

LA ESCRITURA DESDE UN MUNDO OCULTO:
ESPIRITUALIDAD Y ANONIMIDAD EN EL CONVENTO
DE SAN JUAN DE LA PENITENCIA

Asunción LAVRIN

*Febrero 1758: Convento de San Juan de la Penitencia,
ciudad de México, Nueva España*

Sor María de Jesús Felipa entrega a su padre espiritual el cuaderno donde mensualmente escribe sobre su vida espiritual, prologando el mismo con las siguientes palabras: “Sr. y Pe. mío por sólo obedecer tomo la pluma mas no porque hallo cosa especial que manifestar si sólo mostrar la grande oscuridad que padecen las potencias...”¹

Durante el resto de ese año se repite puntualmente la entrega, que va desgranando la cotidianidad espiritual y física de sor María Felipa en una letra menuda y relativamente clara, sin puntuación y frecuentemente sin perfecta ilación, pero con un destino fijo: el de desahogar su alma, y en el proceso descubrir el sentido de su vida, ya que, dice, “Que al tiempo de escribir todo se serena y sólo tengo libertad de poder manifestar mis aflicciones y conforme lo voy poniendo se descubre en mi alma la luz de lo que voy manifestando...” (f. 14v).

Este diario termina abruptamente a mediados de diciembre, tras 114 páginas (228 folios en recto y verso), en las cuales establece un diálogo intenso con el interlocutor: el confesor, ese “otro” cuyo nombre desconocemos, pero cuya presencia-ausencia es uno de los ejes

¹ Sor María de Jesús Felipa, Cuaderno manuscrito anónimo, sin título. Library of Congress, Diary of a Religious Mexican, Feb-Dec. 1758. Se encuentra en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, Washington, D. C., Manuscript Division MM59. Agradezco a María Eva Flores, candidata al Ph. D. en Arizona State University, su ayuda en la transcripción del diario, que adelantó sobremanera mi tarea de analizarlo. Se ha modernizado la ortografía y añadido la puntuación necesaria para hacer más legible el texto, sin desvirtuarlo. Cualquier palabra añadida al texto para aclarar el significado ha sido puesta entre corchetes.

primarios de este diario. El olvido de éste que he llamado diario espiritual, por falta de mejor alternativa, aprisionó estos once meses de una existencia que hasta ahora ha permanecido anónima por 242 años. Se cumplió así su destino, que fue el de abrir interioridades a la única persona a quien María de Jesús Felipa podía comunicárselas y a quien ella describe como “el que está en lugar de Dios...” (f. 8v).²

La escritura entre muros y anónima fue el destino de la escritura femenina espiritual en la Nueva España. En el siglo XVII la presencia silenciada de la pluma femenina se perfila entre penumbras en las obras de cronistas o biógrafos, únicos autorizados por la tradición para sacar letras a la luz. Con la excepción de sor Juana, sólo nos quedan retazos de existencias que, con velos en los rostros, se entreven o adivinan en cartas, recursos legales, biografías regaladas a confesores e historiadores e, irónicamente, en apretadas líneas de cuadernos de cuentas en los que se invirtieron muchas horas de trabajo anónimo. Es sólo en el siglo XVIII que se llegan a dar a la luz escritos de monjas, siendo los mejor conocidos los de sor María Águeda de San Ignacio.³

² El convento de San Juan de la Penitencia se fundó en 1598 con monjas del convento de Santa Clara, en un barrio indígena de México, para profesas de ascendencia española. Nunca fue un convento rico. Allí profesó sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, cuya vida espiritual fue elogiada por el franciscano Eugenio Valdés. Sor Sebastiana fue una de las monjas españolas que pretendieron tomar el velo en Corpus Christi, el convento para indígenas en México. Su aspiración se vio frustrada por el gran revuelo que tomó su caso, contra quienes se manifestaron tanto las comunidades indígenas como algunas órdenes monásticas de la ciudad. Para la biografía de sor Sebastiana, véase, Eugenio Valdés, O.F.M., *Vida admirable y penitente de la venerable sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, religiosa del monasterio de San Juan de la Penitencia, México*, México, Imp. de la Biblioteca Mexicana, 1765. Sor Sebastiana también escribió un diario de su vida espiritual que permanece inédito y se encuentra en la Biblioteca Nacional de México. Sobre sor Sebastiana, véase Kristine Ibsen, “The Hiding Places of My Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America”, *Colonial Latin American Review*, 7:2 (Diciembre 1998), p. 251-270.

