que implicaba abandonar al confesor encargado de su alma, y por ello le prohibió ser gobernada por el jesuita, quien, como decía, ya había sido asignado a otras religiosas, ante lo cual Dolores decide recurrir al propio sacerdote para preguntarle qué

hacer:

...y viendo el imposible que hay para tratarle en el confesonario, pedí licencia a la madre para tratar por escrito con su reverencia, y me dijo la madre que éste era un imposible, porque su reverencia no me había de poderse haser cargo de mi alma sólo por escrito, y no teniendo tiempo para tratar por el confesonario, porque tenía tres a quien asistir, tratase de buscar otro confesor. Yo he puesto los ojos en todos los padres que aquí vienen y ninguno le llena a mi alma, sólo si halla otro padre Manuel, entonses sí me entregaría segura, pero en los que vienen no hallo quién me llene; y así, de no poderme asistir su reverencia ni por el confesonario ni por escrito, le suplico me diga o señale qué padre será más al propósito para el asierto de mi alma para pedirlo; hablo en suposición de que su reverencia totalmente no pueda gobernarme ni por el confesonario ni por escrito; que, si su reverencia me da alguna esperanza, le daré a nuestro Señor las gracias... (Carta 1)

Dolores está tan segura de que su opción por el jesuita es adecuada (para ambos), que llega al extremo de pedirle al mismo padre que convenza a la abadesa de reconsiderar la decisión de no permitirle tenerlo por confesor. Nótese cómo le pide primero, y luego casi le exige que hable con la priora, fingiendo que obedecerá si él, no pudiendo gobernar su alma, le aconsejare tomar a otro confesor. Por lo demás, le pide incluso que guarde silencio ante la madre sobre esta misma (atrevida) petición:

Yo le estimaré a su reverencia que hable con la madre sobre el punto ya expresado, porque me está ejecutando con instansia a que coja confesor, y sin grandísima violencia no lo puedo haser con tanta prontitud, y también hasta saber cuál sea la voluntad de su reverencia en esto, y si no puede hablar con la madre, escríbale en la determinación que se halla su reverencia, que yo todo lo que le escribo en ésta, en orden a esto último que le trato, todo se lo tengo comunicado y me sierra las puertas del todo en [lo que respecta a] su reverencia, y pienso que se le ofrese a la madre que yo pienso quitarles el tiempo a otras almas (...) por esto propongo, si se puede o no, si puede su reverencia, dígaselo a la madre, y si no puede, también, y le dirá qué confesor puede ser al propósito para el asierto de mi alma, para que lo pida, y esprésele la suma nesicidad que tengo desto, y no me dilate mucho la respuesta (...) Si habla con la madre sobre lo dicho, no se dé por entendido que yo se lo he pedido; no presuma que yo quiero ir contra su voluntad, pues no pretendo esto, y el suplicárselo acá, es porque no quede de mi parte poner el último medio. Esto le advierto que lo trate con la madre, si puede. (Carta 1)

Digo con seguridad que finge obediencia, pues Dolores no está realmente dispuesta a acatar lo que le manden, prueba de lo cual es que la priora, convencida de que Dolores debe desistir de su propósito, le propone cuatro sacerdotes –ninguno de ellos es el padre Manuel- como posibles confesores, a lo que la religiosa responde diciendo:

De los 4 padres, a los 3 he tratado menos al padre Cordero, y de todos, a quien se inclina mi alma, es sólo a mi padre Manuel Álvares, y así se lo tengo dicho a la madre priora, pero me dise que es un imposible el que yo pretenda esto; por la cortedad del tiempo que dejan las religiosas que tiene a su cargo; después, porque me dise que yo nesesito de asistencia en el confesonario, y que su reverencia no puede por sus sumos embarasos venir a particular, para mí...

(Carta 2)

El desacato de Dolores es claro. No tiene ninguna intención de aceptar a otro confesor, aun sabiendo que las condiciones no son óptimas para ser dirigida por el jesuita. Pese a lo que se pudiera pensar, lejos de ser castigada por la abadesa, esta terminó cediendo a regañadientes frente a tanta insistencia, permitiendo provisoriamente el intercambio epistolar entre ambos, aunque sin dejar nunca de repetir la necesidad de que Dolores regularizara su situación, puesto que, como veíamos en el apartado relativo a confesión, no puede haber dirección espiritual cabal, ni menos confesión, si no se lleva a cabo -por lo menos en porcentaje mayoritario- en presencia tanto del sacerdote como de la religiosa, e idealmente en el espacio legitimador del confesionario, puesto que se necesita de ambos participantes para que puedan realizarse con éxito los enunciados performativos del caso: fundamentalmente declaración de arrepentimiento y otorgamiento de perdón. Entra entonces la priora, casi sin darse cuenta, en un circuito de complicidad basado en el ocultamiento de la verdadera situación frente al resto de las religiosas, para lo cual tendrá que aceptar un atrevimiento como el que Dolores despliega al decidir introducir su correspondencia en los sobres de las cartas dirigidas a la primera autoridad del convento:

Habiéndome puesto la madre los atajos que hay para no conseguir mis deseos, tropesando yo también en eso, aun antes de que la madre me lo dijera, le dije que, entre tanto se dolía nuestro Señor de mí, me permitiese el gobernarme por escrito con su reverencia para mis dudas y temores; a esto me respondió que sí, pero que había de ser encubierta a su reverencia, con que, aunque no venga mi carta en otra cubierta aparte, la puede su reverencia echar [en] el sobre escrito a la madre, que yo se lo advertiré que se lo he suplicado así a su reverencia para evitar ese trabajo y pensión; y, viniendo el sobre escrito para la madre, la puede su reverencia despachar en cualquier día, para no privarme a mí deste consuelo, que no tengo otro después de Dios, y así lo espero de la caridad de su reverencia. (Carta 2)

Del mismo modo, Dolores logra convencer al jesuita, quien, temeroso de que se supiera el secreto, le pide que guarde silencio, el que Dolores condiciona al propio del sacerdote:

En orden al sigilo, no tiene su reverencia qué encargarme, porque si de su reverencia no ha salido ni lo dije a otra persona, con la gracia de Dios está seguro de que por mí lo sepan ni ahora ni después; porque, por lo que a mí toca, sólo Dios, su reverencia y yo no más lo sabemos; más es, que aunque otra persona me hablara sobre el caso, me hisiera tan desentendida como si fuera nuevo para mí; con que, sobre este supuesto, esté su reverencia sierto que no lo he dicho ni lo diré a ninguna persona. (Carta 2)

Hay que decir que si la priora aceptó este intercambio epistolar secreto fue en el convencimiento de que sería temporal, puesto que el jesuita, por estar impedido de ver a Dolores corrientemente en el confesionario, solo podría servirle como un cuasi guía espiritual, pero no como dispensador del perdón divino, por lo que Dolores se vería obligada a escoger confesores provisorios para poder reconciliarse con alguna frecuencia y comulgar. El deseo de Dolores de ser dirigida por el padre Manuel era tan grande, empero, que no lograba entregar su alma con sinceridad a ningún otro confesor, pues consideraba que era una “pérdida de tiempo” hablar con personas que la conocían tan

poco. Esto no quiere decir que “su reverencia” la conociera en realidad mejor que los demás; se trata, más bien, de un empecinamiento basado en la idea de que solo el jesuita podría llegar a conocerla y entenderla bien, lo que conlleva, como es evidente, una cierta idea de sí como persona especial. Esta insistencia en el padre Manuel provocará múltiples problemas al interior del claustro, en especial con los distintos confesores que accederán a tratarla, pues ella declara no tener ganas de contarle su vida a ningún otro que no sea el jesuita: “ir aonde otro confesor, no lo pienso ni en tal ánimo estoy” (Carta 19):

...no se inclinaba mi alma a otro confesor más que a su reverencia; y, habiéndome salido el atajo de que se hizo cargo su reverencia de sor Nicolasa, no lo puse por obra, aunque con harto dolor de mi corasón, y habiéndoseme frustrado mi intento en su reverencia, no quise coger ni entregar mi alma a otro, y así he perseverado con el confesor que tenía 7 años, pasando lo que Dios, nuestro Señor, sólo sabe, porque ni su genio ni su espíritu han sido conformes con el mío; y así, aunque le he debido harta caridad en su puntual asistencia y en el deseo de mi mayor bien, trabajando en mi adelantamiento; 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 (...) Viendo, pues, el poco adelantamiento que tenía mi alma en este modo de trato, me resolví a dejarlo. (Carta 1)

Esta actitud será interpretada como soberbia por los distintos confesores, quienes muchas veces perderán la paciencia con ella, de lo cual Dolores se quejará constantemente ante el padre Manuel, como vemos en el siguiente ejemplo, en que acepta por confesor a un sacerdote que la había dirigido tiempo atrás, pero se incomoda cuando este quiere asumir el papel de director de su alma, pidiéndole que le dé cuenta de las comunicaciones que mantiene con el jesuita:

El padre con quien me confieso cada vez está más displisente conmigo, porque no le descubro todo mi interior como antes lo hasía, cuando era mi confesor o diregtor. Ya le dije a su reverencia en otras cartas cómo me había mandado que de todas las cartas que su reverencia me escribiese le había de dar rasón de todo lo que me escribía, y me pregunta siempre que viene si he resebido carta suya y qué es lo que su reverencia me escribe, y porque no salgo en mis respuestas de la primera que le di, según le informé a su reverencia, aquí salta y dise cuanto el Señor le da lisensia, y por último me ha dicho, ahora, que no me cre ni tampoco cre que su reverencia me escriba de cumplimiento, ni que yo le responda en la misma forma, sino es que yo le estoy con embustes y ardiles... (Carta 43)

Esta resistencia a hablar de sí con otros confesores se mantendrá hasta el final, pese a los muchos problemas que le acarrearán con los sacerdotes, las distintas abadesas y las hermanas religiosas:

...y le aviso que, de que le hablé para mi confesor, me hizo haser confesión general de toda mi vida; me asiste con gran frecuencia, tres días a la semana; me atiende con mucha caridad, así en lo espiritual como en lo temporal; tres mese[s] ha que me confieso con él y ya me está preguntando de las cosas que pasan a mi alma, y quier[e] que de lo pasado, presente y por venir, de todo le informe: pero de todo no sabe nada, y le estoy entreteniendo el tiempo, en lo que acaese de dudas y temores, aunque bien me está apurando, diciéndome que así conviene, que no le reserve nada, para proceder con asierto, y que bien conosida me tiene

en lo poco que le he tratado; a esto le respondo que si ya me tiene conocida, para qué quiere más informe, que no soy más de los que ha experimentado y sabe, etcétera. (Carta 57)

Con su actitud, Dolores está desobedeciendo la estricta norma que mandaba obediencia a los confesores designados para ella, y, más grave aun, no está respetando el sacramento de la confesión, pues no cuenta toda la verdad. Esta resistencia a entregar su alma a otros sacerdotes nunca se hará manifiesta de una manera confrontacional, sino a través de distintos recursos de ingenio o de retórica. Aunque pretenda obedecer cuando le ordenan tomar confesor provisorio, asegurará con rebeldía y desolación: “yo no me [he] de descubrir a ningún confesor, ni hay quién me entienda, ni hallo sujeto a quien ir”(Carta 62). Esto nos revela a Dolores con una conciencia de sí en cuanto individuo diferente del resto, que se considera especial y que por lo mismo está convencida de que no puede ser guiada por cualquiera. En una oportunidad, uno de sus confesores provisorios llegó a persuadirse de que sus continuas enfermedades se debían a que estaba endemoniada, y ella, considerando que tal opinión era una “bufonada”, se la explicaba displicentemente diciendo que “es porque no le trato todas mis cosas, porque, de puntos de confesión no paso ni pasaré, con la gracia de Dios, aunque más preguntas y repreguntas me ha hecho”(Carta 60).

Todo lo que Dolores ocultaba a los demás confesores se lo confiaba al padre Manuel. Esta honestidad a la hora de comunicarse con el sacerdote iría conformando una red afectiva entre ambos que volvería cada vez más difícil para Dolores la posibilidad de elegir nuevo confesor, y que haría transitar la relación desde la formalidad de la norma hacia una intimidad que difícilmente habría sido permitida en un ámbito de mayor regularidad. Si para Dolores el padre Manuel se transformaba en el único consuelo de su atribulada alma, la situación del jesuita no era menos apremiante –sobre todo cuando debe viajar, se enferma o se acerca su expulsión-, todo lo cual comenzaría a dar un matiz muy particular a estas cartas, entre otras cosas por el hecho de que la debida relación asimétrica que tenía que establecerse entre un confesor y su confesada, entre un guía espiritual y su dirigida, se verá tensada por el formato epistolar, puesto que, si se daba por supuesto que nadie leería lo escrito además de su destinatario directo y si no había una instancia oficial que vigilara que el trato entre ambos se ajustara a las normativas, nada impedía que Dolores se dirigiera a su confesor con muestras inequívocas de confianza y afecto, como señalaré cuando corresponda.

Ya hemos visto aquella decisión que motivó el intercambio epistolar entre el jesuita y Dolores. ¿En qué se diferencian las cartas de la autobiografía, género más común para la escritura de las religiosas? Asunción Lavrin¹³² divide las cartas conventuales entre aquellas concernientes a la espiritualidad y las propias de lo cotidiano; entre las primeras, más escasas, se encontrarían las de sor Dolores: “escritos confesionales que hacían las monjas a sus confesores de modo periódico, bajo su instancia y por un periodo considerable de tiempo”(44). Para Lavrin, característico de este tipo de comunicaciones era el dar cuenta de la “salud del alma” por orden del confesor, manifestando la emisora

¹³² Asunción Lavrin: “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en: Manuel Ramos Medina (coord.): *El monacato femenino en el Imperio español*. Memoria del III Congreso Internacional sobre monjas, beaterios, recogimientos y colegios. México, Centro de estudios de Historia de México Condumex, 1995.

una repulsión a escribir en virtud de la autoconsideración de su poca valía y reducido entendimiento. Además, estas cartas actuarían como una confesión por escrito –rasgo que comparten con la autobiografía de monjas–, pues en ellas se va contando con detalle la relación entre el yo enunciante y su espiritualidad, a la espera de un “juicio” o dictamen que determine la validez de las experiencias o su grado de peligrosidad, dependiendo del caso. Uno de los aspectos fundamentales en que se diferencian las cartas de Dolores de los relatos autobiográficos tradicionales es que, a diferencia de estos, en que la narración se hace mirando hacia atrás, en un movimiento que va desde la infancia hasta el momento en que se está contando la historia -con el que en general se da por cerrado un ciclo-, las cartas corresponden a un día a día; esto es, son un reflejo bastante más vívido, si bien parcial, de los procesos experimentados por quien escribe a través del tiempo: la Madre Castillo y Úrsula Suárez cuentan su vida situadas en un momento posterior a los hechos, mientras que las cartas de Dolores acompañan su devenir existencial desde aquel presente en que ella enuncia, el que se deja traslucir a veces en las pocas cartas que tienen fecha. Así, las cartas no despliegan una comprensión global de la existencia, pues no se plantean como un relato definitivo acerca de la propia vida, sino como un diálogo en medio del cual se introducen fragmentos autobiográficos.

En cuanto género, la carta tiene una característica especial y es que “tiene como supuesto una ausencia”¹³³, esto es, quien escribe se dirige a alguien de quien lo separa “una distancia insalvable” (*id.*), que no es solo física. Esta distancia insalvable, en el caso de Dolores, estaba dada por la obligada lejanía respecto del padre Manuel a causa de que este no era su confesor oficial, por lo tanto rara vez podía encontrarse cara a cara con él en el confesionario; además, dicha distancia pronto se vería agravada por su traslado al sur y por las disposiciones generales que marcarían la expulsión de los jesuitas del reino, lo que haría aun más dificultoso el contacto. Ahora bien; si desde el punto de vista de la teoría literaria, siempre se escribe en ausencia del receptor, al que se figura como lector posible, ¿cuál sería entonces la especificidad de la carta en relación con otros géneros escriturales? Lo especial de la carta es que mediante esta, el sujeto que escribe se representa al otro ausente como si estuviera frente a sí, y “a la manera de un conjuro”, como señala Leonidas Morales, pareciera conversar con ese otro en un diálogo que es -o simula ser, según el caso- muy íntimo. Así, la escritura epistolar se “construye” sobre la ausencia del otro, al que se le da “un rostro”, y con el cual se entabla una secreta complicidad. La autobiografía, en cambio, es un relato mucho más ensimismado, centrado más bien en la disposición lógica y cronológica de los acontecimientos pasados de la vida de un sujeto que se mira en el espejo de su propia trayectoria, a sabiendas de que escribe un texto que será sometido a examen. Esto nos interesa en especial para este trabajo, pues será precisamente la instancia epistolar la que permitirá a Dolores ir efectuando una serie de transgresiones a la norma, que la intimidad e informalidad propia de las cartas admite. Pese a que Dolores considere con mucha seriedad las cartas del padre como parte de su particular y solitario proceso de dirección espiritual, de todas maneras la situación de comunicación epistolar promueve una inevitable relajación del discurso, pues la estructura de la carta no responde a un orden establecido, como es el caso de la autobiografía, en que el orden para lo dicho es

¹³³ Leonidas Morales: *Carta de amor y sujeto femenino en Chile*. Santiago, Cuarto Propio, 2003, p. 26.

cronológico. De esta manera, Dolores podrá referirse con bastante libertad a lo que quiera, y de ahí que a veces comience hablando de sus malestares físicos –“díseme su reverencia que le dé informes de mis habituales quebrantos”(Carta 4)-, o que prefiera otras veces responder directamente a lo que el sacerdote le pregunta en sus cartas –“paso a responder las preguntas que su reverencia me hace en la suya”(Carta 4)-, o bien decida dar cuenta de lo que él le ha ordenado en los escasos encuentros en el confesionario –“Paso a obedecer a su reverencia en lo que me dejó mandado en el corto instante que logré oírle con gran consuelo de mi alma”(Carta 6), “paso a otro punto por darle respuesta a lo que me preguntó en el confesionario”(Carta 13)-, en un anhelo de dar coherencia a un género que se resiste a un ordenamiento estricto.

