

CURSIVAS, MÁRGENES Y ENTRELINADOS. SOBRE LAS VIDAS DE CATALINA DE CRISTO, ISABEL DE LA ENCARNACIÓN Y FRANCISCA JOSEFA DE LA CONCEPCIÓN DE CASTILLO¹

ITALICS, MARGINS AND LINE SPANS. OVER THE LIVES OF CATALINA DE CRISTO, ISABEL DE LA ENCARNACIÓN AND FRANCISCA JOSEFA DE LA CONCEPCIÓN DE CASTILLO

Beatriz Ferrús Antón
Universitat Autònoma de Barcelona
beatriz.ferrus@uab.es

∞ RESUMEN

∞ PALABRAS CLAVE

Vida
Convento
Género
Mujer
Cuerpo

Las vidas de Catalina de Cristo, Isabel de la Encarnación y Francisca Josefa de Castillo constituyen tres ejemplos diferentes de un mismo género, olvidado durante décadas, pero muy presente en los conventos entre los siglos XVI a XVII. Escritas en primera o tercera persona, pero partiendo siempre de un manuscrito previo de autoría femenina, retratan una época donde la mujer lucha por el acceso a la pluma y al reconocimiento de los escritos de su autoría, mientras es condenada a ser y representar un cuerpo. Este artículo trata de demostrar cómo la riqueza del archivo de los conventos femeninos ha merecido en las dos últimas décadas la atención crítica de la historiografía feminista, pues la etiqueta de “tópicos” o “religiosos” hizo olvidar manuscritos de gran riqueza, que nos legaron desde el silencio, el entrelineado o la metáfora corporal el testimonio de una reivindicación y una búsqueda.

∞ ABSTRACT

∞ KEYWORDS

Life
Convent
Gender
Woman
Body

The lives of Catalina de Cristo, Isabel de la Encarnación and Francisca Josefa de Castillo are three different examples of the same genre, forgotten for decades, but very present in the convents between the XVI and XVII centuries. Written in first or third person, but always starting from a previous manuscript of feminine authorship, they portray an era where women struggle for access to the pen and recognition of the writings of their authorship, while being condemned to be and represent a body. This article intends to demonstrate how the richness of the archives of the feminine convents has deserved in the last two decades the critical attention of the feminist historiography, because the label of "topics" or "religious" made us forget manuscripts of great wealth, that reach us from the silence, the underline or the body metaphor, with the testimony of a claim and a search.

¹ Este trabajo se enmarca en las líneas de investigación del proyecto *En los bordes del archivo II: escrituras efímeras en los virreinos de Indias*, FFI2015-63878-C2-2-P.



Recibido: 01/08/2018

Aceptado: 25/10/2018

Margo Glantz en su excepcional y ya clásico trabajo “Labores de manos: ¿Hagiografía o autobiografía?” (1992) sintetiza las claves de una tradición: la de la escritura de vidas conventuales, que tiene en Teresa de Jesús y Sor Juana Inés de la Cruz sus excepciones, puesto que ambas, aunque referentes destacados para el género, dialogan con él desde la trasgresión (véase Ferrús 2008 y 2012). El poder de sus figuras impide el borrado de la firma, de la singularidad literaria: “Cadenas de servidumbre, las autobiografías o vidas escritas por monjas servían en ocasiones, como ya lo he dicho, sólo de materia prima, utilizada para elaborar sermones o relatos edificantes de altos dignatarios eclesiásticos” (Glantz 1992: 294). Esta condición de *labores de manos*, junto con la destrucción de numerosos archivos conventuales en la segunda mitad del XIX (Glantz 1992: 295) son las razones que arguye para justificar la pérdida de buena parte del legado conventual. No obstante, para el caso que nos ocupa: las vidas conventuales, podríamos alegar otra razón para su *olvido*, su marcado carácter de época, sumado a la naturaleza fuertemente tópica del género, que exige al lector el dominio previo de numerosas claves. Pese a ello, en las últimas décadas, la literatura conventual está siendo poco a poco recuperada, especialmente gracias al empuje de la historiografía y la crítica feministas, que han sabido ver en los escritos conventuales el testimonio vital de numerosas mujeres que, desde el silencio, el entrelineado o la falsilla de la tradición hicieron oír sus voces y sus deseos, legando el testigo a generaciones de escritoras venideras. El archivo es apelado e impugnado en clave de género y movido a producir nuevos espacios y restituciones.

Las *vidas* constituyen uno de los géneros más practicados en el claustro, especialmente en el siglo XVII,² junto con la poesía y el teatro devocional, los epistolarios y algunos textos históricos o doctrinales. Su naturaleza híbrida, el uso de la primera o la tercera persona o sus fuertes vínculos con la hagiografía³ han hecho que esta sea objeto de diversos trabajos teóricos (Durán, 2003; Ferrús 2007). Escrita *por ella misma, por mandato* (Herpojel 1999) o reapropiada por el confesor, se asocia a la cotidianidad o la domesticidad *de mujeres* y está todavía alejada de la autorreflexividad moderna que propiciaría el nacimiento de la autobiografía, pues son el cuerpo y sus metáforas las que guían el relato. Si hay un *yo* que emerge en el texto, este es un yo-cuerpo, si se narra en tercera persona también se habla de un cuerpo. No obstante, en sus testimonios más tardíos se cuelan las pistas de una subjetividad que habría de horadar el género y preparar el advenimiento del sujeto moderno.