³ Joseph Bellido, S. J., *Vida de la M.R.M María Anna Agueda de S. Ignacio primera priora del religiosísimo convento de Dominicas Recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Angeles*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758; Sor Josefa de la Concepción, *Ejercicios de los desagravios de Cristo Señor Nuestro que se hacen el convento de la Purísima Concepción de Nuestra Santísima Madre y Señora...*, Puebla de los Angeles, Colegio Real de San Ignacio, 1766; Sor Joaquina Zavaleta, *Carta a las muy reverendas preladas de los monasterios de la Nueva España... en que se da noticia de las heroicas virtudes y preciosa muerte de la M.R.M. Agustina Nicolasa Muñoz Sandoval, abadesa tres veces del convento de capuchinas de México*, México, 1755. Entre otras obras sobre escritos y vidas de monjas en Hispanoamérica, ver: Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997 y del mismo autor, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Iberoamericana, 1990;

El diario de sor María de Jesús Felipa, a pesar de haber sido escrito a mediados del siglo XVIII, corrió la suerte de muchos otros que los confesores reclamaban implacablemente de aquellas profesas cuya habilidad para escribir, unida a una intensa vida espiritual, podía ofrecer alguna duda sobre su ortodoxia. Sabemos quien es la autora porque en varios momentos ella analiza el significado de su nombre y el del convento donde profesó, que fue el de San Juan de la Penitencia en México, pero nunca llegamos a conocer el nombre del confesor y sólo tenemos el de varias monjas del convento, así como el de un reducido número de personas relacionadas con el mismo. Antes de llegar a nuestras manos, este diario sufrió una censura del texto: una mano anónima deliberadamente tachó nombres y algunos pasajes, para destruir una evidencia que fue juzgada —obviamente— dañina o para la monja o para las personas citadas. ¿Fue acaso la del confesor o la de la abadesa? Mi intuición es que fue el primero, cuya autoridad se ejercía sobre la entrega mensual de cada “cuaderno”. También mi intuición me lleva a creer que uno de los nombres tachados con mayor frecuencia fue el de su “madre” en el convento, después abadesa, la madre San Bernardino y con quien

Kathleen Myers, *Word From New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993, y *Wild Country Out in the Garden: The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Indiana, Indiana University Press, 1999, con traducción de Amanda Powell; Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Angeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000; Elisa Sampson Tudela Vera, *Colonial Angels: Narratives of Gender and Spirituality in México*, Austin, University of Texas Press, 2000; Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, UNAM/Fondo de Cultura de México, 1999; Kathryn Burns, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham, Duke University Press, 1999; Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727), *Autobiografía de una monja venerable*, edición y estudio preliminar de Ángela Inés Robledo, Cali, Universidad del Valle, 1994; Úrsula Suárez, *Relación autobiográfica*, edición de Mario Ferreccio Podestá y Armando de Ramón, Santiago, Academia Chilena de la Historia, 1984. Ver también los escritos de Kathleen Myers, Asunción Lavrin, María Dolores Bravo, Margo Glantz y Stacey Schlauf, en la sección III: “Cuerpo y escritura en la clausura monacal”, en Mabel Moraña, editora, *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1996; Asunción Lavrin, “Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain,” *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 15:2 (Summer 1992), p. 225-260; “Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII,” *Colonial Latin American Review*, vol. 4, no. 2 (1995), p. 155-179; y “La Vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial,” *Colonial Latin American Review*, 3-4 (1993): 27-52; Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, 1994. Sobre misticismo, véase, Evelyn Underhill, *Mysticism*, New York, Doubleday Image Books, 1990; Frances Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, 1993; Elizabeth A. Petroff, editor, *Medieval Women's Visionary Literature*, New York, Oxford University Press, 1986.

parece haber tenido una relación afectiva de maternidad espiritual. Sea de esto lo que fuere, la censura ha hecho la narrativa aún más anónima, poniendo un velo más sobre su identidad y personalidad, una razón más para adentrarnos en este espacio tan denso, tan meditado, y tan privado, de la escritura femenina.

El diario no sigue una progresión cronológica a pesar de estar ordenado por meses. Sigue, más bien, un ritmo espiritual que refleja los estados de ánimo de la autora. Sin embargo hay incidentes de la vida conventual que, aunque no frecuentes, son memorias de momentos privilegiados de la vida doméstica de nuestra monja y del convento. También creo ver un crecimiento progresivo de sor María de Jesús Felipa en su vida espiritual, que de un inicio pintado con tonos sombríos de inseguridad espiritual, va ganando confianza en aclarar el sentido de su vida y va revelando una vida espiritual enriquecida por visiones en las cuales se comunica con la Virgen María y Jesucristo y recibe comunicaciones de sus ángeles custodios.