Lo anterior valga para la situación de comunicación que rodeó la escritura de las cartas de sor Dolores. Una vez entablada la relación director espiritual-dirigida, si bien informalmente, el sacerdote, pese a que sabe que no puede absolver a la religiosa por escrito, le pide que le cuente algunos episodios de su vida para poder dirigir mejor su alma, como si ambos estuvieran frente a frente. Es en ese momento cuando la escritura de Dolores se ve atravesada por el discurso confesional y el autobiográfico, aunque de manera mucho menos rígida que como sucede en las historias de vida:

En el último papel que resebí suyo, me hace su reverencia las siguientes preguntas: desde qué edad me llamó Dios a su servicio; el voto o votos que hice; cuántos años llevo de recogimiento; desde qué edad me empesó a favorecer e ilustrar el Señor, y qué edad tengo al presente. (Carta 6)

Es entonces cuando Dolores comienza a contar su vida tal como sucede en los relatos autobiográficos tradicionales, comenzando por su infancia; sin embargo, lo especial de su discurso es que se ve permanentemente interrumpido por digresiones debidas, por ejemplo, a dudas que, según ella, la acometen cada vez que tiene que escribir a un confesor:

...quisás tendrá esta el fin que han tenido otras cartas, que, después de estar concluidas, les he pegado fuego, porque presumo que todo lo que escribo es indusido 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 consiensa como debo, pero todo parésemme 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. (Carta 6)

En relación con lo mismo, uno de los argumentos para no confesarse con otros sacerdotes es precisamente el relacionado con el discurso autobiográfico: tal como sucede con muchas religiosas instadas a hacer confesión general, a Dolores le parece extremadamente aburrido tener que recordar por completo su vida ante sacerdotes que no la comprenden, que no se interesan especialmente por ella o no logran empatizar con las complejidades de su alma, como sí lo hace aquel que ella ha elegido. Por eso, cuando se da efectivamente cuenta de que no le basta con tener contactos esporádicos con el padre Manuel, y que se le hace necesario contar con él como guía espiritual permanente y público, el secreto comienza a hacerse insostenible, en especial cuando ve que ella no puede hacer como otras religiosas, que sí tienen permiso para confesarse con él. Surge, por un lado, el temor a generar suspicacias en las demás religiosas que la ven sin un guía espiritual permanente, pero también, por otro, algo así como un sentimiento de

envidia hacia las confesadas oficiales del padre Manuel, lo que le hace cuestionarse acerca de si decir o no a las demás que ella también es dirigida por el jesuita, ante lo cual analiza posibilidades y dificultades, dejado traslucir su deseo de que se haga público el secreto:

Veo, padre, que no puede ser esto con el sigilo que hasta lo presente se ha tenido, porque ya que su reverencia se hace cargo de mi alma, no acostumbro yo ni tengo genio de tratar ni consultar con otros, más que tan solamente reconciliarme, tal cual ves, y así en todas mis dudas, temores y lo demás que pasare a mi alma, no he de ocurrir a otro, sino's aonde su reverencia; esto no siempre podrá ser por escrito, sino's, cuando se pueda, de palabra; mientras esto no salga a lus, no podré ir a su confesonario, aunque quede tiempo de sus confesadas; también conosco lo mucho que padecerá mi alma en estas cautelas, porque no he de poderle escribir cuando tenga neesidad, de modo que vaya luego a manos de su reverencia, por lo mucho que le cuesta a la madre priora el que no se sepa por arte o por parte alguna, por habérselo encargado así, porque no quiero yo alborotos ni disensiones entre las hermanas; yo no hallo qué medio dar para lo dicho, porque si yo hablo a las confesadas de su reverencia, para que tal cual ves me dejen entrar, parese esto grosería, viendo que viene con tiempo limitado, y más no sabiendo que corro por cuenta de su reverencia (...) por todos estos motivos, temo el descubrirme, como el también pasar como hasta aquí, sin que se sepa, porque será esta mucha penalidad; con que, vea su reverencia lo más conveniente en el caso, y avíseme qué debo haser y el cómo me portaré. Yo había pensado que su reverencia se los dijese, que era lo más asertado, y pudiera ser que, por el respeto de su reverencia, usaran de caridad, pero hallo la contra de que dirán que cómo ha legado a sus notisias mi neesidad, y que de algún modo lo he pretendido; en fin, su reverencia lo componga como sea más asertado, y avíseme qué determina en esto, para estar advertida y andar sobre aviso; por lo que a mí toca, les puede desir su reverencia que yo no pretendo quitarles el tiempo, sino's que, si dejan tiempo, después que queden las dos satisfechas, iré, y cuando éste no haya, quedaré, con la grasia de Dios, tan conforme y satisfecha como si hubiera gosado de su reverencia y oído su doctrina. Lo que yo pretendo en esto es que salga a la lus, para tener libertad de poder ocurrir aonde su reverencia, del modo que se pueda, cuando tenga neesidad. (Carta 4)

A la espera de la normalización de su situación, como señalaba, Dolores comenzaría a contar al padre Manuel episodios de su vida pasada y presente, dando inicio a un proceso de dirección espiritual *sui generis* que se prolongaría por bastante tiempo. Con mucha preocupación por que el padre Manuel no creyera que a él también le escatimaba información, sor Dolores intentará dejarle muy en claro la diferencia entre él, su auténtico director espiritual, y el resto de los sacerdotes, simples confesores circunstanciales, procurando casi con exageración decir al jesuita toda la verdad de los hechos:

He procurado hablar con claridad, verdad y sinseridad, para que su reverencia disponga de mí, en cuya disposición me dejo, y por esto digo mis deseos, y lo que se me ha permitido y lo que no, y hasta cuándo, y en qué tiempos ha sido lo que ha sido pesado, y lo que [he] hecho con repugnancia, y lo que me ha causado indisposición, para que así caminemos libres de engaños, y se me

permita lo que su reverencia hallare conveniente delante de Dios (...) He procurado hablarle y tratar mi interior con la mayor claridad y sinseridad que me ha sido alumbrada, con suma llanesa y confianza, sin el menor vensimiento, cosa estraña en mí, porque por otros confesores he sentido repugnancia, y la fuerza de la rasón sola me ha obligado, y siempre que le he tratado he sentido esto en mí, como si hablara o tratara con quien me conose y entiende mi alma, así es la libertad que tengo en mi interior; y, para que no deje de tener su mescla de perturbación y penas en mi alma, se me está ofresiendo de ayer a hoy que todo va errado lo que he escrito, y que no falta engaño en ello, y que puede haber algunas faltas de verdad, por donde casi me he visto presisada a quemar ésta y no pasar adelante, dudando si será lus de Dios o tentación del Enemigo, para afligirme y haserme desobedeser a lo que su reverencia me manda desir. (Carta 4)

Una de las razones que tiene Dolores para contar al padre todos los detalles de su vida es la necesidad de que él pueda gobernar su alma con la propiedad que no logran los otros confesores. Por ello, cuida mucho su escritura, sobre todo porque le importa sobremanera el dictamen que pueda hacer el jesuita en torno de sus vivencias, en virtud de que, a su juicio, solo el padre Manuel podría llegar a saber exactamente si va en camino correcto o en vías de perdición:

Padre mío, aunque siento el escribir con tanta individualidad en puntos tales cuales son los de este camino tan sospechoso en mí, este mesmo temor me hase ser prolija, disiendo, sin omitir cosa, todo lo que pasa, para que, leyendo su reverencia con reflexión, me avise la mucha parte que puede tener el Enemigo de falsedad y engaño, que, sin mucha costa suya, puede lograr en mi bobería sus maliciosos intentos, aunque sin voluntad mía... (Carta 13)

Uno de los problemas que se suscitarán con la situación irregular de sor Dolores, será que ella desautorizará continuamente a sus eventuales confesores frente al padre Manuel, contándole a este las órdenes de aquellos para que las analice, pidiéndole ratificación o incluso sugiriéndole contraórdenes, con lo cual efectuará mellas irreparables en sus vínculos con los otros sacerdotes, pues no les obedecerá a menos que dichas órdenes sean confirmadas por el padre Manuel y -no menos importante- que se ajusten a sus propios deseos. Por otra parte, Dolores dará muestras de un enorme empecinamiento respecto de su propio camino espiritual, buscando en el padre Manuel una voz de autoridad que le dé el permiso necesario para realizar todo tipo de acciones que, según ella misma considera, son necesarias para doblegar su cuerpo y sus impulsos, aun cuando esto vaya en contra de lo que le ordena la misma madre superiora, quien, en atención a su delicada salud, no le permite realizar las penitencias tan extremas que Dolores quisiera. Sus deseos de padecer –y de diferenciarse a la vez en ello del resto de las religiosas- pasarán por sobre cualquier decreto superior, como se ve en la siguiente cita, en que la madre superiora descubre a Dolores realizando acciones que –como ella bien sabe- a la priora no le parecen acordes con su estado de salud:

Tiempos ha que deseo, en medio de mi suma pobresa, anhelar careser aun de lo sumamente presiso, y despojar mi cuerpo de lo que es presiso para su abrigo y comodidad. Manifesté estos deseos al confesor que tenía, y le pedí lisensia para no usar lo que era consedido a todas las religiosas y no usar más que hábito, camisa, una pollera y sapatos, y deponer calsados y los demás abrigos que usan

las demás religiosamente, y sólo me permitió andar descalza, sólo con zapatos. Fue esto entendido de la madre, porque, aunque andaba con cautela y cuidado, no sé cómo, llegó a sus noticias, y me mandó que siquiera el invierno me calsase, que por qué andaba así, siendo tan enferma; yo, viéndome pillada, le di a entender que a veces andaba así porque no tenía comodidad para adquirirlo; y para que no me presisase ponérmelo dándome su reverencia, le dije que ya estaba hecha mi naturalesa, que no sentía daño, y con todo me dijo que me calsase los inviernos, y ya lo empesé a ejecutar; qué siente su reverencia desto, y qué le parese que haga en lo porvenir. (Carta 5)

Como se ve, al ser descubierta por la priora, Dolores acata sus órdenes, pero de inmediato consulta el caso con el padre Manuel, pues está convencida de que la madre exagera. Tenemos, entonces, una situación bastante particular, de una religiosa que prácticamente se gobierna a sí misma o dirige su propio proceso de guía espiritual, por cuanto le sugiere a su propio director de alma aquellas acciones que él podría a su vez ordenarle llevar a cabo, desobedeciendo con ello las órdenes de sus confesores temporales e incluso de la abadesa. Se genera así un *impasse* entre lo que dice la madre superiora y lo que ordena el sacerdote, a tal punto que la priora llegará a prohibirle a Dolores hacer las penitencias que le ha impuesto el jesuita: “como el mandato de la madre fue que no hisiese nada de lo que su reverencia me había mandado, hasta que hablase con su reverencia la madre, he procurado haser algo en contra de lo que me mandó su reverencia que hisiese, omitiendo silisios, disciplinas, cama de barrotes, crus de pecho, etc., por no faltar a la obediencia”(Carta 31). Al respecto, veamos un ejemplo del tipo de sugerencias que le hacía Dolores a su guía espiritual, cuestión completamente fuera de cualquier normativa tradicional, pues, como sabemos, a las religiosas no les estaba permitido opinar, sermonear ni dar sugerencias, cuestión que correspondía a las autoridades:

Dígame su reverencia qué libros quiere que lea y cuánto tiempo en el resto del día leré; cuántas horas tendré de labor entre día y tarde, fuera de la hora que señala la comunidad, que ésta es obligatoria, y déme lisensia para tener 3 horas de oración postrada en crus, cuando pueda, en lo restante del día, todos los días; y también quisiera acompañar a nuestro Señor en la ida que hiso con la crus a cuestas al monte Calvario, cargando yo sobre mis hombros por 3 cuartos de hora una crus, esto es todos los días; ya que no me deja su reverencia usar la crus de pecho, permítame atormentar toda la tabla del pecho con algunos pelliscos o punsadas de alfiler, por las angustias que atravesó el santísimo corasón de Jesús y de su santísima Madre y mi Señora; ya que no me permite su reverencia la corona de asero, consédame el punsar mi cabeza con alfileres o señirme una corona de algarrobo, por las heridas que nuestro Señor tuvo en su sacratísima cabeza; déme lisensia para pedir que me abofeteen o dárme las en la cara, por las puñadas y bofetadas que a nuestro Señor le dieron; si le parese a su reverencia, ya que no me permite dormir en la cama de barrotes, déme lisensia para dormir en el suelo. (Carta 5)

Esta desobediencia y altanería soterrada poco a poco irán haciéndose más concientes en la misma Dolores, quien lo confesará al padre en repetidas ocasiones: “me parese más fácil meterme en una hoguera de fuego que rendirme y sujetar mi juicio y voluntad”(Carta 25), sin que por confesarlo pueda dejar de hacerlo, pues su inteligencia le entrega mil

razones que la convencen de que la autoridad se equivoca:

Padesco, pues, grande oposición a lo que se me manda, horror a todo lo que es obedecer; a esto se acompaña proponérseme en el entendimiento variedad de discursos y razones, por donde casi creo que aquello no está, según razón, bien ordenado; parece que la voluntad abrasa creyendo todo lo que ocurre a la imaginación, esto me mueve a faltas de caridad para con las superiores, y casi me pone esto en términos de creer que operan por pasión [más] que por razón, y que todo es nacido de antipatía o poca cordura, otras muchas más razones con variedad, ofresimientos a la mente que no sé explicar; ¡válgame el Cielo!, y qué será la batalla que siento para deponer esto y atropellar todo y haser según el espíritu de Dios lo que debo. De sólo pensar el poner en obra lo que se me ordena, me tiembla el cuerpo, toda la naturaleza se me conmueve para reprimir esto en el interior, para que no se conosca en las agsiones que me cuesta lo que no es desible; al fin, se va reventando contra la corriente con tal tedio, repugnancia, odio y aborresimiento, que casi retrocedo; y si lo hago lo que se me manda es con millares de faltas, así en la cosa mandada como en faltas de caridad para con las personas que mandan; ¡válgame Dios!, y qué de penas y temores redundan en mi alma en estos lanses. Déjolo al discurso de su reverensia, porque yo no le hallo comprensión. (Carta 25)

Analizaré con mayor detalle los atrevimientos de Dolores más adelante. Ya establecido el panorama de producción para estas cartas, quiero detenerme en un aspecto que resulta excepcional en ellas, a diferencia del común de los textos conventuales: el vínculo muy especial entre los implicados (el padre y la religiosa), muy al margen de lo que estaba permitido para ellos, que irá exhibiendo las particulares características con que la enunciante se perfilará a lo largo de sus escritos.