² Es difícil encontrar una cronología exacta para la historia de este género, pues sus vínculos con la hagiografía, la excepcionalidad del modelo de Teresa de Jesús y los ecos de un barroco tardío en el siglo XVIII, en casos como el de la Madre Castillo; así como la diversidad de sus formas, lo convierte en un tapiz de intertextualidades, fuentes y herencias de profunda raigambre. Asimismo, resulta sumamente complejo, por la mismas razones, delimitar una definición exacta del mismo. En este artículo entendemos por *Vida*, aquellos textos, que en primera o tercera persona, se autodenominan como tal y están dedicados al relato de una episódica tópica de la que se dará cuenta en detalle aquí.

³ María Teresa del Olmo (2015) en *Teoría de la biografía* explica los vínculos del género hagiográfico con la tradición biográfica y las diferentes posibilidades que este adquiere a lo largo de la historia como relato de ejemplaridad.

Desde aquí, la *Vida de la venerable Madre Catalina de Christo* (1659) por Don Miguel Bautista de Lanuza muestra un primer nivel de esa “cadena de servidumbre”, donde la voz de la autora aparece inserta en párrafos en cursiva, marcando una presencia que se ha perdido por completo en la *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación* por Pedro Salmerón (1675) y que *se escribe a sí misma*, aunque por mandato, en la *Vida de la Madre Castillo escrita por ella misma* (1713), tres formatos y tiempos para un único género. Este trabajo analizará las semejanzas y diferencias de estos textos que, además, pertenecen a geografías distintas del mundo hispánico,⁴ no sólo desde los *usos* diversos que representan, sino también de las metáforas de la corporalidad que los acompañan.

La voz en cursiva, formas de reapropiación en la *Vida de la venerable madre Catalina de Christo*

Nacimiento en el seno de una familia virtuosa, temprana vocación religiosa o mística, dificultades para entrar en el convento, especialmente la oposición familiar, enfermedad, tentaciones diabólicas, revelaciones divinas etc. las *vidas* conventuales siguen todas ellas unos mismos *topoi* que las dotan de una fuerte unidad genérica. Esta plantilla, vincula a los protocolos de canonización (véase Rubial 1999), las filia con la tradición hagiográfica y refuerza sus semejanzas. La imitación de Cristo, de María o de diferentes santos que son modelo de conducta, diseña, asimismo, una red intertextual de sutil y compleja riqueza.

No obstante, todos estos aspectos jamás anulan la singularidad del programa que las acompaña, aprender a detectarla nos permite recuperar parte de esas voces silenciadas. El cuerpo y sus metáforas constituyen el hilván que posibilita seguir las pistas que estas nos confían.

La *Vida de Catalina de Christo*, reeditada en edición facsímil, constituye un ejemplo gráfico de *labor de manos*, firmada por Miguel Bautista de Lanuza, años después del fallecimiento de la monja, el autor reconoce que su principal fuente fue el testimonio de Catalina de Balmaseda (1544-1594), como se la conoció “en el siglo”. De esta forma, una buena parte del texto está compuesto por el intercalado en cursiva de los propios escritos de la autora, nacidos del mandato: “pues ningún testimonio se podrá dar que haga más fe en tales materias, que lo que dice si misma obedeciendo” (Lanuza 1659: XIX).⁵ ¿Por qué entonces no es su impreso el que ha llegado a nosotros? Margo Glantz ya nos ha dado la respuesta.⁶

Contar una vida *de mujer* solo se justifica desde la singularidad y la ejemplaridad, las censuras insisten en esta naturaleza “aficionarnos a la imitación de las virtudes grandes que el ejemplar que nos propone representa” (Lanuza 1659: XII). Los primeros diez capítulos dibujan el retrato de una niña virtuosa, deseosa de entrar en el convento, que encuentra la oposición familiar, siguiendo la tópica: “Acompañola esta virtud de la abstinencia, desde la cuna a la sepultura. Tenía grandes

⁴ Si hemos escogido textos que pertenecen a geografías tan dispares (España, México y Colombia) se debe a nuestra intención de demostrar la enorme extensión de la que gozó este género, pese a que también es posible encontrar marcas específicas del contexto local, como bien explica Rice (2013) para el caso poblano.

⁵ En la edición facsímil que manejamos consta lo siguiente: “El impreso que se reproduce es una emisión de 1659 de la primera edición de 1657”.