Es deseable iniciar esta aproximación al diario de sor María de Jesús Felipa con una visión de su mundo espiritual, siguiendo un poco los lineamientos establecidos por Michel de Certeau.⁴ ¿Cuál es la topografía del país interior donde se lleva a cabo la vida espiritual? ¿Cómo es esa tierra donde cultiva, cosecha, sufre y se deleita; desde donde contempla a Dios, de donde parten vuelos espirituales, y desde donde observa los propios abismos?. La apertura de ese mundo doblemente oculto debe iniciarse con su visión de ese espacio íntimo. Para sor María de Jesús, el territorio del alma es la tierra de Dios. Aunque Dios está en todas partes del reino natural, también está dentro de cada quien. “Yo sé que Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia y que su reino está dentro de mi misma” (f. 45v). Las metáforas de cosechas y frutos iluminan esa visión rural que parece ser tradicional en la concepción cristiana del país interior (f. 38v). La propiedad del territorio del alma es inapeable. Dios reina en ella con una autoridad total, pero al mismo tiempo trabaja en cada alma para lograr sus fines. El alma es también propiedad personal donde el individuo debe trabajar para conseguir que los fines de Dios se lleven a cabo. El reino interior es para Dios, “tierra” que surca “con todas las industrias de mi amor y en

⁴ Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 204 y ss.

ella siembro frutos y flores que me recreen siendo mío el corazón humano...” (f. 104v). La religiosa repite las metáforas rurales en la descripción de sus estados de ánimo. Así, nos dice que su desahogo espiritual “era como abrir zanjas que regaban los méritos de su amado.” El alma es tierra que se fecunda con la gracia. La vendimia de amor y virtudes que emanan de Cristo, sin embargo, encuentran numerosos obstáculos que provienen de las flaquezas del ser humano. También hay una cosecha de culpas. En un momento dado nos dice sor María de Jesús Felipa no saber si en el estado en que se encuentra “estaré dando más del agro de mis culpas que del racimo de uvas que mi amado me dio en un tiempo...” (f. 38) La definición del mundo espiritual con metáforas de carácter rural contrastan con el ámbito urbano en el cual vivieron las monjas novohispanas. Los jardines interiores y los huertos de los conventos fueron las realidades que conectaron con esa geografía interior de un jardín de cosechas espirituales. La imaginería de jardines, flores y frutos tiene una raíz muy antigua dentro de la tradición judeo-cristiana, y en el siglo XVI el convento mismo se percibe como un jardín cerrado.⁵ De hecho, en un pasaje sor María de Jesús Felipa compara sus actividades en el huerto conventual con la de los pastores de las almas: “... después me levanto a divertirme en el agua regando las plantitas y quitando las otras hierbecitas porque no impidan sus raíces a las otras plantas que florecen, y esto considerando que este oficio hacen los ministros del Señor en nuestras almas, y de aquí tomando enseñanza para mi particular dirección acompañando con alabanzas a Dios.” (f. 44). No siempre la geografía espiritual es apaciblemente rural. Las luchas interiores la arrojan a “un mar de prolijas tribulaciones” donde la oscuridad reinante la lleva a perder los sentidos “no sé qué es la cabeza porque no veo ni oigo, no entiendo, ni pienso, ni imagino...” (f. 1-1v). De aquí salta a otra metáfora geográfica para describir su desconcierto y sufrimiento: “es este ruido tal que me parece que estoy entre espesos montes y en este sitio sola, dos cuevas , y sin guía a mi entender me cercan muchas aguas y éstas me ahogan y espanta su ruido...” (f. 1v)

⁵ La traducción de los conceptos de jardines y paraísos a la pintura mural de los primeros misioneros en Nueva España ha sido estudiada recientemente por Jeanette Favrot Peterson, *The Paradise Gardens of Murals of Malinalco: Utopia and Empire in Sixteenth-Century México*, Texas, University of Texas Press, 1993.