Ya decíamos que la condición íntima y secreta propia de las cartas propiciaba inevitablemente un acercamiento no del todo ortodoxo entre la religiosa y su confesor; cercanía mucho mayor a la que podría alguna vez llegar a producirse en un relato autobiográfico corriente, como veremos en las autobiografías de la Madre Castillo y de Úrsula Suárez. Esto no debe llevarnos a error, pensando, por ejemplo, que en estas cartas habría un despliegue de amor erótico o de algún tipo de relación pasional; muy de otro modo, si las cartas de Dolores que tenía en su poder el padre Manuel fueron regresadas al convento –no todas, pero buena parte–, donde fueron conservadas por las religiosas hasta el día de hoy, es debido a que en ellas no puede apreciarse a simple vista ningún contenido transgresor propiamente tal. Las cartas no rompen, así, con el límite impuesto para una relación espiritual entre un confesor y su dirigida, pero sí puede verse en ellas un acercamiento poco común entre ambos, dado por el afecto y por las condiciones difíciles en que se constituyó el vínculo, situación exacerbada por el necesario secreto que ambos debían guardar respecto de la comunicación que se había establecido entre ellos. Aunque se pudiera pensar que solo a Dolores le interesaba el silencio, para no tener problemas con sus hermanas religiosas, esto no es así, pues el padre Manuel continuamente la insta a no hablar de ello, cuestión que Dolores debe asegurarle en repetidas ocasiones: “por lo que toca al silencio, no tiene que apurarme, que, aunque hubiera otro padre Manuel Álvares acá, no me descubriera a nadie, mientras no fuese instada y aconsejada de su reverensia repetidas veses”(Carta 53).

Me interesa destacar cómo, con el correr del tiempo, Dolores comenzará a tratar al padre con evidentes muestras de cariño y preocupación: “Carísimo padre mío y toda mi estimación en nuestro Señor”(Carta 24), “Mi muy venerado padre, único consuelo de mi alma”(Carta 37), “por amor de Dios, quien me lo guarde muchos años en su santo amor”(Carta 53). Dolores no se cansa de comunicarle al padre Manuel que desde que es dirigida por él, ha comenzado a vivir toda clase de experiencias que podemos asociar con la mística: “desde que empesé a comunicarle a su reverencia por escrito, lo siento así como lo digo [una voz divina que le habló desde lo alto], que antes, no”(Carta 34). Por lo demás, su vínculo con el sacerdote es ideal para ella, pues él no le exige, como los otros, que explique hasta la extenuación sus vivencias, cosa que le provoca mucho tedio; muy por el contrario, el jesuita le permite comunicarse con un lenguaje casi cifrado, que solo ellos entienden, lleno de implícitos: “por el peligro que pueden correr mis cartas de aquí allá, (...) le advierto que me explicaré sólo de modo que su reverencia me entienda”(Carta 24), pues Dolores sabe que el padre llenará los “vacíos” de su texto, porque la conoce y sabe además que “todo no se puede remitir a la pluma”(Carta 19): “Mi Señor dará luses abundantes a su reverencia para que conosca y supla lo que a mí me falta de explicación, que bien sabe mi Señor que no es defecto de mi voluntad, sino de mi incapacidad”(Carta 34). De este modo, teniendo mucho tiempo para estar a solas con su alma, cuestión que le agradaba mucho, pues solía tener “grande odio asérrimo a todas las gentes”(Carta 25), Dolores comenzará a reflexionar acerca de su vida, como veremos más adelante, y a reconocer en el padre Manuel a un interlocutor excepcional, lo que, unido a la separación cada vez mayor entre ambos, dada por el viaje al sur del padre, primero, y por su inminente expulsión, después, la llevarán a olvidarse de las formalidades debidas y a expresar sin tapujos su gran afecto, incluso enviándole regalos como muestra de agradecimiento o para hacerle más liviana su enfermedad, cuestión absolutamente prohibida por los manuales de confesores:

Remítote 3 dosenas de bizcochos para el camino: perdone, su reverencia, la cortedad, que su pobre Dolores pidió licencia para aviar a su padre de otro modo, y no sólo me la negaron, sino que me dijo mi buena madre, como que tan conosida tiene a esta mala hija, que era una soberbia, que me humillase... (Carta 23) Remítote un cordobán para que mande haser sapatos; no se los mandé haser, porque no sé qué punto calsa, y el pañuelo de vicuña que va, déjelo para su uso o para que se abrigue el estómago con él. (Carta 54) De su salud no me dise nada ni cómo le va en su curación, ni si le falta algo que yo le pudiera aliviar. Le remito una fuentesita de peros en almíbar, que creo no le harán daño por ser fruta sana. (Carta 58) Remítote seis pares de escarpines; dos pañuelos de bretaña, llanos, para que los use; servilletas y el tucuisito que me envió, con el rebozo; y avíseme cuántas camisas tiene, que acá tengo un par de sábanas frescas y le pueden salir dos camisas, o, si está falto de sábanas, le pueden servir...(Carta 63)

No solo manifestará su cariño por el padre a través de regalos, sino mediante expresiones de aliento destinadas a apoyarlo frente a la dura noticia de su cercana expulsión. Sacando fuerzas de flaqueza, pues estaba enferma y además le era muy difícil conformarse con las disposiciones del rey, le escribe al padre como sigue (nótese como se traslada de su papel de dirigida al de confortadora):

...Dios es quien, aunque las criaturas somos las que somos, y reparte sus

misericordias a manos llenas, sin que se limite su grandesa y soberanía; y, aunque legue lo presente al último extremo [expulsión efectiva de la Compañía] y se apure la dificultad hasta el más sumo conflicto, más y más se ensanchará mi confianza y esperansa en su recobro; y de no, diremos que Dios nos engaña, o yo soy la engañada, y así se desengañará su reverensia también. En fin, aliente, esfuere y dilate su corasón en sólo Dios, y en este punto no me esté pusilánime, que en estas últimas [cartas] tuyas noto escaesimiento de ánimo, lo que ha contristado mucho mi alma y corasón, y por esto me ha hecho salir de mis casillas en ésta. Esto no se ha de conseguir por medios humanos, ni menos por causas naturales, pues si sólo se ha de esperar en Dios, de quien resulta todo nuestro bien, qué hay que acobardarse por que se vayan ejecutando las órdenes de nuestro rey, a quien, pido le haga el Señor muy santo, santo, santo. (Carta 52)

De este modo, vemos que Dolores manifiesta una actitud completamente diferente de aquella que era permitida a mujeres de su tipo. Desde su sola situación de enunciación las cartas muestran a una sujeto-mujer voluntariosa, decidida a que se cumplan sus deseos, pues está segura que ellos conducen a una mejor dirección de su propia alma. No hay aquí rastros de una religiosa sumisa a los mandatos de la autoridad; Dolores opina, critica, y ella misma declara que no puede obedecer cuando las órdenes no favorecen lo que ella considera adecuado para su propio proceso de dirección espiritual, aun cuando esto comporte tener un vínculo bastante cercano a lo prohibido con su confesor. Como resulta evidente, la claridad en las peticiones y deseos de esta religiosa dan cuenta de una mujer que sabe lo que es mejor para ella y que para saberlo ha debido explorar en el conocimiento de sí misma, el mismo que le permite defender su posición hasta el final.

Capítulo 5. “Los ojos del alma son más que de lince”: conocimiento infuso y espíritu crítico

No es que todas las escritoras religiosas –instadas a escribir, se entiende- hayan sido místicas. El hecho es que, cuando ocurría que alguna religiosa tenía experiencias de corte sobrenatural, solía ser instada a escribirlas para que el guía espiritual pudiera evaluarlas con mayor detenimiento –a solas o frente a un tribunal-; es por esto que no es difícil encontrar una coincidencia entre autobiografías de religiosas y discurso místico. Respecto de los textos que me ocupan, las tres religiosas manifiestan de distinta manera rasgos propios de este modelo de espiritualidad: sor Dolores y la Madre Castillo parecen responder con mayor exactitud a las distintas etapas y características de la vía mística; no así Úrsula Suárez, de quien difícilmente podría decirse que es una monja mística a cabalidad, pues, pese a que sus intenciones eran igualmente afectivas respecto de la divinidad, su camino no corresponde completamente al de la tradición mística, por cuanto su visión del mundo de la fe es bastante menos tormentosa que la de las otras dos, en la medida en que ella aspiraba a ser una “santa comedianta” y a entretener a Dios con sus disparates, lo que llena su texto de episodios humorísticos. Me interesa destacar, para efectos de este estudio, no las coincidencias o diferencias de cada una respecto de los modelos peninsulares o tradicionales o, lo que es igual, su grado de cumplimiento de las etapas establecidas por el sistema místico oficial, sino la particular relación que en estas

tres religiosas puede apreciarse entre la experiencia sobrenatural y el conocimiento, pues será este el eje mediante el cual pretendo vincularlas con un posible sujeto moderno enclaustrado.

Como veíamos en el apartado relativo a mística, lo peculiar de este tipo de camino espiritual es que produce -además de la transformación del sujeto que experimenta la vivencia y su extrema dificultad para transmitirla por medio de palabras- cierto tipo de conocimiento de corte infuso, que en general redundando en entendimiento cabal de las verdades de la fe, de los misterios o de la propia misión dentro del plan divino y el mundo religioso. Este elemento supra-racional es el que quiero identificar en los tres textos que presento, por cuanto pretendo demostrar que será dicha variable la que permitirá a estas religiosas decir o enunciar problemas y materias que ponen en tensión su lugar dentro de las jerarquías eclesíásticas: en muchos casos, sus vivencias las impulsarán a dudar, por ejemplo, de la legitimidad de los sacerdotes en cuanto detentadores de la verdad revelada o a afirmar la posibilidad de entender teología sin haberla estudiado. De este modo, más allá de la “disposición” particular de estas sujetos-mujeres respecto de la experiencia mística, mucho más clara en Dolores y en la Madre Castillo que en Úrsula, tomaré en cuenta para mi análisis el conjunto de experiencias extraordinarias consistentes en arrobos, visiones y efectos sobrenaturales tales como sonidos u olores, acompañados de “hablas” o voces provenientes de lo alto, pues este tipo de fenómenos provocará en ellas reflexiones que me parecen muy apropiadas para los propósitos de este estudio.

Comencemos por la Madre Castillo, quien obtiene valiosa información en sus vivencias místicas:

Pues llegando el día de mi Padre San Ignacio hice cuanto esfuerzo pude para ir a sus maitines, y así temblando y cayéndome fui, y tal debía de estar en lo exterior, que algunas me tenían miedo y otras, compasión. Pues estando allí me parecía, que desde el sagrario hasta el lugar en que yo estaba en el coro, había un mar de sangre, y que Nuestro Señor Jesucristo descubría sus pies y brazos, como para entrar en él; y entendía yo que para ir a su Divina Majestad se había de pasar por el padecer: pues Él pasó el mar de su pasión para ir a su Padre, y que como los egipcios en el Mar Rojo, así quedaban ahogadas nuestras culpas en el padecer unido con su sangre y su pasión. (MC, 77) Por este tiempo, como anduviera todo muy alborotado y lleno de novedades, vi que delante de Nuestro Señor, que estaba como en un trono en el sagrario, corría un río muy turbio, en que entraban y salían sabandijas o animalejos, y entendí ser los que buscan la honra y riquezas, etc. Más alto pasaba como otro río, como los átomos que descubre el sol, de caras muy hermosas, brazos y medios cuerpos; entendí la dificultad que hay en llegar a la perfección delante de Dios. Como a las espaldas, y lejos de aquel trono, corría otro río inmundísimo, de asquerosa basura; entendí ser las culpas graves o los que entran en ellas. Apréciame que mi alma se acogía a Nuestro Señor, temerosa de aquellas cosas que veía, y allí hallaba amparo y grande aliento y seguridad, y quedé muy consolada conociendo cuán poco es todo lo de esta vida, y que sólo en Dios hay firmeza. (MC, 103) Diome por este tiempo tanto a entender y sentir de aquel sermón que Su Divina Majestad hizo en el monte, de las bienaventuranzas, que fuera menester escribir muchos pliegos

para decir algo. Y díome a entender que éste había sido siempre el camino por donde su divina misericordia había querido llevarme, aunque por mi ruin natural y mucho desconocimiento de sus beneficios, y mucha industria de mis enemigos (permitiéndolo Dios), tanto se me ha oscurecido, en castigo de mis culpas, y yo tan remisa y tibiamente he andado en poner esfuerzo a caminar por él; y entendí que en queriendo extraviarlo, hallaría siempre mi alma en confusión... (MC, 122)

A su vez, Dolores Peñailillo manifiesta desde sus primeras cartas que a través de su experiencia mística logra entender lo pequeña y defectuosa que es, en comparación con la majestuosidad divina:

Después de que conosco las astusias del Enemigo con que procura mi perdición, me queda un sentimiento indecible, que no está en mi mano el deponerlo, de que su Majestad me trajese a su casa y me hisiese su esposa, habiendo tantas almas que le supiesen ser bien agradecidas y no ingratas como yo, y así me lamento a mi Señor que por qué permite estas pérdidas en mí; otras veces me veo tentadísima por muy diferente rumbo, y es de vanagloria en tanto extremo, que no me deja dar paso en algún ejersisio espiritual sin que a todos no me acometa con gran puntualidad y sutilesa, de modo que todo lo que antes conosco en mi contra en orden a mi suma maldad, me pone en estado de desconfiar en Dios, en este punto se me borra todo y sólo aquello que parese bueno, sólo esto reluse y me le da tantas colores; es el Enemigo que casi me hase presumir si el Señor no entrará de por medio, que no hay virtud como la mía, y de aquí pasa a acometerme a mirar cualquiera falta en otras, y pareserme que les falta mucho para llegar a poseer virtud alguna. (Carta 1)

Por su parte, Úrsula Suárez da muestras de una relación bastante particular con la divinidad, consistente en una comunicación cotidiana y familiar basada en ciertas “hablas” o voces que escuchaba cada cierto tiempo: “cuando esta habla más menudeaba: era lo más continuo cuando me confesaba” (182). A estas voces en general ella contestaba festivamente, como si hablara con un “endevotado” o galán seglar, aunque en distintas ocasiones desconfiará de este fenómeno, suponiendo se trata de su propia imaginación:

...conociendo tan bien que Dios era quien me hablaba y cómo a Dios le respondía, dentro de un i[n]stante nada creía: todo me paresía fantasía y locura mía, disiendo: “Tal tontera, como si Dios hab[la] desta manera”; no sabía yo que Dios hablaba en el interior, como del mesmo corasón, sino que de otra suerte se le oía la vos; y por eso pensaba que yo sola hablaba. (184).

A pesar de lo informal de la relación entre Úrsula y la divinidad, se advierten en su relato episodios que claramente se asocian con la vivencia mística, en especial en su relación con el conocimiento propio, como el siguiente pasaje, en que mientras estaba en oración comenzó a ver una intensa luz:

Híseme fuersa para no atender a esta lus clara, sino en lo que pensaba, porque me paresía ella me divertiría; pero con ella conosía aquellas verdades tan fijas de mi principio, y los beneficios que de Dios había resebido, que de lo que aquí se me ofrició se pudiera escribir libro; porque tuve tanta vivesa de sentido, que conosí lo más mínimo, y en Dios tanta finesa cuando miré mi correspondencia la que era, que no faltó lus para conocerla (...) Y conociendo esta misericordia, le alababa y daba repetidas gracias, porque cuando yo más desobligado tenía a su Majestad, me miró con piedad: humillábame ante su acatamiento, pidiéndole

perdón de mi desagradesimiento: quisiera en aquel instante que todos mis yerros se borrarán, no por temor del infierno, ni por tener premio, sino sólo por ser ofensas a Dios tan bueno; deseé tener un entendimiento angélico para obrar por su amor lo más perfecto; quisiera renacer de nuevo y con aquel conocimiento para entregarle cuanto de su Majestad tengo y poseo: toda era afetos; quisiera eseder a los más santos, que en esta vida más se esmeraron en servirlo y amarlo. Tanto ese tiempo lo deseé agradar, que a la Santísima Virgen deseaba imitar: parese que con los deseos quería obrar y haser exsesos. No tengo palabras para explicar de la calidad que pasó esto: quédese en el tintero, que se conocerá a su tiempo. (US, 193-194)

A través de un proceso de autoanálisis constante, en que “me examino de revés y derecho” (Carta 4) para lograr el “conosimiento de tantos delitos” (Carta 5), Dolores declara por su parte que *conoce que no conoce* y que es “pobre, vilísima y ruin criatura, sin conosimiento ni rasón; delante de Dios, así lo conosco” (Carta 2); entiende, de este modo, que el conocimiento de sí es la única vía para lograr ser menos pecadora: “yo procuro aniquilarme en mi miseria, avivar el conosimiento propio, creyendo que no meresco [siquiera] ser hollada y abatida de todos los demonios...” (Carta 25). Justamente, a medida que avanza en su camino espiritual, se hace más conciente de sus defectos, que cree necesario comunicar al padre Manuel, de modo que él no actúe engañado:

...en mí no veo más que un dechado y ejemplar de maldades con que visio todo lo bueno, y esto, no crea su reverensia que yo pondero, sino antes quedo corta para lo que soy y conosco; yo quisiera que las que me tratan lo informaran a su reverensia de lo que en mí ven y experimenta[n], para que, hablando libres de pasión y el amor propio y soberbia que a mí me siega, quedara su reverensia enterado de lo que yo soy y prosediéramos sin engaños; por este fin quisiera que su reverensia y todo el mundo registrara mi interior y fuera patente a todas las gentes; sólo así conosieran mi suma malisia. (Carta 7)

Este mismo espíritu crítico hará que muchas de sus visiones le provoquen sospechas: “procuro desechar esto, presumiendo no sea trampa del Enemigo para dar conmigo en los profundos abismos” (Carta 6). Incluso llega al extremo de pedir a Dios que no le envíe más experiencias extraordinarias, que le provocan problemas a la hora de decirlas o callarlas a los confesores:

Me afligían estas cosas hasta lo íntimo de mi alma porque, mientras más y más hasía estas súplicas a nuestro Señor, más abundansia de egresos y efectos sobrenaturales me pasaban, y como estaba, por lo que soy y lo que me desían los confesores, tan reselosa, no hallaba qué medio coger: si callaba esto, me esponía a engaños; si lo desía, como el confesor me lo mandaba, resultaban de aquí nuevos temores y ahogos para mi alma, porque nunca he creído que sea esto de Dios, sino’s apariensias de el Enemigo por haserme perder tiempo, y, presumiendo esto mismo de la presente ocasión, y no saber si es sumamente presiso para el gobierno de mi alma, por esto no me estiando más, nuestro Señor quiera que no sea presiso; que harto benefisio y favor me hará en esto. (Carta 5)

Dolores, Úrsula y la Madre Castillo reaccionan con cuidado o desconfianza frente a sus propias vivencias extraordinarias, en especial cuando las observan en relación con las espeluznantes historias de ilusas que conocen, como la de Ángela Carranza o el triste

caso de Luis de Granada, que dio crédito a una ilusa que fue desenmascarada posteriormente, lo que a Dolores le hace temer que su padre Manuel vaya a padecer lo mismo por su culpa: “quiera Dios no le suceda a su reverencia lo que le sucedió al venerable padre fray Luis de Granada con la religiosa de Portugal, que se dudó de su espíritu y santidad, y no se canonizó porque no conoció los engaños de dicha religiosa” (Carta 61). La Madre Castillo también teme que se le acuse de ilusa:

Había en este tiempo aquí una seglara, que hacía cosas extraordinarias, y contaba siempre a todos que tenía revelaciones de Dios, y andaba de celda en celda contando estas cosas, hasta que un día se huyó del convento y se fue. Esto además de poner en mi alma un pavor y tedio grande, me llenaba de recelos de mí misma, y estas cosas que Dios ponía a mi vista para escarmiento y aviso, a mí me servían por mi imprudencia de lazo y tropiezo y también de oprobio, porque las religiosas que he dicho, cuando me veían tan retirada en aquella tribuna decían: “Que no habían visto cosa más parecida que yo y aquella moza”, y solían llamarme a mí con su nombre de ella. (MC, 41)

Así, como efecto de la vivencia mística (“efecto” es una forma de decir, pues en realidad ocurre al mismo tiempo que la experiencia sobrenatural) se produce en las religiosas un incremento de su comprensión de la fe, más allá de todo posible estudio, lectura o sermón. Esto puede ir asociado a fenómenos misteriosos, como ocurrió con la Madre Castillo, que entendió el latín sin haberlo estudiado y sin siquiera haber entrado todavía al convento. Esta experiencia se relacionará con las que veremos a continuación, en que se desacredita, a través del conocimiento infuso, el saber erudito y letrado:

Yo, en este tiempo no había dejado de recibir a Nuestro Señor cada día, y asistir al coro como las monjas, aunque no había tomado hábito. Allí me hizo Nuestro Señor el beneficio de que entendiera el latín, como si lo hubiera estudiado, aunque ni aun lo sabía leer bien; mas eran tan a medida de las aflicciones y desconsuelos que padecía las cosas que entendía en los salmos, y las imprimían tan dentro de mi alma, que no podía cerrar los oídos a ellas, aunque quisiera. (MC, 22)

Esta religiosa cuenta en su autobiografía que desde muy pequeña tenía visiones o experiencias premonitorias, la más dolorosa de las cuales se refiere a la muerte de su padre: “Por este tiempo entré en ejercicios y en ellos conocí claramente que breve moriría mi padre; así fue que dentro de cuatro meses se lo llevó Nuestro Señor” (MC, 22). Úrsula Suárez tiene el mismo tipo de premoniciones –provocadas por las “hablas”-, que a ratos le causan horror:

...estando para resar vísperas (...) venía a entrar a él la novicia semana de compañía, que era hermosa y bisarra, que bien la conoció vuestra paternidad, que era su hija de confesión; y estándola mirando yo, se me ofreció que aquella tan gorda Marsela, bisarra y sana, que entre la comunidad se señalaba por su disposición y bisarría, muchos años serían los que viviría, y que yo, que era siempre enferma y delicada, no viviría nada. Me respondieron a lo que yo pensaba diciendo: “¿Ves esa que es tan hermosa y bisarra, que te parece que mucho vivirá?: presto morirá”; yo estaba tan divertida que sin atender lo que desía respondí: “¡Ay!, la pobresita”. Después advertí en mi simpleza y dije: “Tales tonteras que se me ponen en la cabeza: ¿por qué se había de morir ésta?; ¿dejaré de ser yo, que soy enferma?”. Quedé con un género de tristesa (...)

Sábado o domingo estoy que fue cuando sucedió lo que me dijeron, cuando lunes, a los 8 días, ya era muerta la novicia. Qué aflicciones serían las que yo padecería pensando que el diablo me estaba engañando, pues la muerte de aquélla me había puesto en la cabeza para que en él creyera. (US, 146-147)

Este tipo de conocimiento mágico, relacionado con el futuro, es bastante común en las religiosas. La situación de Dolores, sin embargo, es más complicada respecto de este tipo de presagios. A diferencia de las autobiografías, en que las sujetos pueden reconstruir la verdadera eficacia de las premoniciones en función de hechos ya acaecidos, como la muerte del padre de la Madre Castillo o de las personas que Úrsula supo que morirían pronto –todas estas muertes ocurrieron en momentos anteriores a la narración–, Dolores, al escribir cartas a diario, cada semana o cada mes, no tiene la mirada retrospectiva de las otras dos, pues permanece en el nivel de la proyección, de manera que si en una carta le ha contado al padre Manuel una visión que a su juicio es premonitoria de su propia muerte, pero finalmente el vaticinio no se cumple, ya no puede deshacer lo escrito, por lo que debe excusarse de alguna manera por aquello que no sucedió. Revisemos a continuación una de estas situaciones, en que primero anuncia lo que escuchó, luego reconoce que no fue tal como lo contó en la carta anterior, precisando cómo llegó a la conclusión de que se relacionaba con su muerte próxima –en el mes de agosto–, y finalmente se lamenta de que no se haya cumplido:

Y, estando en estas súplicas, sentí una vos en lo íntimo de mi alma, que no lo persibió el sentido, pero oí y conosí las palabras que me resonó en lo íntimo, y fue que el día del Tránsito de la santísima Virgen María sería mi felís partida, pero no se me declaró ni conosí en qué año, si éste o los venideros... (Carta 58) ...no haga mucho caso de lo que le tengo escrito, y mucho menos de las palabras que le espreso que oí allá en mi interior en orden a mi muerte, porque, reflgionando después sobre el caso, la inteligencia que tuve, se la pongo por palabras que oí, y no fue así, sino's que lo sierto del caso fue que, estando pidiendo lo que ya dije después de la comunión, me dijeron esta sola palabra, y fue: "el día del Tránsito", y luego entendí que, el día que celebra la santa Iglesia el Tránsito de la santísima Virgen sería mi partida; que entonses se me traslusió felís y ahora todo es temer hasta morir (...) si pasamos de agosto con vida, qué diremos y pensaremos de lo pasado, sino que se desengañara su reverensia de mis falsedades y conoserá ser todo mentira... (Carta 59) No quería escribirle hasta que pasase agosto, para que verificase su reverensia mejor, con más sertidumbre, lo que tanto he persuadido a su reverensia. Vea aquí, padre mío, tantos prenunsios, no probados con verdad, y su reverensia no se acaba de convenser a que todo se deriva de lo que tengo dicho (...) esta espada atravesara mi corasón hasta morir, no porque no se haya verificado, que en parte me alegre, para que se acabe de desengañar su reverensia, sino lo que siento es que, así como en todo ha salido falso, así será todo lo demás: engaño y nada verdad, pues bien sabe el Enemigo armar embelecocos con apariensias, afectos y efectos y exesos de amor para desbarrancar a las almas (...) aunque yo no he creído nada, pero al cabo el infierno todo se ha burlado de mí, y con rasón, que mejor me hubiera estado no haber nasido. (Carta 62)

Cuando el padre Manuel, habiendo leído en las cartas de Dolores el relato de sus visiones y experiencias extraordinarias, le aconseja que no crea mucho en las cosas que

ve, ella se defiende diciendo que no ha “visto” nada, porque todo ha ocurrido ante los ojos del alma; además, aprovecha para hacer una reflexión teológica interesante: si una imagen es vista por los ojos físicos, a la hora de querer hablar de ella hay que hacer memoria (imperfecta, sometida al tiempo); en cambio, cuando se trata de una experiencia mística, visión y conocimiento acontecen al mismo tiempo, pero sin pasar por el filtro de la razón, lo que conserva en su mayor pureza la impresión (huella) de la experiencia en los sentidos:

También me dise su reverensia que no haga caso de lo que persibo por los ojos; gracias al Señor, hasta aquí no he visto nada; y así de lo que he dado cuenta, ha pasado representado en el entendimiento, y también digo: los ojos del alma son más que de linse, porque veo y conosco al mesmo tiempo, y así, todo lo que en otras cartas le he avisado que ha pasado en mi alma, ahora y siempre le pudiera dar notisia, sin que su reverensia me apuntase nada, pues lo que se ve con el interior nunca se pierde de vista, lo que no pasa a los ojos del cuerpo, que sólo se puede dar rasón mientras se tiene presente lo que se ha visto, y de no, es menester atraerlo a la memoria. (Carta 51)

A partir de esta defensa de su visión mística, las cartas de Dolores comenzarán a reflejar mejor aquel proceso a través del cual ella irá doblegando su razón frente a las experiencias que no entiende y entregándose a la vivencia espiritual, dando muestras claras de que pertenece cabalmente a la tradición mística, como se aprecia en las siguientes citas, provenientes de sus últimas cartas, en que plantea el problema ya clásico de la imposibilidad de traspasar lo vivido (experiencia de amor) a palabras; dificultad de expresión que se debe a la sublimidad de la experiencia y a su condición única -que promueve el uso de un lenguaje contradictorio-, así como a la igualmente imposible comprensión o explicación racional de aquello que por conocimiento infuso se ha entendido en la unión mística:

Después, estando mirando al sielo y sus planetas, y admirando su hermosura, luego fue arrebatada mi alma a contemplar en la hermosura del Criador de todo lo hermoso; y que, si tan hermoso era lo que persebían nuestros sentidos, qué hermosura habría en lo que no podíamos penetrar, ver ni imaginar, que era Dios. Empesé a querer investigar su hermosura increada y divina, por notisias y comparaciones; mas no pude alcanzar notisia alguna, porque no pude adquirir símil ni comparación que me cuadrase ni que fuese conforme con lo que se me traslusía; hasta que en este sosiego amoroso me quedé absorta y pasmada, conosiendo el todo de su hermosura en no conoser nada... (Carta 55). ¡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 bastantes mis palabras para explicar 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 dentro de sí (...) 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 sé explicar ni le hallo semejanya ni si me explicara cómo

ello pasa en tales casos, sólo a quien le pasara lo mismo que a mí, lo pudiera entender, aunque no dudo que en mi padre acaese lo mismo. Todo lo dicho se queda tan estampado en la imaginación, que no puede la memoria entender ni lo que está por delante, aunque haya pasado esto horas ha, porque entendimiento y memoria, todo queda preocupado con las infinitas y divinas perfecciones que ha conosido... (Carta 57)

Al contar los afectos y efectos de una de estas experiencias extraordinarias de arrebató místico, Dolores se referirá a la diferencia entre la ciencia o teología humana, detentada por las autoridades eruditas, y el verdadero conocimiento, proveniente de Dios:

...aquí es cuando empieza a comunicarse su Majestad tan íntimamente, con tal sertidumbre, lus y conosimiento, que no hay la menor duda de que es Dios el que opera en la criatura; la lus y claridad con que se conosen sus infinitas perfecciones se persiben mejor y con más provecho y mejoras en el alma, que lo que se puede adquirir por notisias humanas, aunque sean de mucha siensia las criaturas con quien se trata, ni aun en los libros se encuentran notisias de lo que allí se le manifiesta al alma y conose, sin que jamás se borre de la memoria, con grandes ansias de padecer y morir por el que así nos ama... (Carta 23)

Estas afirmaciones, como es evidente, ponen en tensión la relación de obediencia y sumisión debida a los sacerdotes, pues sólo a ellos les estaba permitido referirse a cuestiones de fe, y los libros que Dolores menciona despreciativamente son precisamente las fuentes a las que dichos letrados recurren, cuya lectura en general les estaba negada a las religiosas. La Madre Castillo manifiesta una reflexión parecida:

Esta luz que digo recibía para entender el oficio divino, no era de todo junto, ni cuando yo quería, ni porque lo escudriñaba; sólo era de algunas palabras que hacían al propósito de la necesidad, que mi alma tenía presente, y así encendían mi corazón y reducían mi voluntad, como daban luz a mis dudas y congojas; y sentía una cosa rara, y es que aunque los hombres más sabios y santos del mundo me hablaran en aquello mismo, no pienso que me podrían convencer, consolar y fortalecer como aquellas palabras que entendía, unas veces eran breves a medida de mi necesidad presente: como cuando hablando con algunas personas con sana intención, se levantaban ruidos y me decían cosas que yo no quisiera oír; entonces repetían entre mí misma, me parece: Cum loquebar illis impugnabam me gratis; como si dijera: “A mí me pasó esto; no debes extrañar que te suceda”... (MC, 25)

En el caso de Úrsula, las continuas recriminaciones y reveses que sufría en el convento y en especial las críticas que recibía por parte de los confesores la hacían cuestionarse acerca de aquellos múltiples llamados a la fe que sintiera desde pequeña. Con motivo del relato de su entrada en el convento, considerará –declarando que no quiere entrar en “bachillerías”, aunque lo esté haciendo- que, según los evangelios, Dios debiera premiar el amor que ella le profesa, al contrario de lo que dicen los confesores, que le aseguran que Dios no la quiere:

...tuve la noticia de que mi madre quería ya entrarme en este santo convento. Y no hallo término con qué explicar cuánta fue mi alegría y contento, que de ella no me cabía el corazón en el pecho que no podía tener sosiego, y como fuera que anduve corriendo y dando carreras por la güerta de haber conseguido tan gran empresa y por quien yo hise estas finesas. ¿Será fácil que dejé engañarme, a

quien yo tanto busqué?; no lo puedo creer: bien pueden despedasarme, mas he de estar en esta constante; diga lo que quisiere el padre; que claro está que a mi fragilidad bien pudo el demonio engañar, y esto había de ser con mi querer y libertad, queriendo yo usar de ella mal; mas, no presediendo esto, ¿por qué me persuadiré yo que Dios no pagara mi primera intención, aunque después no prosediese yo como debía en la religión, en no conservar aquel primer fervor? Bien conosco que en esto delitos tengo, y que también se lavan en el sacramento. No quiero meterme en bachillerías ni testos, que Dios concluirá a los sabios y doctos sin ellos, que su sabiduría de ciencia adquirida no necesita, que la tiene infinita y puede a los más claros ingenios dejar sin vista, y darla a una vil hormiga, como cada día lo está haciendo, y lo dise su Evangelio, que se revela a los pequeños, repudiando a los sabios. ¿Dejó Dios para osiosos estos Evangelios? Aunque las mujeres no los entendemos, ¿mienten las Escrituras y los testos?; ¿para qué ponen a las mujeres en aprietos en lo que no sabemos ni hemos estudiado en ellos, en ves que nos habían de enseñar en ello?; ¿es bueno, por mi vida, que nos metan en teología cuando la puente de los gansos no hemos pasado?: desto se reirá el diablo, y más si es el que a mí me ha engañado. Es sierto que no entiendo esto, pues dise el testo que dijo Dios a su siervo Abrahán que saliera de su tierra, casa y familia y se le mostraría. Y sabemos cumplió esto. Yo pienso que lo que prometió a los padres de la naturaleza, hará con la desendencia, sino que yo no entré en esta cuenta. No sé qué pensar: buen quebradero de cabeza me dan. También veo que Jacob, cuando salió de su casa, vio la misteriosa escala y después tuvo la lucha tan nombrada; y porque yo dejé mi casa, y tanto aparato de criados he estado tantos años luchando con el diablo. Caso raro, sin duda, que Dios habrá mudado: fuera bueno esto que anduviera como las gentes y el tiempo: ya no era ser Dios esto, pues primero faltará en el firmamento que falte lo que prometió, como con Isacas lo cumplió. Cómo es esto: vámonos con tiento. Voy con mi monjío, que al diablo por ese lo he vencido, que días ha que se ha ido. Pero se me ofrece que si Dios es tan amante y fino con las criaturas que crió, y es manifiesto que por ellas dejó el cielo y se quedó en el sacramento después de dar la vida por ellos, obrando prodigios, maravillas y misterios; y dise también el Evangelio, que por una oveja que se le perdió con ancias y anhelos la buscó hasta que la halló, ¿pues cómo a la corderita que con ancias y anhelos lo busca y solicita no la acaricia, sino que en pago la entrega al lobo que la devore y la despedase?: ¿quién entenderá esta parábola, padre, tan al revés, y quién esta cuestión podrá defender?: ¡que la defienda quien me pone en ella!; que yo sólo voy al tema de mi sermón, en lo que me ha dicho aquel confesor de cuán engañada voy: y bien veo que lo estoy, y que no más que su paternidad; que con vuestra paternidad sé cómo me irá. (US, 134-135).