⁶ En el apartado “Al lector”, Miguel de Lanuza explica que las fuentes de su texto, además de los escritos de la propia autora, las constituyen otros testimonios de sus hermanas de orden que ven en la vida de ésta un ejemplo de virtud que ha de ser contado para promover la imitación; así como de los historiadores generales de la orden del Carmelo.

ansias de rezar [...] tenía grandes inclinaciones a hacer limosna” (Lanuza 1659: 7), el dolor y la enfermedad se reclaman como una manera de merecerlo “los impedimentos que hallaba en sus Padres y Hermanos, lo granjease por el camino de padecer grandes enfermedades. Dióle recién llegada, un flujo de sangre de narices de tal abundancia, que no le aprovechaban remedios humanos” (Lanuza 1659: 15-6). Así, la sangre que mana incontrolada es siempre, en la tradición de las *vidas*, metáfora de lenguaje y de deseo, gesto de rebeldía, tinta simbólica, una manera de decir allí donde se ha de callar, su presencia es continua: “Creció tanto su pena y la resistencia que hizo para mostrarla que vino a echar cantidad de sangre por la boca” (Lanuza 1659: 98). El demonio la asedia desde muy temprano con la tentación y la empuja a sumir el voto de castidad, otro tópico. Mientras la presencia de Dios se manifiesta como “ansia o agonías”: “*Fue tan grande el efecto de amor de Dios, que mi alma sintió y el deseo de verle, que estando con estas ansias o agonías (que así me parece lo puedo decir) de tal manera se me comunicó Dios interiormente que me parecía estarle mirando...*” (Lanuza 1659: 24, cursiva en el original)

De esta forma, la corporalidad se convierte en el eje del relato, a través del padecimiento deseado: “Aumentándose cada día en el Alma de Doña Catalina los deseos de padecer” (Lanuza 1659: 23), que desemboca en afecciones continuas. Los efectos de las tentaciones o de los arrobos se aproximan al goce físico: “Este incendio de su corazón, le causó tales ímpetus y accidentes, que la dejaban sin sentido y obligada, otras veces, a pedir socorro. En uno de estos arrobamientos, que le duró gran rato, la abrasó de la tal manera el Espíritu Santo, que no acertaba a pronunciar otras palabras, sino: Agua, Agua” (Lanuza 1659: 75); al tiempo que las mortificaciones son reiteradas y el cuerpo es llevado hasta la abyección: “Siéndole muy fácil moversele el estómago, lamía las más asquerosas flemas, que hallaba en el suelo y dejaba tan corrido al Demonio con la victoria de la repugnancia, que le daba bofetadas hasta dejarla molida y con visibles señales de los golpes” (Lanuza 1659: 78), otra constante.

Pero hay más, porque si hasta aquí todo se ajusta a una plantilla, ya en las primeras páginas se apuntaba un rasgo singular en la futura monja, una lucidez especial para temas cercanos a la teología: “Adelantose tanto en el juicio y la razón que parecían haber nacido con ella. Comenzó a discurrir con el entendimiento; y así a proponer a su Padre diferentes pláticas de la Eternidad, de la Iglesia, del Alma y particularidades de nuestra Santa Fe” (Lanuza 1659: 6), que rara vez se atribuye en la época a una mujer, pero que se explica por el lugar especial que Catalina de Cristo ocupará como “carmelita descalza, compañera de la santa madre Teresa de Jesús”, epíteto que forma parte del título y que sostiene el programa de escritura.

La llegada azarosa de noticias sobre el pionero trabajo de la monja de Ávila a la joven Catalina la anima a ingresar en su orden. El capítulo XIV da cuenta de las visiones que una vez profesada tendrá sobre las dificultades con la que se encontrará el proyecto del Carmelo “grandes trabajos padeceréis, más no seréis derribados porque os amo mucho” (Lanuza 1659: 81). La voz en cursiva, a la que se deja el espacio de apenas una página, se acompaña de un resumen de los sucesos históricos que tuvieron lugar en los comienzos de la reforma. Vida y fundación quedan entrelazadas.

De esta forma, el libro no se aleja en su composición del de otras mujeres en el entorno de Santa Teresa. Ana de San Agustín, Ana de San Bartolomé y Ana de Jesús componen *vidas* que, aunque preservan el *yo*, hacen igualmente del cuerpo su foco: tentaciones diabólicas, enfermedades y padecimientos extremos son el material de tres relatos donde *parecerse a Teresa* es una meta común que, no obstante, queda *engullida* por ese cuerpo absoluto, hiperbólico. Sin embargo, la *Vida de*

Catalina de Christo cuenta con esa marca peculiar, que veíamos se esbozaba en las primeras páginas: la especial capacidad teológica y política de su protagonista, que la lleva a fingir locura para evitar asumir encargos políticos, pero que, una vez convertida en priora, la consagra como una figura de facultades excepcionales: “Muchas alabanzas solía decir Santa Teresa del espíritu y virtudes de la Madre Catalina, como quien había ahondado su profundidad y medido su altura” (Lanuza 1659: 108). Ahora, el cuerpo doliente acompaña al triunfo político. El éxito va seguido del peaje de la enfermedad o la mortificación, pues la femineidad debe de recordar sus límites. Sin embargo, la cabeza y los pies se constituyen en símbolos de inteligencia y de los caminos andados por la orden carmelita: “así como se le fue quitándola podredumbre de la humedad, comenzó a exhalar con ímpetu la misma fragancia que siete meses antes, pero en particular se conoció luego que salía más abundante de la cabeza y pies encendidas luces” (Lanuza 1659: 247).