Sin embargo, el reino celestial es más que una concepción geográfica. Tiene también una connotación, jurídica o jerárquica. Allí, Dios es “pacífico rey” (f. 44v) con su corte, un cuerpo de “amigos y caballería angélica” en la cual se recrean en las almas. Ese reino es también el de sus esposas, y sor María se apropia del mismo, llamándolo “mi patria”.⁶ Y es allí, precisamente, en la patria celestial, donde Dios devuelve su herencia a las almas reconciliadas (f. 59) Dentro del territorio espiritual existen construcciones que simbolizan el alma y en las cuales se llevan a cabo diferentes actividades de la observancia religiosa. La visión más común del siglo XVII fue la del castillo interior, obviamente producto de la influencia de santa Teresa. En el caso de sor María de Jesús Felipa, el mismo consistía en una serie de primorosas piezas, adornadas ricamente, que le hacían sentir que Dios estaba allí. En julio, durante un retiro espiritual prescrito por su confesor, sor María de Jesús Felipa nos da una fugaz pintura de cómo llevaba a cabo su preparación mental para los mismos: “El día siete puse mi altar interior convidando a mis ángeles custodios a que me trajeran flores, incienso, y luces, y que ellos pusieran el altar según fuera el agrado de mi amante Dueño... dejándoles a su cuidado el adorno y asistencia para que no por mi descuido se perdiera lo que se me diera de gracia como a pobre en mi fiesta.” (f. 98v). Al parecer ese cuidado de los ángeles en presentar un altar digno del Señor fue retribuido por una visión en el cual “las telas de su corazón” estaban cubiertas por “mantelitos delicados y bordaduras primorosas” experimentando rayos y reflejos, y estando el trono cubierto con ramilletes de flores, olores y luces, todo lo cual era propio de un lugar “en que está patente el divínismo...” (f. 99-99v.)

Tanto la descripción fugaz del territorio geográfico como el del espacio privilegiado del castillo interior, nos ponen en el *locus* especial de la espiritualidad dieciochesca y nos aperciben de las cualidades especiales de ese mundo interior, en el cual se experimenta una situación transformativa que disuelve las bajezas del mundo terrenal. El mundo interior es el lugar eminentemente propio de cada vida espiritual y tiene un asentamiento tan firme dentro de cada quien como la realidad física del convento dentro del cual vivieron las religiosas. Es dentro de ese mundo interior donde se viven los mo-

⁶ Diario, f. 40v, f. 56. En f. 56v habla de una “caballería del rey.”

mentos de angustia y de recompensa. Allí se escapa del cuerpo y experimentan visiones, se entablan conversaciones, y se reciben consejos, educación y guía. Aunque sólo contamos con una visión muy breve del país interior, su fisonomía espacial nos indica como se pensaba en el siglo XVIII, y qué aspectos del mundo físico se asocian con la experiencia espiritual, ya que de un modo u otro esa experiencia tiene que recurrir a conceptos del mundo exterior.

La espiritualidad como militancia y lucha

Dentro de ese espacio interior se vive una vida que tiene mucho de analogía con los actos de la vida diaria. La espiritualidad tiene gran dificultad en expresar su experiencia con otras palabras que las que pertenecen al vocabulario de la experiencia física. La visión más central de esa vida es la de la batalla espiritual que se alimenta de la duda interior y de la cual sólo periódicamente se descansa en momentos de confianza en haber merecido o recibido la gracia de Dios. Pero esos momentos son cortos y el alma siempre retorna a una angustia existencial. Es la fe la que sirve de motor que alienta la esperanza del momento último y definitivo de la salvación.

Los primeros meses del diario espiritual de sor María de Jesús Felipa expresan un desasosiego constante sobre sí misma. Se encuentra el alma como en una “bartolina tan oscura en donde no encuentro masque confusión... me hallo seca, indevota, y remota de todo”. (f. 2) La profesa no sabe si merece el precio que Jesús pagó por su redención. No encuentra culpa, pero tampoco encuentra consuelo en sus esfuerzos, y se declara irredimida. El asalto constante de la duda es el enemigo siempre hostigante. El combate es entre ella y su desdoblamiento como objeto de autocritica. De aquí nacen esos sentimientos polarizadores: los “encontrados opuestos” de su vida: el deleite de saberse amada del “divino ausente”, opuesto a la amargura destilada por su incapacidad de comprender el significado de su existencia y la incertidumbre de su merecimiento:

A veces quisiera dar voces y a fuerza de gritos que viniera. Otras veces me atonto que ni sé dónde ni con quiénes estoy. Otras se me acaba la vida. Otras lloro sin saber cuál es el motivo de este llanto y de esta suerte vuelvo en mi acuerdo a pensar en lo mismo. Otras veces me

llega a lo sensible una tristeza que se me representa [como] la de los apóstoles la noche del prendimiento que ésta les obligaba a dormirse mientras el Señor estaba en su agonizante oración, que todo quisiera fuera dormir y tal vez me rinde el sueño, o se calienta la cabeza de tal manera que quisiera no hacer nada más que estar en un lugar oscuro y no comunicar con ninguna persona... (f. 43v-44)

De ese tormento sólo la puede sacar Dios, y es a través de los alivios que Él le concede, que se renueva su fe y deseo de buscarle y encontrarle. No tiene sor María certidumbre de obtener la gracia de Dios, pero sí tiene fe y la ayuda de su confesor.⁷ En el combate espiritual, el enemigo son los demonios, pero Dios es fiel, y cuando sor María de Jesús Felipa se ve llena de dudas en el combate, Dios viene a su lado con una descarga como trueno, y libera el alma.