No es raro que consideraran innecesario el saber letrado, aquella “sabiduría de ciencia adquirida”, puesto que sus vivencias les otorgaban la información necesaria para comprender cuál era el camino que debían recorrer, pese a ser “viles hormigas”. Úrsula pide a Dios que “haga un santo” al sacerdote que así la confunde –con lo que dice, sin decir, que no lo considera santo-, y pide para ella “me conseda lo que pretendo con conosimiento verdadero, mereciéndole gosar [a Dios] en el cielo, que de su misericordia lo espero” (137). Pese a que los confesores se burlaban de sus aires de sapiencia,

riéndose de sus citas en latín o de las argumentaciones en base a fragmentos del Evangelio, en otro momento Úrsula será legitimada por las mismas religiosas del convento, quienes acudirán a ella para pedirle que las ayude a confesarse –en una suerte de “ensayo general”–, ante lo cual, nuevamente, el confesor correspondiente se burla. Nótese cómo, al igual que Dolores, Úrsula oculta información a los confesores que no le simpatizan y, además, da muestras de tener bastante bien aprendido el procedimiento de confesión:

Yo al padre nada le contaba desto, ni le desía si mal o bien me iba; sólo en lo que me paresía pecado se lo contaba o me confesaba; si alguna duda tenía, se la desía y a veces se reía; especialmente de una aflicción se rió, porque las de los ejercicios me hisieron su confesor; y fue en esta rasón. Todas querían confesarse; generalmente yo estaba en un rincón, disponiéndome para mi confesión, y no sé qué les tentó a unas tres o cuatro de desirme sus pecados, para que les dijese la forma de confesarlos. Yo de principio empesé a repugnarlo, disiéndoles si estaban locas que comunicaban quellas cosas; tanto porfiaron que de una en una fueron contando sus pecados. Yo estaba con tanta vergüenza como si fuera ellas: tamaña de colorada, que me ardía la cara; y si les desía que se fueran, que no fuesen disparatadas, se agraviaban, disiéndome tenía poca caridad, porque no las quería escuchar, encargándome la consiencia; díjeles dijieran sus molederas. Igual quedé yo con ellas, que se me hiso cargo de consiencia después que las despaché a ellas; porque en lo que me contaban les pregunté la intención con que obraban; ellas la desían, y en la que reconosía malicia le desía: “Esto fue lo malo, en la intención fue el pecado; con estas y estas circunstancias ha de confesarlo: desirlo claro, y no como a mí me lo ha contado”. Con esto, todo lo que habían hecho me lo iban disiendo; yo en lo que alcansó mi mal talento les fui disiendo. Fueron a confesarse, cada cual con el confesor que le pareció, quedando yo en aflicción que quisá por mí se confesarían mal. En esto estuve, dando y cavando, y en que yo no sabía decir mis pecados ni conocerlos claros, y a las otras estuve enseñando, que el diablo me había engañado para que a las otras les conociese claro lo que de sí cada una había contado y para mí el entendimiento me había serrado, y así me sucedió, porque tenía como obscuro el interior. Fui a mi confesor con mi aflicción y le conté todo el cuento, disiendo lo mío y lo ajeno, menos los sujetos; estúvose medio riendo, y dijo que bien había hecho, y que si volvían hisiera lo mesmo. Volvieron otras de nuevo; yo hise lo que me dijo su paternidad; pero volví con mi incapacidad a volverle a contar. Rióse; díjome: “Bueno, con que le van a consultar y vuestra merced viene acá”; yo, corrida de lo que el padre desía, callé; empesóme a decir no sé qué, porque de avergonsada ni atendía; díjome que toda la teología me desía para que se la dijera a ellas, y con esto no me afligíría. Salí consolada, aunque corrida, que me pareció que el padre burla me hasía: cómo había de entender yo teología. (US, 188-189)

Vemos cómo la consideración de estas mujeres por parte de las autoridades masculinas es tan insignificante, que al confesor de Úrsula ni siquiera le parece peligroso que ella tomara el rol de aprendiz de sacerdote para las demás religiosas. La disconformidad que por su parte Dolores manifiesta respecto de los prelados, que se evidenciaba en su rechazo a elegir confesor, la llevará al extremo de enfrascarse en una discusión con uno de ellos y de criticar con rabia las respuestas humillantemente machistas que este da a

sus preguntas, confrontándolas con su propia experiencia, que considera una evidencia clara de que lo que afirma el religioso no es exacto:

Mucho le pudiera desir en esto que siento para mí, pero me contengo porque no hay cuándo acabar, y paso a otra cosa que me yere en lo más íntimo de mi alma, en cierto dictamen que he oído que me ha desconsolado sobremanera y es, ofresiéndoseme una culpa que confesar de mi gran amor propio sobre las ansias que tenía de servir a la religión y lo sensible que me era estar sin ofisio ni benefisio en ella, si sería conveniente proponer mi deseo para que la prelada dispusiese de mí; me respondieron que no lo ejecutase, porque quisá la prelada haría que saliese, no estando yo para eso [por estar enferma]; respondí yo que ésta sería la voluntad de Dios quien me ayudaría en todo, para que hisiese lo que no podía, pues Dios alumbraba a los prelados, esto convendría; a esto me respondió el sujeto que a las mujeres no las alumbraba Dios, por simples, y me añadieron razones de todo punto serradas a que Dios negaba sus luses a las mujeres, a todas por simples. Yo callé, padre mío, pero qué eco no harían en mi interior estas palabras, y más cuando se añadió la cosa disiendo que hasta las santas, y me las señalaron, a título de confiansa le desían mil disparates y simplesas a Dios, y que sólo Dios nos podía tolerar, hasiéndose cargo de nuestra sensillés y simplisidad. Esto pasó tiempo ha, pero hasta ahora me lastima, no porque me duela el que digan la verdad de nuestra simplisidad, sino de la sustansia de la cosa, volviendo los ojos de la consideración a lo que ha pasado en mi alma, porque si Dios no alumbraba el cegso mujeril ni se humana con ellas, qué sertidumbre hay para que crea que es de Dios todo lo que ha pasado en mí; yo alabo a mi Dios de que tanto nos sufra y por otra parte venero sus disposiciones y ocultos juisios, de que redundan en mí sujetar el mío en tal proposición, pues debemos creer que a los señores sacerdotes los alumbraba Dios, y es dictamen muy opuesto a la infinita e incomprensible bondad y misericordia de Dios que se hase cargo de nuestra mísera, y no hay quién le sujete su poder y querer para franquearse a manos llenas a todas sus criaturas sin esebsión ni cualidad de sujetos, pues no es su Majestad como nosotros ni atiende a lo que somos, para humanarse a todos sin reserva; pero como el padre sabía con quién topaba, por esto se desahogaría, que en nada le faltó a la verdad. (Carta 58)

Es claro el tono irónico que desliza Dolores para referirse a los “señores” sacerdotes, quienes no son capaces, como Dios, de atender a las “simplicidades” de las monjas como la divinidad lo hace, al sugerir lo cual Dolores, por una parte, pone en cuestionamiento el rol de los sacerdotes como representantes idóneos de la divinidad, pues se impacientan con las mujeres y, por otra, apoya su idea de que no cree en estas distinciones de sexo o de jerarquía, utilizando el argumento que indica la igualdad de las criaturas frente a Dios, más allá de su “condición” o “excepción” terrenas. Se defiende retóricamente de su atrevimiento cerrando la discusión con la poco convencida afirmación de que el sacerdote “en nada faltó a la verdad” al decir lo que dijo. Por su parte, Úrsula critica el poco estímulo que los confesores le dan frente a sus experiencias, y confiesa la desconfianza que le generan los dictámenes de algunos sacerdotes, al confrontarlos con las Escrituras:

Habiendo pasado al padre Tomás y avisado a mi confesor, me aconsejó no fuese con él ni con el padre Roque Arbildo, dándome algunos motivos, que omito; díjele viesse lo que no quería que dijese, pues en mi mano estaba; respondió: “Es

que en diciéndole eso...”, y calló díjele yo tal y tal cosa que le referí, que no quiero referir en éste por haberle dado mi palabra lo callaría; dijo: “Irá a acusarme”; callé; díjome: “¿Hele dicho alguna herejía?”, respondíle: “Pues que en aquello de la comunión, no lo pudo creer una simple mujer”; calló, mas no callo yo lo que fue, que tantas congojas me causó en la comunión: cada ves que resebía la forma, sentía un fuego y dulsura tan grande en el paladar y la lengua; esto era continuo siempre que resebía a su Divina Majestad. Dile cuenta desto; dijo que era el diablo. Qué confuciones pasaría yo: bien conosía que por mi maldad pudiera suseder, mas no permitir Dios en sí este atrevimiento del demonio en su Divina Persona sacramentada; que si en la tentación se dejó llevar deste dragón al pináculo del templo... No quiero meterme en testos, que ya me reprendió su majestad por esto. Mas considere vuestra paternidad cuántas cruses haría en la lengua y paladar antes de comulgar, y clamores a su Majestad y a su Santísima Madre, quitase de mí este fuego y dulsura; no lo conseguí en muchísimo tiempo, y no ha tanto que se ha templado, ni es continuo. (US, 258)

Esta misma religiosa cuenta en su autobiografía cómo en una ocasión en que intentó que el sacerdote a quien dirigía sus escritos le explicara cómo era posible el misterio de la Trinidad, el confesor se burló de ella y le dijo: “No te metas en esto”. Úrsula dice haber quedado “corrida” con la risa del sacerdote, e incluso le da tanta vergüenza tener que rememorararlo para contarlo por escrito, que se atreve a amenazar al padre, diciéndole que si ella se entera de que él ha mostrado sus escritos a otras personas, “las amistades perderemos”, y agrega: “mire vuestra paternidad que yo suelo adivinar, y si adivino que lo ha contado o esto enseñado, la hija con el padre se acabará” (149).

Como se ve, el pensamiento en torno a sus vidas y a los fenómenos extraordinarios a que se veían sometidas estas religiosas les provocaba distintos tipos de inquietud. Dolores sentía la suficiente confianza con el padre Manuel como para consultarle acerca de ciertas dudas teológicas que le surgían, motivadas por la propia experiencia de amor místico y dolor físico, que la hacían poner en relación el más allá con el más acá, en asociaciones no siempre permitidas para una religiosa:

Dígame si el amor de Dios se premia en la otra vida, a la medida que acá le amamos; no hablo yo de que allá sea perfecto, que esto es ya sabido, sino que, si se aumenta más y más allá de lo que acá se amó, porque, si no es así, será mucho trabajo que sólo se perficione, sin salir de los límites que acá se amó; por lo de acá, todo es ratero e imperfecto y más amor propio que amor de Dios, y si éste sólo se paga a proporción de lo que acá se amó, será nada nuestro amor allá; yo quiero amar y más amar, sin jamás descansar de penar aquí, para amarle allá. (Carta 60)

La Madre Castillo, si hubiera leído sus cartas, le respondería de la siguiente manera:

Diome también Nuestro Señor amor y conocimiento de los muchos y grandes santos que había en esta santa religión (...) Conocí cómo los santos en la gloria están unidos en Dios, y todos son espíritu con El, y entre sí, más y más, conforme al mayor amor que en la vida mortal tuvieron a Dios, y lo que trabajaron por Su Majestad: y que allí no hay diferencia de hábitos, ni las cosas materiales que en la tierra; que los que más se parecieran a los santos fundadores en el espíritu y guarda en los votos, serían más cercanos a ellos y más amados de Dios... (MC, 29)

Esto nos muestra a una religiosa que entiende que en el cielo solo cuenta el amor que se haya tenido en vida por Dios y no las jerarquías o posesiones terrenas, con lo que diseña algo así como una “filocracia” que atenta, tal como Dolores decía en relación con las diferencias de género, contra las jerarquías eclesiásticas o de santos, en la medida en que virtualmente solo Dios podría saber quién lo amó más durante su permanencia en la tierra, aun cuando este amor pudiera ser invisible al resto de las criaturas. Este tipo de desafío al orden de mundo terrenal será común en las monjas místicas, quienes recurrirán a argumentos imposibles de probar, como los arrobos, de los que ellas no se hacen responsables, pues les acontecen sin desearlo. Estas visiones revolucionarias son cotidianas en la Madre Castillo, quien suele consolarse a través de ellas de todo el dolor que le causan los seres humanos que la rodean. A modo de ejemplo, veamos la siguiente visión relacionada con una de sus compañeras que habría sido utilizada por el demonio para fastidiarla:

También me sucedió que habiendo entrado en ejercicios con la novicia [su sobrina], a quien yo deseaba encaminar lo mejor que pudiera, estando una tarde en oración, vi pasar al enemigo en hábito de religioso por la puerta de la celda, y que mirando con unos ojos que daba horror, hacia donde estábamos, se entró en la celda de otra religiosa que estaba junto a la mía; yo no entendí qué sería aquello, mas me quedé llena de pavor y tristeza (...) una noche a las oraciones, que no se habían dicho maitines, vino a la celda aquella religiosa en cuya celda vi entrar al enemigo, tan llena de furor, y dando gritos contra mí, que yo me quedé pasmada... (MC, 85-86)

Al decir que la hermana religiosa fue poseída por el demonio –demonio vestido de monje-, ello nos habla de una idea de sí bastante elevada, puesto que el demonio se toma el trabajo de molestarla. Además, esto funciona como advertencia soterrada, puesto que si el demonio utiliza vestiduras de sacerdote, ella está en su derecho de desconfiar de los prelados. En efecto, en otra ocasión las visiones de esta religiosa servirán para advertir a los sacerdotes de que quizá para ellos esté destinado el infierno, por muy santos varones que hayan sido considerados en vida:

...antes de recogerme, me parecía entrar el enemigo en la celda, con un tizón encendido, que daba un poco de luz, confusa y triste alrededor, y con ella se veían muchas caras de condenados, que estaban como apiñados: decía que todos habían sido Prelados. (MC, 153)

Nótese cómo se refiere a continuación a la madre abadesa -que la torturaba a menudo- como parte de un grupo de “mosquitos o gusanitos”:

...vi de repente hacerse el coro donde estábamos como un río o pedazo de mar, y a las religiosas que andaban por encima de él como los mosquitos o gusanitos sobre el agua; y que luego alguna, en particular la Madre Abadesa, dando unas pequeñas vueltas, se hundían en aquella agua y desaparecían; yo me quedé espantada, y entendí que moriría breve la Prelada, y así sucedió, que no duró dos meses. (MC, 102)

Veremos más adelante cómo diversas estrategias retóricas contribuyeron a la invisibilidad de estas sutilezas, que parecieran haber pasado inadvertidas en su contenido insolente. Estos pensamientos subversivos se vinculan con los de Úrsula, para quien solo Dios sabe quién será salvado y quién no y que, por lo demás, no puede reprimir las opiniones

que le merece el comportamiento de los sacerdotes. En una ocasión de las muchas en que el confesor no hizo caso de experiencias que para ella eran importantes, declara lo siguiente, intentando que no se tome por crítica a la autoridad:

Salí de los pies de mi confesor no con pequeño desconsuelo de ver que en mi propósito no me dio aliento: no sé qué diga desto; mas, como no soy juez sino reo, no sentencio. Mas, presindiendo desto, tengo por bueno, no lo digo por consejo que fuera atrevimiento querer hablar en lo que hasen los sabios las que todo lo inoramos; pero, vuelvo a decir, es bueno dar alientos a los que se ven con buenos deseos, que, si Dios los da, bien los sabrá manifestar, y si son inventados, también sabrá aclararlos, que Dios es muy claro y así ha de aclarar lo que yo he pasado por su Majestad por espacio de 14 años. De Jacob me he acordado, que sirvió otros tantos; mas no tengo yo su valor, que también en litigio desto hubiera luchado con Dios. Ya que no pude esto, le propuse mi argumento: que las mujeres sólo con palabras nos defendemos. (US, 195-196)

Es claro que Úrsula no puede disimular su descontento con los juicios de descalificación que manifiesta el confesor frente a lo que ella le cuenta, y para ello recurre casi siempre a argumentos provenientes de las Escrituras o de lo que maneja acerca de la teología, osando incluso aplicar categorías lógicas para fortalecer sus atrevidas opiniones. Sin embargo, no deja de argüir que es mediante la palabra que las mujeres logran defenderse, en condiciones en que el ejercicio de la palabra, ya fuera para defenderse o para atacar, no estaba permitido para las mujeres, quienes debían hablar poco, rezar mucho y solo decir aquello que debían confesar, manifestando sumisión y humildad. Volviendo a las reflexiones de Dolores, la que a mi juicio llega a tener cariz de herejía es la siguiente:

Otra espina que 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. (Carta 60)

¿De qué manera pudieron *decir* cosas semejantes estas religiosas, sin haber sido castigadas por ello?, ¿Cómo lograron pronunciarse en una postura crítica frente a la autoridad eclesiástica, sin que ello fuera percibido como un atrevimiento o un atentado contra la ortodoxia? La respuesta, como ya ha venido haciéndose evidente, nos la otorga la retórica¹³⁴. Estas religiosas desplegarían una serie de estrategias retóricas para acompañar su discurso, matizando o guiando la decodificación hacia aspectos no conflictivos del contenido, escondiendo lo dicho detrás del más convencido y convencional acatamiento de las normativas y de los roles determinados para ellas por la tradición, demostrando no obstante con ello un manejo excepcional de recursos persuasivos destinados a apoyar la tesis de que se trata, pese a lo que pudiera sospecharse a ratos, de sujetos virtuosas y, sobre todo, obedientes. Veré a continuación algunos de los recursos más importantes.