El cadáver se transforma en reliquia, en objeto de culto, que recuerda el magisterio de una monja que no sólo ha sido ejemplar por sus mortificaciones, sino también por su pensamiento. Por eso, los capítulos del 42 al 48 están dedicados a subrayar las virtudes de las *hijas* espirituales de Catalina de Christo y a recoger los testimonios sobre la que fue su maestra. El relato concluye en el capítulo 48 con el dictamen de los médicos de Barcelona sobre el cuerpo incorrupto de la venerable que “es una cosa que excede mucho al orden de la naturaleza” (Lanuza 1659: 372).

De esta forma, la *Vida de la venerable madre Catalina de Christo* por Miguel Bautista de Lanuza se muestra como un palimpsesto, donde la voz de la protagonista se cuela en numerosos fragmentos marcados tipográficamente, porque el relato de la gracia mística, o los primeros encuentros con Teresa de Jesús, requieren a juicio del biógrafo del recurso a la primera persona, a la voz de la experiencia. Además, otras voces la acompañan y usurpan este recurso: epístolas, fragmentos de la historia del Carmelo, testimonios de otras hermanas o palabras de la propia Teresa de Jesús se citan, mostrando como un patrón muy singular del género, pues si bien es cierto que la escritura de Catalina de Christo es tratada como *labor de manos*, también lo es que al insertarla en un contexto de polifonía textual en el que grandes historiadores y figuras de la Iglesia la acompañan, así como al dotarla del epíteto *compañera de la santa Madre Teresa de Jesús*, en unos años donde esta ya había alcanzado profundo reconocimiento, la dignifica, creando un juego de apropiación-reconocimiento sumamente original. Algo semejante sucede con la episódica del cuerpo, donde el *yo* corporal absolutiza el relato, los relatos, cumpliendo con la tópica; al tiempo que la labor de Catalina de Cristo como priora y maestra destacada en la historia de las carmelitas acaba convirtiéndose en el otro hilván que sostiene la singularidad. Desde aquí, el cuerpo enfermo, mortificado parece ser la *excusa para hacer pasar* (Ludmer 1985) un programa político que está vetado por ser *de mujer*.

Miguel Bautista de Lanuza hurta la pluma de Catalina de Christo, pero al recontextualizarla en el marco de una polifonía textual cargada de *auctoritas*, crea una paradoja de apropiación, en la que la desposesión se transforma en reconocimiento político; proveyendo al texto de un nuevo espacio de circulación.

Llagas que como unas bocas daban voces mudas o la *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*

Robin Ann Rice edita para la Biblioteca Indiana de Iberoamericana-Vervuert la *Vida de Isabel de la Encarnación* por Pedro Salmerón (1675), que ella misma ha acompañado de diferentes aproximaciones críticas. Rice (2012) explica cómo esta *vida* fue una de las más rescritas en su tiempo por Melchora de la Asunción, Miguel Godínez y Francisca de la Natividad, además de contar con una transcripción de fray Agustín de la Madre de Dios y, posiblemente, con los manuscritos de la misma autora. Sin embargo, hubo que esperar a Salmerón para que esta tuviera un reconocimiento significativo, pese a que en su versión la cursiva de Lanuza ha desaparecido y se anula completamente cualquier resto de la primera persona:

La vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, narrada por el licenciado Pedro Salmerón e impresa en 1675 es una de las hagio-bio-grafías más extensas y extrañas del siglo XVII novohispano. Además, la vida de Isabel de la Encarnación (1594-1633) fue retratada no una, sino múltiples veces, calculo que entre cinco y seis veces, incluyendo al texto de Salmerón. Pero, a pesar de los varios intentos de plasmar su vida, la biografía está exenta de una voz que pudiera representar un “Yo” biográfico (Rice 2013: 19).

De este modo, la aprobación del doctor Don Diego de Malpartida Zenteno habla de una *Vida* que merece ser contada por extraordinaria “aunque todos los artículos del cuerpo se desaten en voces y todas las partes se conviertan en lenguas, pero aunque todas las lenguas se hagan plumas apenas explicarán alguna parte de las muchas prerrogativas y virtudes con que adornó Dios a esta criatura, cualquier alabanza es corta” (Salmerón 2013: 57). Cuerpo, lenguaje y escritura se entrelazan, de nuevo, en esta metáfora, de manera indisociable.