De esas batallas interiores sale airosa, pero el cuerpo queda exhausto, como descoyuntado. El alma se adormece y los sentidos quedan sin uso. El alma queda “como embobada” y se describe sor María de Jesús como “un animalito” que necesita dirección para cumplir con sus obligaciones. (f. 59v) El estado de cansancio, depresión física, entumecimiento de los sentidos y el espíritu tras una experiencia mística se considera un resultado normal de esos estados.⁸ En último extremo, las batallas en las que se encuentra son naturales y resultan ser como fuente de consuelo, ya que ellas llevan a una paz espiritual que la prepara para:

recibir con igualdad la muerte la vida, la honra, la deshonra, y sólo alegrarme en aquel dulce recuerdo, y este poner paz tan segura que mientras dura el combate de los dolores que siento, en ellos mismos hallo la vivificación.... (f. 38v)

Sor María de Jesús Felipa comprende sus estados de “sequedad” espiritual o la de aquellos que minan su confianza en recibir los favores de Dios. La ausencia de Dios se atenúa con la comunión, “el soberano bocado” que le permite obtener “resignada paz, quietud, y conformidad” (f. 44). La importancia de este sacramento para las monjas novohispanas fue extraordinaria. Antonio Núñez, S. J., recomendaba la comunión no sólo los días de regla, sino cuantas ve-

⁷ Diario, f. 41. “y... aunque no tengo certeza de que estoy en su gracia no me falta la fe...”

⁸ Véase Evelyn Underhill, *Mysticism*, p. 380-412.

ces el confesor lo estimara conveniente.⁹ Si la misma era sentida como una necesidad para la religiosa y su confesor consentía, podía llegar a ser muy frecuente. En su diario, sor María de Jesús Felipa nos da una idea muy precisa de como la comunión la ayudaba en la guerra espiritual contra los enemigos de Dios, pues la hostia tenía la capacidad de ayudarla a “conseguir en la misma guerra la paz pues es pacífico rey y sabroso manjar para el alma...” Algún miedo inexplicable de morir sin esta “vianda” la apuran a comulgar ya que “el amor me obliga a darme prisa a comer el pan de los ángeles y apropiándome a mí aquel amor con que inventó quedarse en nuestra compañía...” (f. 44v)

La autorrepresentación

Cabe preguntarnos ahora cuál es la autorrepresentación de la escritora como mujer y como religiosa para obtener una idea más clara del “yo” detrás de las páginas del diario. La visión de sí misma está enraizada en la de su género y la prescrita por la espiritualidad de su época. Siguiendo las pautas de *diminutio capitatis* que corresponde al sujeto femenino y que ha estudiado Alison Weber para España y santa Teresa, sor María de Jesús Felipa se hinca delante de Dios y de su confesor proclamando la incapacidad de las de su sexo de comprender lo que experimenta, fueran los estados de comunicación con Dios o el significado de los estados de su alma.¹⁰ “Yo he sido tonta siempre... yo le suplico al Señor que no me mire a mí sino a V.R. que es el que lleva tan pesada carga.” (f. 1v) Hay aquí una antinomia enigmática para nosotros, tan acostumbrados a la reafirmación del yo como medio de reiterar la identidad. La vida conventual y su contraparte espiritual demanda, y obtiene, una negación voluntaria del ser femenino. Sor María de Jesús sigue las

⁹ Antonio Núñez, *Cartilla de la doctrina religiosa*, México, 1708, 29 f.

¹⁰ Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 35-41. El misoginismo de la contrareforma española enraizó el concepto y la práctica de negación de la capacidad femenina como retórica de la escritura. Esa incapacidad se repite para crear confianza en el lector o en el oyente de que el personaje femenino no transgrede su espacio social e intelectual. Sor María de Jesús Felipa absorbió ese concepto en su educación religiosa y lo vierte de forma natural en su escritura. Sin embargo, la escritura misma desmiente la proposición.

pautas de su tiempo y se pinta flaca para juzgar y para comprender las contradicciones de su vida espiritual. Sugiere que quizás su confesor, por ser hombre, sabría como explicarse mejor sus estados espirituales:

... cierto que si esto le sucediera a V.R. o a mi R. Pe. cura no les costara trabajo darse a entender porque al fin son letrados y los ayudara esto para explicar sus ansias interiores, pero yo como pobre mujer que en eso lo digo todo pues en este sexo se encerró toda ignorancia que me costará de angustias declarar lo que siento... (f. 37v-38)