El tópico de la “falsa modestia” o “diminutio”

No podemos decir que al declararse “jumento tan ruin”, como Dolores, “reo”, como Úrsula, o “gusano”, como la Madre Castillo las religiosas no estuvieran convencidas de que lo eran. Úrsula declara que “nada entiende” de cuestiones de fe porque “ni siquiera un libro entero he leído, sino de los que hallo, un pedasito; y esto es verdad, porque soy tan perversa que ni la cartilla pasé entera” (148); Dolores dirá: “vea su reverencia cómo puede estar un alma en este estado, y más recayendo todo esto en una pobresilla mujer ruda y sin conocimiento ni razón, y además desto, sin tener a confesor a quien recurrir” (Carta 1); la Madre Castillo, por su parte, confiesa, respecto de las Escrituras, que no le aprovechan a causa de que “mis culpas y ser yo como un monstruo y aborto de la naturaleza (...) yo, pobre, ciega y vil, me quedé por mi culpa en mi ignorancia y miseria”(160).

En efecto, “diminutio”¹³⁵ es una expresión más adecuada que falsa modestia, por cuanto las religiosas consideraban sinceramente que debían humillarse y ser humilladas ante Dios para perfeccionarse en su camino de fe. Sin embargo, al observar con

¹³⁴ Consideraré a la retórica desde la perspectiva siguiente: “En el diálogo de Platón que lleva su nombre, Gorgias define el arte retórico como ‘el arte de la palabra’ y, con justeza, Sócrates precisa que tal arte es ‘creadora de persuasión’, pero una persuasión que ‘produce una creencia, no una persuasión que instruya sobre lo justo y lo injusto’. Así se caracteriza la función primordial de la retórica: la capacidad de servirse de la lengua –con su poder de sugestión y emoción- para convencer a un auditorio (por ejemplo, a los jueces) y obtener su aquiescencia. En estas alturas, la retórica se funde, sobre todo en Aristóteles, con una teoría de la argumentación, apoyada en una forma peculiar de razonamiento, el entimema, esto es, una suerte de silogismo por aproximación, armado para el público a partir de lo probable y con premisas verosímiles (*eikós*) o, a lo menos, plausibles (*éndoxon*). El adorno, la seducción formal, la *captatio benevolentiae*, el “arte” retórico en una palabra, sirve para sostener la fuerza persuasiva –pero únicamente probable- del entimema y para animar al interlocutor a que asienta: la *inventio*, búsqueda de las argumentaciones, se liga estrechamente a la *elocutio* (*lexis*), modos expresivos de la persuasión. A medida que la retórica desarrolla este segundo aspecto, introduciendo en la teoría de la *elocutio* también el discurso poético, el discurso figurado, la búsqueda de las palabras hermosas y del estilo armonioso, se acentúa lo que Florescu llama ‘proceso de literaturización’, que culmina en la Edad Media, con la eclosión de las *Artes* (*dictaminis, poeticae, praedicandi*), que sirven tanto a la prosa artística como al verso o a la palabra dicha.” Marchese y Forradellas, pp. 348-349.

¹³⁵ “En la introducción [de su discurso] el orador debe ganarse la benevolencia, la atención y la docilidad de sus oyentes. ¿Cómo lograrlo? Ante todo, con una presentación modesta. Pero como el orador mismo tiene que poner de relieve esa modestia, acaba por hacerse afectada (...) La alusión del orador a su propia debilidad (*excusatio propter infirmitatem*), a su escasa preparación (*si nos infirmos, inparatos...dixerimus*; Quintiliano, IV, i, b), proviene del discurso forense, donde tiene por objeto “captar” la benevolencia del juez (...) En la diplomática, este tópico suele mezclarse con la llamada “fórmula de devoción” (como *Dei gratia, servus servorum Dei*). La autoridad de la Biblia dio lugar a una frecuente fusión del antiguo tópico con fórmulas de empequeñecimiento de sí mismo tomadas del Antiguo Testamento. En presencia de Saúl, David dice ser como un perro muerto y como una pulga (...) A menudo se vincula la fórmula de modestia con la afirmación de que el autor sólo se atreve a coger la pluma porque un amigo, protector o superior se lo ha sugerido, pedido o mandado”. Ernst Robert Curtius: *Literatura Europea y Edad Media Latina*. México, FCE, 2004, pp. 127-130.

detenimiento las afirmaciones que hemos visto, respecto de los pronósticos o de las verdades de la fe entendidas en un arrobo, pareciera que dicho tópico comenzara a adquirir efectivamente una función más bien retórica, en la medida en que es tal la certeza de que es verdadero aquello que ante los ojos de su alma se presenta, que no pueden disimular su convicción respecto de que están en lo cierto y que Dios las ha favorecido, revelándoles infusamente algún misterio o permitiéndoles entender alguna parte de la doctrina. De ahí que se vean en la necesidad de declarar que no buscaron este tipo de conocimiento y que no se deriva de especulaciones racionales ni de lecturas, como se esmerarán en asegurar todas, diciendo que no leyeron lo que dicen en ningún libro. No obstante, es muy importante recordar que a estas religiosas no les interesaba figurar; me refiero a que no pretendían ser teólogas ni reformadoras de la religión –si admiraban a santa Teresa era menos por sus ideas que por su actitud mística–, de modo que, en su caso, el uso retórico de este tipo de estrategias de disminución apunta a tranquilizar al receptor frente a cualquier sospecha de vanagloria –ante la cual estaban prevenidos los confesores por múltiples manuales para esto diseñados–: al borrar la propia presencia, tratando de dejar solo el contenido de la vivencia, la intención de estas religiosas era acotar a dicho contenido el campo de lo analizable por parte de la autoridad, transformándose ellas mismas en un simple “medio” utilizado por Dios para transmitirlo. En otras palabras, al disminuirse, buscaban desaparecer como sujetos de la acción divina y dejar “hablar” a Dios a través del relato de su vivencia, que quizá los confesores, pese a su sapiencia, considerarían producto del demonio. Es por ello que jamás osarán manifestarse convencidas de lo que han comprendido infusamente, sino que, manifestando muchas dudas, dejarán al arbitrio de la autoridad su sanción¹³⁶. Por otra parte, pese a que, como veíamos anteriormente, puedan manifestar ciertas dudas respecto del desempeño de los sacerdotes, siempre recubrirán sus críticas de humildad y declaración de ignorancia:

Cualquiera que supiera esto [sus visiones, las voces que le hablan] podía pensar que yo había de ser buena religiosa, pues así me animaba Nuestro Señor. ¿Y qué dirá quien ve que sólo he sido y soy un inútil estorbo? ¡Oh, Dios mío; pues no he sido para ningún bien de nadie; antes quizá para muchos mal! Haced misericordiosamente que no se pierda en mí el valor de tu sangre santísima. (MC, 29) ...fui donde su paternidad: díjele lo que había pasado [haber llorado por tres días por considerarse pecadora], aunque las otras hijas se lo habían contado, y

¹³⁶ A modo de ejemplo, cito la regla séptima para reconocer cuándo una visión o revelación es falsa, según un manual de la época: “...cuando algunas personas que dijeren tener algunas visiones o revelaciones, estuvieren casadas con ellas y satisfechas, teniendo toda seguridad de ser Dios quien las habla y quien las manifiesta sus secretos, y dijeren que se meterán en un fuego en defensa de esta verdad, y estuvieren embarcadas a velas tendidas en ellas haciendo mucho caso de ellas y tuvieren revelaciones en favor y abono de sus revelaciones, y no quisiesen comunicarlas con confesores doctos, prudentes, temerosos de Dios y experimentados, tengo por cosa muy cierta que las tales visiones y revelaciones no son por parte de Dios, sino del demonio, o de la misma persona que dice tenerlas”. *Guía interior para las personas espirituales que tienen trato y comunicación con Dios Nuestro Señor . En que se trata cómo se han de haber en la oración y en los ejercicios espirituales y en las cosas sobrenaturales y extraordinarias que en ella tuvieren y cómo crecerán en el conocimiento de Dios y en su divino amor, y en la perfección de la vida.* Por Fr. Juan de Jesús María, Carmelita Descalzo. Dirigido y ofrecido a N. Señor Jesucristo (1636). Edición y notas de Daniel de Pablo. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p. 240.

de lo que yo le dije parese hizo poco caso; y con justa razón, pues tenía bastante conocimiento de lo que soy por tan clara experiencia de mi conciencia, y demostró en esto su gran prudencia, acompañada de mucha ciencia que a las mujeres, y más de mí jaés, nada se les puede crer. No por esto digo yo que en las reglas no hay esepcción: confieso que hay mujeres de talento, a quien se puede dar entero crédito; mas, como en mí faltaba el talento, hizo el padre bien en ello, como en lo demás lo ha hecho, que adelante iré disiendo... (US, 195)

En definidas cuentas, si estas religiosas son obligadas a “decir” aquello que han entendido de manera infusa, son lo suficientemente lúcidas como para entender que si lo que dicen es conflictivo, ello les traerá problemas con las autoridades. De ahí que recubran sus vivencias detrás de su declaración de humildad y obediencia, actitudes que, como he señalado, son requisito para ser consideradas, como anhelan serlo, buenas religiosas y esposas de Cristo. Tenemos aquí un rasgo que comparten estas religiosas con aquel tipificado “sujeto moderno” que veíamos anteriormente: adecuar su discurso para alcanzar determinados fines, utilizando para ello los recursos a su alcance.

Argumentos de autoridad y recurrencia a testigos

El recurso de la “diminutio” es, digámoslo así, una estrategia retórica evidente, explícita, para “disimular” el contenido quizá inconveniente del discurso y obtener juicio favorable por parte del receptor. Sin embargo, hay recursos menos evidentes, que se utilizan en momentos tal vez poco conflictivos de la narración, casi como al pasar, pero que no dejan por ello de tener un efecto persuasivo poderoso a la hora de configurar ante el receptor una imagen de sí mismas en cuanto sujetos virtuosas y, en el fondo, elegidas de Dios.

Dentro de este tipo de estrategias subrepticias, amparadas en la obligación de confesar “todo” lo que les sucede, está, por ejemplo, la recurrencia a autoridades que refrendan lo que ellas dicen. Después de una larga descripción de consejos que la Madre Castillo habría recibido y entendido por voluntad de Dios, utiliza el recurso de autoridad para apoyar la ortodoxia de lo dicho y asegurar un juicio favorable, explicándole al confesor que le ha pedido escribir su autobiografía, y que está leyendo críticamente toda aquella información, que otro confesor ya le dio su venia anteriormente a lo dicho:

Este papel como va aquí vio mi confesor el Padre Francisco, cuando había pasado su enojo; y me respondió que aunque más lo miraba, no hallaba en él las señales que suele dejar la serpiente en las cosas por donde anda; que antes a todo su entender era Dios; que sólo lo que me aconsejaba era que, aunque más el confesor me azotara e hiriera, no huyera de él. (MC 40-41)

Las autoridades utilizadas como fuente argumental no son, como se puede suponer, solo seres vivientes. También son los santos que se acercan a consolar a la religiosa que no es entendida por las limitadas criaturas humanas. Ejemplo de ello es otro pasaje de la autobiografía de la Madre Castillo, quien, habiendo sido nombrada abadesa y padeciendo las penas del infierno a causa de que las hermanas religiosas no la querían y la habían echado de su propio cuarto, apeló a Dios de la siguiente manera:

...sin saber lo que me hacía, me arrodillé hacia el Santísimo y dije: “Señor mío, esto ya no es conmigo, sino con vos”. No me parece decía yo esto con venganza o pidiéndola; que nunca tal Su Majestad permitiera; sí para que volviera por la verdad y la declarara, de que no podía yo, ni con diligencias, ni de ningún modo, vencer aquel pleito (...) Otro día, estando retirada en aquel dormitorio, solo y lóbrego adonde me habían hecho ir, me parecía que mi madre Santa Clara venía al convento, el cual estaba muy triste y oscuro, o con una claridad muy melancólica; y todas las monjas, en especial algunas, la recibían con muchas acciones de reverencia en el coro, y muy festivas; mas la santa se mostraba como severa, o displicente, por no hallar allí a la Abadesa [ella], o porque la tenían como abandonada, y así se mostraba confusa. Esto no era en sueños, ni lo veía con los ojos del cuerpo. (MC, 180)

Así, es la misma patrona de todas las clarisas la que baja del cielo a reclamar por el trato que le dan a la Madre Castillo. En otros pasajes contará lo siguiente:

Mi Padre San Ignacio me ha amparado mucho, y en un día de éstos, me parecía oír unas palabras que decían: “Esta es un alma muy favorecida del gran Patriarca San Ignacio”. (MC, 214) Un día de aquellos, estando en mi retiro, procurando tener mi oración, en una breve suspensión, que no puedo saber cómo fue, vi a la Santísima Virgen, junto a mí, con un niño recién nacido, y muy amable, que poniéndolo en el suelo, me decía: “Mira, este niño ha nacido para tí”. Consolóme, y me esforzó esto lo que no sabré decir... (MC, 24)

Incluso en el caso de Úrsula se llega a producir una pugna entre las “hablas” y las órdenes del confesor, en un momento en que el padre la amonestó por responder a los llamados de Dios con las palabras de San Pablo (“Señor, ¿qué quieres de mí?”) y no con las de María (“He aquí la esclava del Señor”), quizá por considerar poco humilde la apelación directa a la divinidad. La respuesta de la “voz” es demoledora: las palabras de san Pablo le habían sido enviadas a Úrsula desde lo alto porque le estaba destinado predicar; a ella, simple mujer. Úrsula aprovecha para hacer una suerte de declaración de principios ante su confesor:

Ya no quisiera proseguir en escribir o, si Dios me lo quisiese permitir, ahora sí que podré decir: “Señor, ¿qué quieres de mí?”, y, para proseguir, “Ece ancila” podré desir y, considerándome esclava, haré lo que por vuestra paternidad me manda. Díjome esta habla: “Yo puse en vos las palabras de san Pablo, porque quiero que prediques como él”. ¿Tengo razón, padre, de avergonsarme?: y se admira de mí porque no quiero escribir; ¿pues estas cosas son para decir?: más suave me fuera morir que no escribir lo que me falta por decir, que hasta ahora las cosas dichas fueron como niñerías, y me costó hartas vergüensas referirlas: pues cuántas tendré para escribir después. Parese, padre mío, que la cara no le veré, porque yo para salir no la tendré, y harto siento que, en dándole el último cuaderno, de afrentada no he de verlo. Bien me lo previno esta habla disiéndome: “Mira que te has de afrentar”, y a mí me paresía este tiempo de estar corrida no llegaría, porque no imaginaba lo había de desir yo misma. Díjele yo, cuando me dijo lo de la predicación: “Eso no, Señor: ¿pues a mí me has de igualar con el que elegiste para vaso de elegción[?]; no quiero yo, ni vos lo has de haser, mi Dios; ¿pues al polvo de la tierra y escoria de la naturaleza querriás levantar a tanta altesa? Mira, Señor, en quién depositas tus tesoros y grandesas; mira que

se malogran en mi miseria; atiende que soy vaso frágil y débil y que tus misericordias han de perderse; no malogres tus tesoros en mi maldad, que todas he de malbaratar y de tus misericordias no me sabré aprovechar”; volvió a desir: “Como san Pablo has de predicar”. “Eso no –volví a desir yó-; no lo habéis de haser, mi Señor; yo te deseo seguir a vos, imitar tus pasos; no en el pacífico senáculo, sino en el Calvario, donde fuiste afrentado y despreciado, hecho oprobio de los hombres y escarnio de ellos: así yo quiero que al precio de mi soberbia sean mis afrentas; y como se ha querido levantar ella, así sea hollada como la tierra; que quien contra ti ha cometido tantas ofensas, justo era que ni la tierra me sufriera y el aire la respiración me negase y que todos los elementos contra mí se levantasen, y las cosas insencibles: que no haya piedras ni palos, que por mis pecados sobre mí vengan descargados todos, en vengansa de haber sido contra ti tan mala”. No quiero referir lo mucho que hablaba. (US, 202-203)

Lo anterior se relaciona con otro tipo de recurso que consiste en consignar dichos de testigos o de terceras personas que han opinado “desinteresadamente” acerca de la santidad de la implicada o acerca de su cercanía con la divinidad. Dolores se atreve, en una de sus últimas cartas, a contar un episodio en que una mujer muy virtuosa la vio bien acompañada:

Dos cosas que han pasado y me han dicho años ha, se las había ocultado, porque no he creído ni hecho juicio de que pueda haber peligro de mi alma, pero he sentido superior instansia en mi interior a desírselas, tanto, que no sesa a toda hora, y son: la 1ª, que habrá trese años que una sirviente me dijo que me había visto andar bien acompañada, dándome a entender que con nuestro Señor, y, aunque ella es de probada virtud, hise irrisión y procuré disuadirla de ello; tanto presintió, que le dije: ya se ve que siempre anda nuestro Señor con nosotros, y pobre de la criatura que no anda en presencia de Dios. A esto me respondió que esto era en puntos de fee y espíritu, pero que no a todas asistía como lo había visto con sus ojos, y que lo que vio no fuese cosa del Enemigo, sino de Dios, de que yo había de dar gracias, que no me desía más porque su confesor se lo prohibía, y que siertamente andaba bien acompañada, porque cuando ella sacudía y barría el refegtorio, cuyo ofisio tenía, de que llegaba a mi asiento persibía olor fragante, y que en los demás asientos no le pasaba eso, y que, algunas veses, cuando estaba sola, se postraba a besar el suelo, hasia mi asiento, con impulso grande, sin poderse detener, según ella lo sentía y conosía para sí, y que esto nasía no de mí, sino de la compañía que traía, y que por esto hasía esas demostraciones e inclinaciones a tierra. Esto, padre mío, sea de Dios o del Enemigo, es sujeto a que se debe creer y no poner la menor duda, porque la favorese Dios a manos llenas, y ojalá yo, siendo religiosa, sirviera a Dios como ella le sirve, con perfegsión exata. (Carta 60)

La segunda vez que un testigo la vio junto a seres celestiales ocurrió de la siguiente manera:

Lo 2º que pasó y me han dicho fue que, yendo yo por el claustro, como queda apuntado que aconstumbro, me esperó una religiosa en el camino, y me preguntó que qué iba pensando; respondíle que lo que debía pensar, que era en mi Dios y Señor, como su caridad y todas lo hasían; respondiome que sería punto más que todas, pues llevaba al arcángel san Gabriel en mi compañía. Yo, al presente, también sentía no sé qué género de mutasión en mi interior, y, tan divinamente

inflamada, que bien persebía yo iba bien acompañada, aunque en lo exterior, ni en esta ocasión ni en la antesedente, sentí exterior compañía ni vi nada: Dios resiba la confusión y vergüensa que he tenido en escribirle, así esto como todo lo demás que ha pasado en mi alma. Aun, padre mío, bien puede ser esto nasido del buen afecto en estas almas, que les parezca lo que no es en realidad y jusgan según su piadoso corasón, como ahora. (Carta 60)

Una hermana religiosa que pronto moriría, le contó a la Madre Castillo: “que recogíendose con deseos de comulgar, había visto entre sueños en un altar del coro un niño desnudo hermosísimo y llorando, y que viendo ella que era el Niño Jesús, quiso abrazarlo, y el niño se retiró diciendo: “No puede ser, que soy de Francisca” (MC, 57). Úrsula, por otra parte, utiliza el recurso a testigos que la han declarado santa, aunque tratará, en el caso siguiente, de disimular el entusiasmo que le produce la posibilidad de que sea cierto explicando que solo se debe al agradecimiento de la otra persona:

...empesó con alabanzas que, como era media vieja, me loaba de atenta; no hallaba qué haser de contenta: bendiciones me echaba y desía había de ser santa; yo digo que, como le daba [comida], no sólo gran religiosa me pronosticaba, sino santa, porque este dar era canonisar. Quiera Dios sea buena profetisa como lo fue Ana, que ésta también así se llama, que viva está y no se desvía de su profecía, porque las veses que me habla siempre me pronostica ser santa. Quiéralo la divina bondad. (US, 142)

Ahora bien; las religiosas se encargarán de aclarar que no por esto se consideran santas, como bien lo señala la Madre Castillo “No digo yo por esto que Nuestro Señor me habla con el modo que lo haría con las personas santas” (184), puesto que ninguna de ellas quiere que la autoridad piense que han creído por un momento ser merecedoras de santidad. Úrsula declara “ya conosía haber sido el escándalo de la religión y la que había deshonrado la casa del Señor, dándoles en todo mal ejemplo” (194) y Dolores se lamenta “todo lo que por mi alma pasa es engaño y falso espíritu de tinieblas que me trae ilusa” (Carta 7). De este modo, todos estos argumentos subrepticios se ven cubiertos por el más poderoso, que veíamos antes: la declaración de humildad e insignificancia.

Corolario de esta parte

En síntesis, los textos de religiosas que he presentado arrojan una serie de elementos interesantes para el análisis. Ante la urgencia de decir, saben que importa el modo en que se dispone la materia del discurso, por lo que utilizan el poder persuasivo de la palabra para lograr el objetivo que buscan: que del análisis de lo dicho, amparado por el mandato de verdad que impone la confesión, y pese a que sus propias compañeras pudieran testificar en su contra declarándolas endemoniadas, la autoridad eclesiástica concluya que se trata de mujeres virtuosas. Es interesante, desde este punto de vista, visualizar que la palabra escrita cobra dentro del decir de estas religiosas el valor de testimonio judicial en defensa de su propia causa, pues el recubrimiento de lo dicho detrás de argucias retóricas aparentemente inofensivas propiciará, al menos, la duda en el receptor: quizá Dios realmente ha elegido a estas insignificantes mujeres para

demostrar su poder y ellos, como representantes de la divinidad, han de ser lo suficientemente sabios como para identificar la mano divina detrás de experiencias tan poco racionales. Ahora bien; quiero insistir en que de ninguna manera puede decirse que a estas mujeres les interesara quitarles poder a los prelados; ni siquiera darles lecciones de fe ni demostrarles que están errados. Tal suposición implicaría desconocer el lugar que las religiosas tienen y desean tener dentro del “Cuerpo místico” y subestimar además su nivel de autoconciencia al respecto. Muy por el contrario: el grado de conocimiento –que por ser infuso a ellas les parece irrefutable- que alcanzan respecto de su papel dentro del plan divino les hace asumir con mayor fuerza el rol casi nulo de la mujer dentro de la estructura de la religión, y las lleva a considerar, como señalaba anteriormente, que la obediencia y el sacrificio, incluso la humillación y la burla, son partes del desafiante camino espiritual trazado para sujetos que, como ellas, pretenden una vez muertas pasar a formar parte de la corte celestial. De este modo, el testimonio escrito de su vivencia apunta a obtener juicio favorable dentro del tribunal terreno, pues, secretamente, sospechan que en el tribunal divino su causa ya fue sancionada a su favor, muestra de lo cual son las mismas experiencias que Dios les envía. Al respecto, valga una cita tomada del texto de la Madre Castillo, en que se insinúa esta sospecha:

Un día que estaba en grandes agonías, entendí esto: “Tú vives muriendo en mí y yo estoy viviendo en tí”, como palabras de Nuestro Señor dichas a mi alma. Otro día, que ya parecía acabar con las penas y congojas, y el furor del maldito, me pareció que el alma oía una voz que le decía alentándola: “Ea, alma, que ya tocamos las márgenes de la ciudad santa”. (MC, 206)

Epílogo

Difícil me resulta concluir un tema que permanece abierto, en especial respecto de la discusión acerca de la modernidad. Señalaba en la introducción de este trabajo que me interesaba la posibilidad de rastrear la huella o el rumor de un posible sujeto moderno enclaustrado dentro del espacio conventual. Para ello, establecí primero las principales características de lo que se entiende usualmente por modernidad y luego tomé un eje -la relación de los sujetos con su objeto de conocimiento, se tratara de ellos mismos o del mundo que los rodea- y lo rastreeé en el mundo religioso, donde pude encontrar las dos corrientes principales de lo que podríamos entender como “*episteme* religiosa”: la escolástica y la mística, que presentan una relación muy parecida a la del espacio secular -digamos, “cartesiano”- respecto de su propio “objeto” de conocimiento, llámese este divinidad, fe, doctrina, etc., pues establecen un método de acercamiento a dicho objeto, con un lugar determinado y específico para el *sujeto* del conocimiento. Veíamos que la actitud frente al “objeto” religioso puede ser más o menos activa y que hay ámbitos vedados a la especulación, tal como sucedía con las verdades de la fe en Descartes. Así, se desestabilizó la primera oposición entre el espacio secular y el religioso.

Luego, vimos que dentro del solo espacio religioso también se reproducía la oposición mencionada anteriormente, pues la argumentación racional de la escolástica se oponía a la no-racionalidad de la experiencia afectiva que propiciaba la mística, aun cuando ambos caminos buscaban acercarse mejor al fenómeno divino, si bien de un modo racional el primero y de manera inefable o amorosa el segundo. Ambas vías de conocimiento se conjuntaban en un dispositivo que las vinculaba insoslayablemente: la confesión. Aquí se alzaban dos figuras alegóricas de cada una de las tendencias: el

confesor y la monja, cuya compleja relación reproducía la pugna mayor entre escolástica y mística, pues el sacerdote buscaba explicaciones, mientras la religiosa experimentaba, aparentemente, sin entender. A partir del análisis de la situación de comunicación confesional, quedó en evidencia el papel fundamental del lenguaje dentro de este procedimiento, ya fuera para otorgar perdón, en el caso del sacerdote, o para declararse ante este, en el caso de la religiosa. El rol del lenguaje se volvía doblemente determinante en el caso de la confesión escrita, pues en dicha instancia las religiosas estaban a solas con su conciencia y podían elegir qué decir y qué no. Surgían, así, múltiples recursos que acompañaban el discurso y que apuntaban, por un lado, a la declaración “con verdad” de aquello que habían vivenciado y, por otro, a suavizar los posibles contenidos subversivos de la experiencia, caracterizada muchas veces por un conocimiento infuso de verdades reveladas o por la comprensión de que los sacerdotes que pretendían guiar sus almas no eran los más idóneos para hacerlo. Al mismo tiempo, estas escrituras eran atravesadas por el discurso autobiográfico, que hacía a las religiosas hablar de sí mismas, describirse, mirarse, con lo que se iba volviendo cada vez más explícito –ante sus propios ojos- el proceso de autoconocimiento que vivenciaban a lo largo de su camino espiritual, el que les permitía ir configurando aquella imagen de sí mismas que luego transmitían por escrito.

En el análisis de los textos vimos cómo las tres religiosas daban muestras de algún tipo de vínculo con experiencias sobrenaturales, relacionadas íntimamente con la mística. Al tener que contar dichas experiencias, las religiosas se daban cuenta de que, como producto de ellas, habían obtenido cierto grado de conocimiento infuso que las ponía en situación bastante crítica respecto de la obligación de obediencia frente a las autoridades, pues parecían prescindir de estas para entender incluso ciertos temas que les estaban vedados. Señalábamos también que a estas mujeres no les interesaba ser revolucionarias respecto del sistema, pues entendían perfectamente que su lugar en la religión estaba determinado por su obediencia a las normas imperantes. Asumían, entonces, el rol que la estructura encabezada por varones les señalaba, porque les interesaba la virtud y la salvación eterna –en una relación íntima y personal con Dios-, de modo que solo contaban sus dudas doctrinales o manifestaban sus críticas veladas si eran obligadas a no ocultar nada por mandato de confesión. Por lo demás, declarar que Dios les hablaba, que habían entendido infusamente las verdades de la fe o que habían visto a prelados consumiéndose en el infierno, era una manera de “decir sin decir” que eran elegidas. En otros términos, detrás de estos relatos detallados, recubiertos siempre de la más perfecta declaración de humildad, habrá un entramado retórico destinado a configurar ante los demás una imagen de sí mismas como seres distintos, especiales, elegidos de Dios, ante cuyas experiencias la racionalidad masculina no puede simplemente reaccionar condenatoriamente, pues quizá –duda que buscan insertar estas religiosas- el saber letrado y la autoridad terrena que con tanto orgullo detentan los doctos no les sea finalmente de utilidad allá donde las cosas realmente importan para los sujetos de fe: frente al tribunal que entra en sesión después de la muerte.

De este modo, en cuanto a la posibilidad de encontrar rasgos de “modernidad” dentro del espacio conventual y haciendo una síntesis muy apretada de todo lo dicho en este trabajo, me parece que efectivamente se puede identificar un incipiente sujeto moderno

enclaustrado en el mundo religioso colonial hispanoamericano y particularmente en textos de monjas. El *rumor* moderno que señalo podría rastrearse, en primer lugar, en la dimensión *racional* que organiza las dos principales vías de acercamiento al “objeto” de conocimiento religioso: la escolástica y la mística. Pese a que ambos caminos se diferencian por la “actitud” del sujeto frente al objeto de su conocimiento –activa o pasiva– y también por la característica fundamental que cada uno le asigna a este –producto de la argumentación o infuso–, ambas vías de conocimiento se centran en un método basado en etapas progresivas que llevan a ciertos resultados esperados: confirmación de las verdades reveladas, en un caso, iluminación extática, en otro. En segundo lugar, el *rumor* moderno podría escucharse en aquellas religiosas que, a través de la escritura ensimismada, se vuelven concientes de su lugar en el mundo y dentro del cuerpo social del que forman parte, y que saben, al mismo tiempo, qué les está permitido pensar, decir, imaginar y qué no, a mujeres de su condición. Así, se alzan como una versión enclaustrada de aquel sujeto moderno que utiliza los medios a su alcance para hacerse protagonista de su propia trama autobiográfica, para configurar la cual elige un papel para sí y para los demás, situando la acción en un espacio y un tiempo específicos.

Desde dicho lugar, asumido a conciencia –aunque no con agrado, necesariamente– las religiosas comenzarán a contar experiencias que las han acercado a las verdades de la fe por caminos muy otros que los de los letrados. Hacerse cargo del lugar designado para ellas en tanto esposas de Cristo, sin embargo, hará que reaccionen con humildad frente al nuevo conocimiento adquirido por vía infusa, y esta quizá sea la especificidad de aquel “sujeto moderno” que podemos encontrar en los conventos coloniales: por un lado, el espíritu racionalista ha penetrado en los intelectos, transformando la relación entre el sujeto y la información entregada por los detentadores del poder –es decir, las religiosas se dan cuenta de que los prelados pueden equivocarse y de que ellas pueden entender perfectamente los misterios si Dios así lo permite; no hay, de este modo, una condición especial para acceder al conocimiento dada por la variable de sexo ni por el acceso a los libros. Por otro lado, la conciencia de las características del propio camino de fe –esto es, la misma capacidad para saber “situarse”– hará a estas religiosas entender que el conocimiento que han obtenido por vía espiritual, paradójicamente, obedecerá a un movimiento de revelación-ocultamiento, pues una vez que lo han obtenido por vía iluminativa deberán desprenderse de él –doctrinalmente hablando, no les pertenece a ellas sino a los representantes de Dios en la tierra, quienes lo analizan racionalmente y se lo apropian si les parece adecuado–; de este modo, luego de traspasarlo defectuosamente a palabras deberán volver a guardarlo –mudo– en su interior. Este sujeto-mujer, moderno y conventual, entonces, es doblemente ensimismado, pues el conocimiento que ha obtenido solo saldrá de su boca de manera imperfecta en palabras evanescentes o en una escritura limitada, luego de lo cual regresará a su interior, donde permanecerá como recuerdo imborrable y al mismo tiempo silencioso.