Ahora es el *yo* del confesor, en tanto testigo, aquel que asoma en el relato, sin dejar ni siquiera espacio a la cursiva o a otras voces del convento, como sucedía en el modelo anterior:

Yo la comuniqué en los últimos años de su vida y fui su confesor [...] y así me dio cuenta de toda su vida y de lo que iba sucediendo en ella, la cual fue tan prodigiosa y tan adornada de virtudes como se verá en el discurso de esta historia con la cual certifico que he hecho cuantas diligencias he podido porque la verdad salga apurada y sin sospecha, valiéndome para ello no sólo de las cosas que a mi me comunicó, sino de los papeles originales que sus preladas escribieron y de los que ella misma escribió (Salmerón 2013: 64).

La *Vida* se divide en tres partes, acompañadas de un preámbulo en el que se da cuenta de la histórica fundación del primer convento de carmelitas descalzas de las Indias. En la primera volvemos a encontrarnos con los tópicos ya comentados: nacimiento en una familia de cristianos viejos e intachable conducta, temprana vocación conventual y de penitencia, entrada en el convento contra la oposición familiar, enfermedades: “Descubrieron tantas y tan mortales enfermedades originadas de la sed que padeció que se quedaron admirados y se acobardaron conociendo que aquel cuerpo estaba hecho un hospital de enfermedades gravísimas y que naturalmente no podía vivir muchos días” (Salmerón 2013: 99) y tentaciones diabólicas: “tres demonios que continuamente le asistían y atormentaban, fuera de otros innumerables que en diferentes tiempos venían a ayudarles que ella decía eran tantos como átomos” (Salmerón 2013:

103), que son formas del martirio en tanto ideal de vida. De nuevo, la corporalidad se convierte en vehículo de expresión de una voz femenina que muchas veces ha sido enmudecida: “llagas que como unas bocas, daban voces mudas” (Salmerón 2013: 90).

Rice reconoce estos *topoi*, pero enmarca el caso concreto de Isabel de la Encarnación en la búsqueda de la santidad que tuvo lugar en las Indias, especialmente en la Nueva España⁷:

Los *topoi* se repitieron en todas las *vidas*, pero lo que variaba fue su entonación y su volumen [...]. [L]as reescrituras de la *vida* de Isabel de la Encarnación y las repetidas intercalaciones de visiones, enfermedades y provocaciones del demonio parece que fueron estrategias para lograr tal objetivo: la revisión en Roma para una posible beatificación. Estas tácticas narrativas se hallaban profundamente arraigadas en la espiritualidad barroca de la Nueva España, donde se usó el demonio como instrumento clave en el largo camino hacia la perfección del individuo (Rice 2013b: 145).

La segunda parte está dedicada a las virtudes que la monja representa: humildad, obediencia, paciencia, que se ponen al servicio de sus ansias de “padecer y más padecer” (Salmerón 2013: 153). Entre estas destaca su capacidad de mediación con las almas del purgatorio. Pero hay más, porque, otra vez, la escritura es vetada, ahora por los demonios:

Muchas veces si tomaba la pluma para escribir algunas cosas devotas, se la quitaban de la mano o le daban golpes en ella, para que no pudiera formar la letra. Un papelito tengo en mi poder que escribió para su consuelo y en él se echa muy bien de ver el impedimento que le causaron cuando lo escribía porque estas letras tan mal formadas y con tantos rasgos y defectos que con muy grande trabajo pude aceptar a leerlo por ser de edificación lo pondré a la letra que dice así supliendo las muchas letras que en él falta, siendo así que cuando podía escribía la letra muy legible (Salmerón 2013: 203).

Malear la letra ya es un gesto que tuvo que emplear la propia sor Juana.⁸ Por eso resulta muy significativo que los demonios empujen a la monja a expresarse con el cuerpo, a mostrar su sensualidad, mientras la alejan de la letra devota, intelectual, pública.

La tercera de las partes se detiene en las gracias y dones recibidos, que se obtienen tras una incesante pelea contra el cuerpo:

Otra vez bajó a comulgar con grandísima fatiga y trabajo, padeciendo intolerables dolores y al instante que recibió el Santísimo Sacramento se le apareció el Señor muy llagado y ensangrentado de la manera que lo quitaron de la columna y le dijo estas palabras: *Hija, tu vienes cansada y fatigada a descansar en mi. Yo vengo cansado, y de la manera que ves, a descansar en ti.* Y diciendo esto se le recostó sobre el corazón y con tal singular favor quedó muy alentada y consolada. (Salmerón 2013: 216-217, cursiva en el original).

Si el consuelo divino llega con ese gesto de gran ternura que es “recostarse sobre el corazón”, los demonios acechan:

⁷Antonio Rubial en *La santidad controvertida*, México: FCE, 1999 analiza la importancia que las figuras de “santidad” y las hagiografías, tendrían en la formación del imaginario nacional y cultural novohispano, donde numerosas propuestas de canonización de santos locales resultarían frustradas en Roma.

⁸“Que hasta el hacer esta forma de letra algo razonable me costó una prolija y pesada persecución, no más de porque dicen que era letra de hombre y no parecía decente” (de la Cruz 1987: 620-1).