Desde luego, podemos ver cierta ironía subyacente en esa declaración de quien escribe de continuo y con suma agilidad sobre sus estados interiores, pero comprendemos que esa voluntad de ser “la peor de todas”, frase que nos recuerda a sor Juana y a otras muchas que la usaron, es un elemento imprescindible de la espiritualidad barroca que requiere el rebajamiento espiritual, la colocación del sujeto confesante a los pies del confesor, del mundo, y de Dios.¹¹ Sin embargo, Dios sabe lo que hace y no es cuestión de pedirle cuentas, porque “su amor obliga pues a padecer” y “aquel Divino amante comunica la fuerza”. Sabe que “el todo poderoso me defiende de todos los enemigos y de mí misma que soy el peor”.¹² Sólo considerándose la peor se puede comprender la elevación que se obtiene en la vida religiosa y a través del amor de Dios. Por otra parte, el rebajamiento de la persona es parte de una trama más compleja ya que de esa humillación nace una fuerza que se utiliza en varias otras formas de comportamiento. María de Jesús no se siente profundamente impedida a despecho de representarse “inferior”. Su rebajamiento retórico no le impide asignarse el papel de redentora y “capitana de todos los pecadores” por cuya redención sufre y trabaja, moviliza sus recursos y se asigna un papel protagónico dentro de su mundo espiritual (f. 116). Veamos cómo vive ese papel.

¹¹ Otras expresiones de *diminutio capitatis*, “hormiga como yo soy o gusanillo despreciable” (f. 43). Repite también en el mes de mayo: “Su pd [paternidad] es varón fuerte, Ministro de Dios docto sabio prudente pero yo tontísima incapaz y sabandijilla menos de todas la más ínfima ...” (f. 72)

¹² Diario, f. 40-42. “Le doy a Dios las gracias porque se vale de tan ruinísima criatura y juntamente de un sexo tan incapaz que solo el Señor que lo hace sabe la que en eso tiene...” (f. 116)

La escritura y el sujeto

El acto de la escritura, la herramienta que utiliza para revivir su vida interior y abrirla a su confesor, es un elemento imprescindible en el análisis de ésta y otras religiosas. Sor María de Jesús Felipa comentó frecuentemente sobre lo que la escritura significaba para ella, dándonos una visión muy importante de la relación de la autora con su medio de expresión. Si la escritura fue un “saber” compartido por un grupo muy reducido de mujeres novohispanas, tuvo que tener un valor muy especial para las mismas. En varias ocasiones, y especialmente al comienzo de su diario, sor María de Jesús Felipa expresó no estar segura ni del valor ni del objetivo de su escritura. En febrero, mes en que parece haberse hallado en una situación de depresión espiritual, se disculpa con el confesor por escribir “tanto disparate” con el único consuelo “que esto cae en personas prudentes que disculparán mi incapacidad y corto entender...” (f. 2v-3) Estas dudas retornan periódicamente. En una ocasión narra un sueño, en el cual se le aparecieron unos padres de su orden, que comenzaron a mofarse de ella, llamándola “mujercilla ordinaria” (f. 62) y acusándola de pretenciosa y sabihonda. Escribiendo de lo que eran simplemente problemas personales, le decían, iba a perder a toda su Orden (f. 61v-62v). En este sueño de acoso espiritual, se hincó la monja, e invocó los nombres de Jesús, María y José. Inmediatamente se fueron esfumando aquellos que percibe como engaños del demonio. Este sueño alegórico, ocurrido en el mes de mayo, le permitió una justificación a las objeciones que otros tuvieron contra ella por el uso de la pluma, y posiblemente le dio solución a su propia incertidumbre sobre la ortodoxia de su escritura. Sor María de Jesús Felipa no fue la única religiosa que sufrió crítica al escribir, prejuicio que parece haberse extendido hasta mediados del siglo XVIII.

El miedo a la escritura se explica como una tentación del “enemigo”, una prueba que tiene que vencer, pero la escritura se justifica como prueba de virtud, símbolo de entereza y obediencia al confesor, y como medio de combatir la génesis misma de las dudas interiores. Escribir es una reafirmación que le permite a la religiosa proseguir su diario como la ofrenda de un alma, desnuda de cualquier otra intención mercenaria y con la aprobación divina. Fue un complejo proceso de disciplina, de expiación y de regocijo, pero, sobre

todo, la escritura fue medio de elevación espiritual que se lograba no porque diera placer, sino precisamente porque al causar sufrimiento se convertía en otra forma de buscar la redención. Así nos dice:

Los seis primeros días con la tarea de escribir no me fueron tan penosos porque es mi seguro refugio este ejercicio, y siempre me sucede en lo que tengo mayor mortificación; ahí está todo mi remedio pues luego que acababa el otro cuaderno empecé este llevada no del interés de asegurarme, sino sólo de agradar a Dios y así gratificarle por lo mismo que me es más sensible su ejecución, si también ver si por este medio le halla mi alma como es su ansia y deseo, como también el que me libra de ofenderle que es el mayor temor que me tiene crucificado el corazón. (f. 42v-43)