BIBLIOGRAFÍA

Monjas

Castillo, Madre Josefa: Mi Vida. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.

Peñailillo, Josefa de los Dolores: *Epistolario* (inédito).

Ursula Suárez: Relación autobiográfica. Santiago, Universitaria, 1984.

MODERNIDAD

Agamben, Giorgio: Infancia e historia. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004.

Ariès, Philippe y Duby, Georges: Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVII. Madrid, Taurus, 1992.

Bauman, Zigmunt: "Modernidad y ambivalencia", en: Giddens, Anthony, et al.: Las

- consecuencias perversas de la modernidad. Barcelona, Anthropos, 1996. Pp. 73-119.
- Berman, Marshall: "Brindis por la modernidad" en: Nicolás Casullo (ed.): El debate modernidad post-modernidad. Buenos Aires, Retórica ediciones, 2004. PP. 87-105.
- Bice Mortara: Manual de retórica. Madrid, Cátedra, 1991.
- Casullo, Nicolás: El debate modernidad-postmodernidad. Edición ampliada y actualizada. Buenos Aires, Retórica, 2004.
- Chartier, Roger: Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Barcelona, Gedisa, 1995.
- Dällenbach, Lucien: El relato especular. Madrid, Visor, 1991.
- De Man, Paul: "Historia literaria y modernidad literaria", en: Visión y ceguera. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1991, pp. 159-183.
- Giddens, Anthony: "Modernidad y autoidentidad", en Giddens et al.: Las consecuencias perversas de la modernidad. Barcelona, Anthropos, 1996. Pp. 33- 71.
- Grassi, Ernesto: La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Habermas, Jürgen: "Modernidad, un proyecto incompleto", en: Nicolás Casullo (ed.): El debate modernidad post-modernidad. Buenos Aires, Retórica ediciones, 2004. PP.53-63.
- Huidobro, Vicente: Altazor. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1991.
- Jameson, Fredric: El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Buenos Aires, Paidós, 1992.
- : Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente. Barcelona, Gedisa, 2004.
- Duby, Georges y Perrot, Michelle: Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Madrid, Taurus, 1993.
- Luhmann, Niklas: Observaciones de la modernidad. Barcelona, Paidós, 1997
- : "La contingencia como atributo de la sociedad moderna", en Giddens et al.: Las consecuencias perversas de la modernidad. Barcelona, Anthropos, 1996. PP. 173-197.
- Touraine, Alain: Crítica de la modernidad. Buenos Aires, FCE, 2000.

MÍSTICA

- S/a: Oficio Parvo de la Santísima Virgen y Oficio de Difuntos. Editores Pontificios, Bélgica, 1905.
- Cilveti, Ángel: Introducción a la mística española. Madrid, Cátedra, 1974.
- De Ávila: Teresa Las Moradas. Libro de su vida. México, Porrúa, 1979.
- De Certeau, Michel: La fábula mística. México, Universidad Iberoamericana, 1994.

De Pablo, Daniel: Amor y conocimiento en la vida mística. Madrid, editado por Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1979.
 Velasco, Juan Martín: El fenómeno místico. Madrid, Trotta, 2003.

CONFESIÓN

S/a: Nueva áncora de salvación. Devocionario completo. Buenos Aires, Editorial Augusta, 1944.
 Canitano, Rodolfo y Nelly Gómez de Canitano: Breve diccionario de liturgia. Buenos Aires, Bonum, 1993.
 Delumeau, Jean: La confesión y el perdón. Madrid, Alianza, 1992.
 Derrida, Jacques: El Monolingüismo del otro. Buenos Aires, Manantial, 1997.
 Foucault, Michel: “El pensamiento del afuera”, en: De lenguaje y literatura. Barcelona, Paidós, 1996.
 -----: Los anormales. México, FCE, 2001.
 -----: Historia de la sexualidad. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
 -----: Hermenéutica del sujeto. México, FCE, 2002.
 -----: La arqueología del saber. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002
 de Jesús María, Juan, OCD: Guía Interior. Verdadera y falsa mística: criterios de discernimiento. Edición y notas de Daniel de Pablo. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.
 Heidegger, Martin: “Agustín y el neoplatonismo”, en: Estudios sobre mística medieval. México, FCE, 1997.
 Kristeva, Julia: Poderes de la perversión. Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.
 Zambrano, María: La confesión: género literario. Madrid, Siruela, 2001).

ÉPOCA COLONIAL

Bernard, C. y Gruzinski, S.: Historia del Nuevo Mundo. México, D. F., FCE, 1996.
 Franco, Jean: Las conspiradoras. Méxic, FCE, 1993.
 Lander, Edgardo: “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En texto compilado <http://www.clacso.org/fbases4.html>
 Leonard, Irving: Los libros del conquistador. México, FCE, 1996.
 Millones, Luis: Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima. Horizonte, Lima,

1993.

Picón Salas, Mariano: De la Conquista a la Independencia. México, FCE, 1994.

Rama, Ángel: La ciudad letrada. Santiago, Tajar, 2004.

Torres de Castilla, Alfonso: Historia de las persecuciones. Barcelona, Imprenta y librería de Salvador Manero, 1865.

GÉNEROS

De Certeau, Michel: La escritura de la historia. Santa Fe, Dpto de Historia, Universidad Iberoamericana, 1993.

Jara, René y Vidal, Hernán: Testimonio y literatura. Minnesota, Institute for the study of ideologies and literature, 1986.

Miroux, Jean-Philippe: La autobiografía. Las escrituras del yo. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

Morales, Leonidas: La escritura de al lado. Géneros referenciales. Santiago, Cuarto Propio, 2001.

-----: Carta de amor y sujeto femenino en Chile. Santiago, Cuarto Propio, 2003.

Narváez, Jorge (ed.): La invención de la memoria. Santiago, Pehuén, 1988.

White, Hayden: El texto histórico como artefacto literario. Barcelona, Paidós, 2003

Sobre monjas

Gómez Restrepo, Antonio: Historia de la literatura colombiana. Bogotá, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, bajo la dirección de la Revista Bolívar, 1953.

Invernizzi Santa Cruz, Lucía. "El discurso confesional en el *Epistolario* de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)". *Historia*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002, vol.36.

Lavrin, Asunción. "De su puño y letra: epístolas conventuales". Manuel Ramos Medina (coord.). *Memorias del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios'*. México: Condumex, 1995, pp. 43-62.

Massone, Juan A.: "Comparación de dos autoras claustrales: Úrsula Suárez y Francisca del Castillo", en: Revista *Literatura y Lingüística* nº6, Universidad Blas Cañas, Santiago, 1993.

Sarrión, Adela: Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX. Madrid, Alianza, 2003, p. 87.

Otros

- Austin, J. L.: Cómo hacer cosas con palabras. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Bajtin, Mijail: “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela”, en Teoría y estética de la novela. Trad: Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid, Taurus Humanidades, 1991.
- Barthes, Roland: “El discurso de la historia”. En: Estructuralismo y literatura. Buenos Aires, Nueva Visión, 1979.
- Clave*. Diccionario de Uso del español actual. Madrid, Ediciones SM, 2000.
- Curtius, Ernst Robert: Literatura Europea y Edad Media Latina. México, FCE, 2004.
- Derrida, Jacques: La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. Barcelona, Paidós, 1986.
- Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan: Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Marchese, A. y Forradellas, F.: Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria. Barcelona, Ariel, 1989.
- Moreiras, Alberto: Interpretación y diferencia. Madrid, Visor, 1991.
- van Dijk, Teun A.: El discurso como estructura y proceso. Barcelona, Gedisa, 2003.

Anexo

La confesión

Modo práctico de confesarse ¹³⁷ :

Empezarás haciendo la señal de la Cruz y rezando tres Ave Marías al Corazón de María para alcanzar la gracia de confesarte bien. Después dirás:

«Oh, Jesús amantísimo, yo creo firmemente que Vos instituisteis el Sacramento de la penitencia para lavar nuestra alma de las manchas de sus pecados: por la caridad infinita de vuestro Corazón en la institución de este sacramento, y por intercesión de vuestra divina Madre, que lo es también mía, os suplico avivéis en mí la memoria de mis pecados, me hagáis conocer su gravedad y malicia, me infundáis vivo dolor de haberlos cometido y un firmísimo propósito de la enmienda, a fin de que recibiendo con las debidas disposiciones este Sacramento, alcance los preciosos frutos que produce en las almas bien dispuestas y los efectos de vuestra misericordia. Amén».

[1.] Examen

Ahora examinarás brevemente tu conciencia, lo cual podrás hacer de varias maneras:

1º Siguiendo los mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia y las obligaciones de tu estado.

2º Recorriendo mentalmente las ocupaciones del día, los lugares que frecuentes, los

¹³⁷ Nueva áncora de salvación. Devocionario completo. Buenos Aires, Editorial Augusta, 1944, pp. 82-95.

compañeros que has tenido, etc.

3º Examinando cómo has cumplido tus deberes para con Dios, para con tus Superiores, contigo mismo y con los demás.

Si en el examen de estos puntos hallares haber cometido algún pecado mortal, mira:

1º Qué pecados son los que has cometido.

2º Cuántas veces los has cometido.

3º Las circunstancias que pueden multiplicar los pecados.

Los que confiesan con frecuencia, basta que hagan un breve examen, pero los que se confiesan de tarde en tarde han de emplear más tiempo en el mismo, para ello pueden servirse del siguiente interrogatorio:

a. Examen de conciencia

¿Cumpliste la penitencia que te impusieron en la confesión anterior? ¿Callaste algún pecado por vergüenza?

b. Mandamientos de la Ley de Dios

PRIMERO: ¿Has negado o dudado sobre cosas de Religión? ¿Has leído libros malos? ¿Te acompañas de personas impías?

SEGUNDO: ¿Has blasfemado alguna vez? ¿Cuántas veces cada día, semana o mes? ¿Has jurado? ¿Te has quejado de la Providencia en tus enfermedades?

TERCERO: ¿Has dejado alguna Misa? ¿Cuántas? ¿Cuánto tiempo, cuántas veces?

CUARTO: ¿Obedeces a tus padres? ¿Les has dado algún disgusto? Si eres padre o madre, ¿educas cristianamente a tus hijos?

QUINTO: ¿Tienes odio contra alguien? ¿Has hecho o deseado mal a otros?

SEXTO: Y NOVENO: ¿Has pensado o deseado cosas deshonestas? ¿Has tenido o escuchado conversaciones libres? ¿Has mirado o hecho cosas deshonestas, ya solo, ya con otros? ¿Cuántas veces?

SÉPTIMO Y DÉCIMO: ¿Has robado o menoscabado los intereses de otros? ¿Pagas tus deudas? ¿Has deseado lo que no es tuyo?

OCTAVO: ¿Has mentido? ¿Has calumniado? ¿Has murmurado?

c. Mandamientos de la Iglesia

¿Confiesas y comulgas en los tiempos mandados? ¿Dejas la Misa en las fiestas? ¿Por qué causa?

d. Pecados capitales

¿Eres orgulloso? ¿Te domina la avaricia? ¿Tienes mal genio? ¿Te excedes en el comer y beber? ¿Te dejas llevar de la envidia? ¿Tienes pereza de hacer obras buenas? ¿Cumples las obligaciones de tu estado?

[1.1 Contrición] Dolor y propósito

Después de bien examinado, te excitarás al dolor de tus pecados y propósito de la

enmienda, empleando en esto la mayor parte del tiempo de tu preparación para confesarte. Al efecto haz estas tres consideraciones que son como tres visitas espirituales al cielo, al infierno y al Calvario.

1º El pecado te excluye de las posibilidades de la gloria eternamente, si es mortal, y por mucho tiempo, si es venial. Lloras amargamente la pérdida de un bien temporal mezquino, y ¿no llorarás la pérdida del reino eterno de la gloria?

Medítalo unos instantes, y después di tres veces con vivo dolor:

«Dios mío, me pesa de todo mi corazón de haber pecado por haber merecido ser excluido de vuestra gloria; propongo firmemente enmendarme».

2º El pecado te mereció las penas eternas del infierno o las penas terribles del purgatorio.

Medítalo brevemente, y di tres veces muy de lo íntimo del corazón:

«Dios mío, me pesa de haberos ofendido con mis pecados porque merecí con ello las penas eternas del infierno y del purgatorio; propongo firmemente enmendarme».

3º El pecado fue la causa de los tormentos y de la muerte de Jesucristo; el pecado es una ofensa a su infinita bondad. ¡Oh, cuán grande es su malicia!

Reflexiónalo y di tres veces con íntimo dolor:

«Jesús mío y Dios mío, me pesa de todo mi corazón de haberos ofendido por ser Vos quien sois bondad infinita; propongo firmemente enmendarme de todos mis pecados ayudado de vuestra gracia».

Después dirás muy despacio:

«Señor mío Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, Creador, Padre y Redentor mío amorosísimo, en quien creo y espero y a quien adoro y amo sobre todas las cosas: me pesa de todo corazón de haberos ofendido por ser vos quien sois Bondad infinita, y también me pesa porque me podéis castigar con las penas eternas del infierno; propongo firmemente nunca más pecar, apartarme de todas las ocasiones de ofenderos, confesarme y cumplir la penitencia que me fuere impuesta»

Si aun te queda tiempo antes de confesarte, repetirás los actos de contrición arriba dichos, bien convencido de que cuanto vayas mejor preparado a recibir el Sacramento, más fruto reportarás de él.

[2] Confesión

Llegado el momento de confesarte, dirás:

«Yo, pecador, me confieso a Dios todopoderoso, a la bienaventurada siempre Virgen María, al bienaventurado S. Miguel Arcángel, a los bienaventurados Apóstoles S. Pedro y S. Pablo, y a vos, Padre, porque he pecado gravemente por pensamientos, palabras y obras, por mi culpa, por mi culpa, por mi grandísima culpa. Y por eso ruego a la bienaventurada siempre Virgen María, al bienaventurado S. Miguel Arcángel, al bienaventurado S. Juan Bautista, a los santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo, y a vos, Padre, que roguéis por mí a Dios nuestro Señor».

Mientras el confesor te da la absolución, te inclinarás profundamente, figurándote

*que estás al pie de la Cruz recibiendo sobre tu alma la Sangre redentora de Jesús, y harás el Acto de Contrición*¹³⁸.

[2.1] Después de la confesión

Retirado a tu lugar, después de la Confesión, harás cuatro actos, a saber:

- 1º Dar gracias a Dios por el beneficio recibido.
- 2º Cumplir la penitencia que te ha sido impuesta.
- 3º Renovar tus propósitos.
- 4º Rezar la siguiente:

ORACIÓN

«Os ruego, Señor, por los méritos de la Bienaventurada Virgen María, vuestra Madre y de todos los Santos, que os sea agradable y acepta la Confesión que acabo de hacer; cuanto haya faltado ahora o antes a la suficiencia de la contrición o a la pureza e integridad de la confesión, suplidlo con vuestra piedad y misericordia, por las cuales os suplico os dignéis confirmar plena y perfectamente en el cielo la absolución recibida. Vos que, siendo Dios, vivís y reináis por los siglos de los siglos. Amén.»

¹³⁸ «Pésame Dios mío, y me arrepiento de todo corazón de haberos ofendido. Pésame por el infierno que merecí y por el cielo que perdí, pero mucho más me pesa porque pecando ofendí a un Dios tan bueno y tan grande como Vos. Antes querría haber muerto que haberos ofendido, y propongo firmemente no pecar más y evitar todas las ocasiones próximas. Amén.»(Id., pp. 28-29). En este devocionario se aconseja hacer acto de contrición a diario, como parte de los “ejercicios piadosos” para la vida cristiana, entre los que se cuentan los actos de esperanza, los actos de fe y los actos de caridad. De este modo, detestar las propias faltas no es solo un paso previo a la confesión, sino una actitud de vida que se sugiere al cristiano.