Una vez, la atormentó tanto un demonio en figura de culebra en el oído que sin ser más en su mano se fue de la celda a lo último del convento y habiéndolo sabido la prelada, fue allá en compañía de otra religiosa y halláronla rabiando de dolor, hincáronse de rodillas y dijéronle la latencia de la Santísima Virgen, haciéndole cruces en el oído y con esta diligencia se halló luego libre y se volvió a la celda (Salmerón 2013: 239).

Mientras la cursiva del primero de los ejemplos indicaba una apropiación de la primera persona femenina, ahora ni siquiera esta queda. Isabel de la Encarnación se convierte en objeto o pretexto para el lucimiento del autor (Rice 2012 y 2013). De nuevo, donde desaparece el *yo* emerge el cuerpo: total, absoluto, que padece continuamente enfermedades y tentaciones. Robin Ann Rice atribuye estos *excesos* de la corporalidad a la influencia del modelo jesuítico y a la extremosidad del programa singular de la obra:

Ignacio de Loyola incorporó el adiestramiento de la imaginación como parte de la metodología didáctica de sus *Ejercicios espirituales* [...]. Por medio de la práctica de una especie de arte de la memoria, los discípulos tenían que imaginar las torturas del infierno, los demonios, la Pasión de Cristo [...] creaban su propio teatro interno de lo fantasmagórico (Rice 2013: 12).

Aunque esto es cierto, entendemos que la representación de una corporalidad excesiva forma parte de la tradición misma de las *vidas* y del propio linaje carmelita y que es, precisamente, ese *borrado del yo* el que acentúa, en este caso, la hipercorporalidad del relato: “Otras veces le causaban grandes temblores, apretábanle las quijadas sin dejarle hablar ni comer. Arrastrábanla por los suelos en presencia de las religiosas. Jugaban con su cuerpo como si fuera una pelota, arrojándola de unas partes a otras, dando golpes contra las paredes. Dejábanla muchas veces por muerta causando inquietud y alboroto en el convento” (Salmerón 2013: 105).

Los demonios que acosan a la monja poblana no difieren tanto de los de otras mujeres en el entorno de Santa Teresa, pero mientras en los otros ejemplos el *yo* o sus restos permiten leer entre líneas, dejan cabida a la participación política, la acción histórica o la reivindicación de un deseo propiamente femenino, que impugna, con más o menos timidez el *deber ser mujer*, el narrador de Salmerón anula estas estrategias y absolutiza el cuerpo/texto que, como ya hemos reiterado, no en vano es femenino: “Son sujetos caducos que han sido desmembrados y marginados. La representación biográfica revela la subjetivación del cuerpo, la identidad sometida a las luchas épicas y patéticas con seres demoníacos, la relación del sujeto con el poder eclesiástico y la devastación del sujeto psicológico, equilibrado y humano” (Rice 2013 b: 151).

Por mandato y por ella misma: la vida de la Madre Castillo

La *Vida de sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*, aunque perteneciente a la tradición franciscana, constituye una tercera parada en este itinerario, no sólo porque supone la incursión del barroco en pleno siglo XVIII, demostrando su pervivencia representacional, sino porque nos ofrece un caso en primera persona, *escrito por ella misma*, pero que recrea los tópicos y metáforas corporales de los ejemplos anteriores, demostrando la continuidad.

“Vuestra Merced”, “Vuestra Paternidad” son las formas que recibe ese interlocutor al que el texto está asignado: “Yo había querido quemar aquellos papeles que Vuestra Merced me había enviado” (Castillo 2009: 121), “Padre mío, si no fuera porque Vuestra Paternidad me lo manda” (Castillo 2009: 61) y que lo conecta en la tradición de “autobiografías por mandato” de la que habló Herpojel (1999). Si la monja toma la pluma, lo hace porque el confesor lo autoriza, el *yo* habla para ser juzgado, vigilado y sancionado.

No reconstruiremos aquí la historia editorial de un manuscrito que ha ido ganando espacio, *empoderándose* para el archivo de la historia de la literatura de mujeres en América Latina (véase Robledo 2007 y Ferrús y Girona 2009), pero sí subrayaremos sus vínculos con los ejemplos antes expuestos y con su retórica de la corporalidad.

Sabemos que la Madre Castillo ocupó diferentes cargos políticos en santa Clara de Tunja (Mckingt 1995), llegando a ser una importante figura política, pero en pocas ocasiones la *vida* alude a aspectos del devenir de la sociedad conventual, aunque esta no desaparece del todo y muchas veces es posible leer entre líneas, adivinar tras los silencios o las metáforas de sangre y lágrimas, aquello que no se puede decir; así como en los sueños y las escenas de éxtasis o tentación.