El alma tiene a Dios por especial objeto, pero en su búsqueda pudiera seguir caminando sin ver o comprender esta verdad debido a las deficiencias naturales del cuerpo. La confusión interior es un estímulo para explicarse y el proceso de escribir es el medio que le permite “la inteligencia”, o sea, la comprensión de su confusión y los problemas del “camino” espiritual. La escritura también la protege de la ira de Dios, ya que en la explicación de sí misma cree que encontrará el perdón de cualquier ofensa suya y, aún más, recibirá el beneplácito del Creador, quien la ha sometido a aquellas pruebas que producen la confusión (f. 56v). Teme la escritura por no creerse digna, pero entiende ese temor como defensa erigida por su amor propio, y así la obligación de escribir es vencer ese amor propio (f. 61-61v), una disciplina, y un instrumento de conocimiento propio y de explicación de su vida.¹³

De hecho, sabemos que su escritura recibió el apoyo de otro padre (fray Joseph), quien se tomó el trabajo de enviarle las razones para que siguiera escribiendo. Creo que el confesor a quien van di-

¹³ Vencer su amor propio es parte de su obligación al escribir: “me ha obligado a proceder con el fiel de mostrarlo todo aunque sienta mayores repugnancias...” Aquí conviene recordar otra de las máximas del padre Núñez, quien explicaba a las religiosas que “virtud que no me duele, no entra en cuenta; tanto la estimo cuanto me atormenta.” Escribir era, entre otras cosas, ese tipo de actividad que al provocar mortificación se constituía en virtud. Véase: Antonio Núñez, *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día ... conforme al estado de las señoras religiosas...*, México, Viuda de Miguel Ribera Calderón, 1712. El convento de La Encarnación, de México, costeó la impresión de este trabajo del padre Núñez. Este es una indicación de la valoración de la impresión de obras ajustadas a la lectura de las religiosas como las que ellas mismas habían de escribir a ese propósito.

rigidas estas páginas sentía cierta ambigüedad hacia la escritura de sor María de Jesús, pero fue a su insistencia de que escribiera un cuaderno mensual a la que debemos este escrito. En diciembre, apenas unas líneas antes del truncado final del diario, la monja revela un regaño de su padre espiritual a causa de un problema en el convento, en el cual la instó a la humildad y le expresó su inquietud de confesor frente a su escritura, situación que describe sor María de Jesús diciendo que “por mi soberbia estaba temeroso de mis escritos...” (f. 228v).

La razón de la zozobra del confesor fue el contenido de sus escritos, que, a partir de junio, comenzaron a narrar sus contactos con Dios, la Virgen, y los ángeles custodios de sor María de Jesús. El acceso a fuentes supremas de conocimiento y revelación, ponían su escritura en un plano de autoridad que no era cómodo para los miembros masculinos de la Iglesia. Esto no era un problema nuevo, pero la forma en que sor María de Jesús Felipa se autoconfirma en esa autoridad es probando la inocencia de artificio del cual emana. Sus ángeles custodios le explican la razón de mantener a las monjas con un mínimo de educación teológica o filosófica y así, a través de ellos, comprendemos las medidas precaucionarias que la Iglesia tomaba con la escritura femenina. Le explican los ángeles que la escritura de las religiosas debía ser “natural”, sin el aliño del conocimiento erudito. Sólo así se podría determinar si ella, como mujer y miembro de un sexo tan proclive a los engaños del demonio, decía una verdad que provenía únicamente de Dios, o era una simple parlanchina. La monja escritora no necesitaba saber mucho ni tener mucha ciencia, que podía ser obra del “enemigo”. En su ignorancia de artificios de letras humanas estaba su garantía de que recibía la luz directamente de Dios.¹⁴ Así, le dicen sus custodios:

... por eso Sra. os mandan escribir con tan apretadas órdenes para ver si se agota vuestra ciencia; por eso no os dejan leer ningún libro, para conocer y escudriñar lo que es de Dios y lo que puede invertirse por otros conocimientos, naturaleza o por investigación del enemigo (f. 112)

¹⁴ “... para ver si se agota vuestra ciencia por eso no os dejan leer ningún libro para conocer y escudriñar lo que es de Dios y lo que puede invertirse por otros conocimientos naturaleza o por investigación del enemigo que como él tiene ciencia no se excusa su entremetimiento en esta obra ...” (f. 112).