Como muy bien ha señalado Ángela Inés Robledo: “La ‘desdichada’ vida que la Madre Castillo nos plantea, no es tan desagradable para ella. Al contrario, y a pesar de las luchas y dolores causadas por el pecado y la tentación, estas desgracias le comprueban su convicción interior de ser superior” (Robledo 1992: 58). La que fue una mujer de poder en su época y en su entorno, escribe siguiendo el canon del género, pero, como nos indica la cita, convierte la tópica en la exhibición de su singularidad. La enfermedad y el padecimiento son razón de orgullo: “En ese tiempo comencé a enfermar, más de dolores agudos, que parecía me despedazaban. Aunque los había padecido casi toda la vida sin decirlo, más ahora eran más recios” (Castillo 2009: 133). Imitar a Cristo es la meta, por eso el dolor es demandado de manera incesante, convirtiendo esta *vida* en una de las más extremas de la que tenemos noticia: quien más padece más goza de reconocimiento.

La Madre Castillo usa la plantilla impuesta para burlar la mirada del confesor, del poder patriarcal, reivindicando una voz femenina, que busca no sólo de hacer valer el propio cuerpo, sino también el intelecto. Por eso la sangre siempre brota de las manos, de la garganta o de la boca, lugares de la letra y de la palabra: “Pues llegando a recibir a Nuestro Señor veía con los ojos del alma, que de mi garganta salía mucha sangre, y que la recogían los santos ángeles en una toalla o paño que tenían puesto delante de mi pecho” (Castillo 2009: 149). Cuando los ángeles la recojan estarán legitimando una palabra que no puede ser dicha, reconociendo la necesidad de un lugar para esta, que no se aleja tanto de esas “llagas que son como bocas mudas”.

De la misma manera que, cuando el cuerpo de mujer, monja, sometido a la clausura, describa momentos de placer físico, sea a través del encuentro divino o la tentación diabólica, estará reclamando un decir para ese deseo que es imposible silenciar del todo:

Estando un día en oración, sentía que mi alma se deshacía y ardía, y luego me parecía sentir junto a mí una persona amabilísima vestida toda de blanco, cuyo rostro yo no veía; mas ella echando los brazos sobre mis hombros cargaba allí un peso aunque grande, tan dulce, tan suave, tan fuerte, tan apacible, que el alma sólo quisiera morir y acabar en él, y con él; más no podía hacer más que recibir y arder en sí misma (Castillo 2009: 153).

A la noche habiéndome recogido a dormir, sentí sobre mí un bulto pesado y espantoso, que aunque me hizo despertar, me quedé como atados los sentidos, sin poderse el alma desembarazar, aunque me parece estaba muy en mí, y procuraba echarlo con toda la fuerza, por muchas tentaciones que me traía (Castillo 2009: 242).

Una diferencia con los textos anteriores viene marcada por la presencia constante de una sensorialidad dúplice, ojos del alma, oídos del alma..., que posibilitan a la monja superar el cerco de la corporalidad e incursionar en esferas del pensamiento místico, divino, en su dimensión teórica o reflexiva: “Y vi claro, con una vista del alma, la grandeza de Dios y los atributos de su omnipotencia, bondad y sabiduría” (Castillo 2009: 199).

Desde aquí, si la *Vida de sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*, demuestra en todo punto que cumple con los *topoi* del canon al que pertenece, se inscribe en una estructura asignada al confesor, por mandato, ese marco de “Vuestra Merced”, o “Vuestra Paternidad” acaba siendo olvidado a favor de una escritura poderosamente barroca que extrema la metáfora para hacerla estallar y recomponerla con un sentido propio que sólo puede lograr un *yo* orgulloso y fuerte.

No debemos olvidar que la Madre Castillo también escribió los *Afectos espirituales*, un libro de gran complejidad teológica y de notable trabajo literario, que sigue siendo a día de hoy un desafío para los estudiosos de su figura, pero que ha sido interpretado como un *continuum* de su *vida*, como un arrebato de libertad creadora, de exhibición de talento, constreñido en esta: “entonces vía que de los dedos de mi mano derecha distilaba una riqueza como perlas preciosas y resplandecientes, y como oro; mas era de un modo que corría y se liquidaba como bálsamo sin perder su resplandor, antes me parecía que se mezclaba con la hermosura de todas las piedras preciosas” (Castillo 1968: 40).

De la sangre como tinta, a las manos de las que mana un precioso líquido, de la pluma hurtada, la cursiva o la desaparición del *yo*, a un *yo* que se apodera de los entresijos de una tradición para estirar sus límites y colar su mensaje. La Madre Castillo habla de un cuerpo, absoluto, hiperbólico, de una desmedida extremosidad barroca que hace reventar la metáfora para decir allá donde parece que calla.

Los bordes del archivo

“Nunca se renuncia, es el inconsciente mismo, a apropiarse de un poder sobre el documento, sobre su posesión, su retención o su interpretación. ¿Mas a quién compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo?” (Derrida 1997: s/p). La necesaria revisión del archivo, la denuncia del poder que esconde su constructo fueron abordadas por Foucault y Derrida en trabajos de sobra conocidos, que sirvieron de soporte teórico a la historiografía literaria feminista que ha impulsado durante décadas la recuperación de documentos situados en sus bordes, excluidos de cualquier posición central o canónica por razones de género.

Los tres ejemplos que proponemos, formas diversas de una misma tradición, de un género que puede encontrar diversos subtipos, hablan de una relación cuerpo-escritura-vida de notable trascendencia para la historia de la literatura de mujeres.

Como explica Margo Glantz: “El sacrificio de las monjas es reconocido universalmente, su impacto primero en el convento y luego en el siglo provoca una reacción y una organización didáctica del padecer, una estética del sufrimiento y una retórica textual” (1997). Sea como fuere, fruto de la estética o de la retórica las *vidas* conventuales que fueron relegadas han sido recuperadas en las últimas décadas como testimonio de voces perdidas, de plumas hurtadas o sometidas a los límites de una tópica, a sus silencios. En las cursivas, los márgenes y los entrelíneas de esta tradición podemos rastrear la lucha histórica de las mujeres por lograr el acceso a la escritura, por transformar la *labor de manos* en palabra pública.

BEATRIZ FERRÚS ANTÓN es Doctora en Literatura española e hispanoamericana por la Universitat de València y profesora titular de Literatura hispanoamericana en la Universitat Autònoma de Barcelona. Es miembro del proyecto de investigación *En los bordes del archivo II: escrituras efímeras en los virreinos de Indias*, FFI2015-63878-C2-2-P del CSIC. Es especialista en literatura de mujeres en América Latina, ha publicado monografías como: *Heredar la palabra, cuerpo y escritura de mujeres*, *Mujer y literatura de viajes en el siglo XIX, entre España y las Américas*, entre otras, así como numerosos artículos.

Bibliografía

- BAUTISTA DE LANUZA, Miguel. 1659. *Vida de la venerable Madre Catalina de Cristo. Carmelita descalza. Compañera de la santa madre Teresa de Jesús*. Zaragoza: s/d.
- DE CASTILLO, Sor Francisca Josefa de la Concepción. 1968. *Obras completas*. Bogotá: Banco de la República.
- _____. 2007. *Su vida*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- _____. 2009. *Vida de la venerable sor Francisca Josefa de Castillo*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- DERRIDA, Jacques. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- DURÁN LÓPEZ, Fernando. 2003. *Tres autobiografías religiosas españolas del siglo XVIII. Sor Gertrudis Pérez Muñoz, Fray Diego José de Cádiz y José Higuera*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- DE LA CRUZ, Sor Juana Inés. 1987. “La carta de Sor Juana al Padre Núñez”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Tomo XXXV, N° 2. México: El Colegio de México, 591-673.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz. 2007. *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- _____. 2008. “Créame que andamos hechizadas... mujeres en el entorno de Santa Teresa”. *Scriptura*. N° 19-20, 57-74
- _____. 2012. “‘¿Solo a mí me estorban los libros para salvarme?’ Sor Juana Inés de la Cruz, crítica como sabotaje, feminismo e historiografía literaria”. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*. N° 237, 99-112.
- FOUCAULT, Michel. 1991. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- GLANTZ, Margo. 1992. “Labores de manos: ¿Hagiografía o autobiografía?”. *Revista de estudios hispánicos*. N° 19, 293-308.
- _____. 1997. *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?* México: Grijalbo.
- HERPOJEL, Sonja. 1999. *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*. Ámsterdam: Rodopi.
- LUDMER, Josefina. 1985. “Tretas del débil”. En González, Patricia y Eliana Ortega (eds.). *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Río Piedras: Huracán.
- MCKNIGHT, Kathryn. 1997. *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo. 1671-1742*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- RICE, Robin Ann. 2009. “Hagiografía y lo fantasmagórico: *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación* (1675). Narrada por el licenciado Pedro Salmerón”. En Arellano, Ignacio y Robin Ann Rice. *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- _____. 2012. “El demonio en la imaginación colectiva novohispana. El caso de la vida de la venerable Isabel de la Encarnación, compuesta por su confesor el licenciado Pedro Salmerón (1675)”. En Zamora Calvo, María Jesús y Alberto Ortiz (eds.). *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- _____. 2013a. “Introducción”. En Salmerón, Pedro. *Vida de la Venerable Madre Isabel de la Encarnación*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- _____. 2013b. “La ‘Teresa Indiana’: doctrina, herejía, y creación del sujeto en la vida de la venerable Isabel de la Encarnación escrita por el licenciado Pedro Salmerón (1675)”. En Ramos Medina, Manuel (comp.). *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*. México: Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fundación Carlos Slim, pp. 139-54.

- DEL OLMO IBÁÑEZ, María Teresa. 2015. *Teoría de la biografía*. Madrid: Dykinson.
- ROBLEDO PALOMEQUE, Ángela Inés. 1992. “La Madre Castillo: autobiografía mística y discurso marginal”. *Letras femeninas*. Vol. XVIII, N° 1-2, 55-63.
- RUBIAL, Antonio. 1999. *La santidad controvertida*. México: FCE.
- SALMERÓN, Pedro. 2013. *Vida de la venerable Isabel de la Encarnación*, ed. Robin Ann Rice, Madrid: Iberoamericana/Vervuert.