Según nuestra religiosa, el Señor mismo se ocupa de no poner más lumen de lo que pueden las mujeres llevar sobre sí.¹⁵ ¿Aceptaba sor María de Jesús Felipa esa limitación? La respuesta es imposible, pero quizás podamos ver en la densidad de su escritura, en la falta de puntuación e ilación interior, el resultado de la negación de estudios que sacaran los escritos de religiosas de su estrecho enfoque espiritual y elevaran su escritura a una forma de expresión literaria. La orden de no leer libros para conocer lo que Dios era, la teología, le fue entregada como proveniente de Dios, e inapelable. El mensaje es una mezcla de ponderación y disminución del valor de la escritura que refleja no sólo la ambivalencia masculina de los confesores y autoridades religiosas respecto a la libertad y protagonismo que significaba, sino también la aceptación de esa contradicción por la religiosa. De hecho, mientras se aclara la negación de erudición teológica, se reafirma el carácter de la escritura como medio de liberación personal y de aprovechamiento para otras. Sea todo “para gloria de Dios sea y aprovechamiento mío como para bien de las almas, Amén” (f. 94v, 111). Sus ángeles custodios le aseguran que no quebrantaba la pobreza gastando tiempo y papel en la escritura (f. 111v), y le reiteran que aquellos que leerán lo que escribe son doctos y sabrán reconocer que no es cosa del demonio. (f. 112).

Es difícil corroborar si la prohibición de lectura de textos teológicos se aplicaba rigurosamente a otras profesas. Sabemos que su superiora le prohibió a sor Juana Inés de la Cruz la lectura de libros, y es muy posible que otras superioras siguieran esa práctica, pero no hay otros textos dedicados a la instrucción de religiosas en los cuales tal prohibición se haga patente. No existía una negación abierta a los estudios, pero siempre se le ponían cotos, tal y como el convento mismo, en su espacio sagrado, daba cierto grado de libertad, pero estaba enmarcado por las paredes que vedaban el mundo. La educación de las religiosas antes de su profesión, así como los libros que leían en el convento no son objeto de gran interés para los biógrafos ni se mencionan con frecuencia en los escritos de las religiosas, lo cual hace difícil desentrañar sus fuentes intelectuales. Sor María de San José, cuyos escritos autobiográficos han sido in-

¹⁵ “El Señor se ajusta a vuestro sexo y sólo os pone preciso aquel lumen en que se conozca esa obra suya...”, f. 111v.

tensamente estudiados por Kathleen Myers, tuvo una temprana educación religiosa literaria en la lectura de las vidas de san Antonio de Padua, san Francisco de Asís, san Pedro Alcántara y santa Clara, así como los de fray Luis de Granada y el obispo Juan de Palafox. Después de su profesión demuestra conocimiento de santa Teresa, María la Antigua y sor María de Agreda.¹⁶ De María Ana de San Ignacio dice su biógrafo que a los 5 años ya leía el *Contemptus Mundis* de Tomás de Kempis y que fue lectora ávida del *Flos Sanctoru*, san Antonio Abad, san Ignacio, santa Catarina de Sena y santa Rosa.¹⁷

El padre Núñez, confesor y patrón de sor Juana, a quien se le atribuye una desavenencia en materia espiritual con la misma, recomendaba ciertas lecturas para que las religiosas supieran como se pecaba: los catecismos de Ripalda y Belarmino y los tratados de los padres Juan Eusebio y Alonso Rodríguez. Criticó a las abadesas ignorantes que prohibían lecturas y demandó una educación suficiente en lectura de romance y latín, escritura, gramática y cuentas.¹⁸ Pero su oposición a la ostentación de erudición fue posiblemente la raíz de su desavenencia con sor Juana, ya que fue piedra fundamental de su prédica para las monjas. En su *Directorio para religiosas*, publicado en 1722, el dominico fray Tomás Morales se interesa en la observancia de formas de comportamiento que hagan la vida más tolerable, y más religiosa, para las profesas, pero no hace mención alguna del estudio de materias teológicas. Sólo en una ocasión dice “tenerse por discretas es profesión poco juiciosa”, que significaba que tener una alta opinión personal de sí misma y una seguridad interior de conocimiento y juicio, era poco recomendable.¹⁹

Por su parte, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, en su “Carta Atenagórica” a sor Juana (que firmó como sor Filotea de la Cruz) dice no aprobar “la vulgaridad de los que no aprueban en las

¹⁶ Kathleen Myers and Amanda Powell, *Wild Country*, p. 281. Sor María de Jesús Felipa seguía las estaciones de la Madre Antigua en el mes de agosto, véase f. 100.

¹⁷ Joseph Bellido, *Vida...*, p. 25, 36. Muriel atribuye a sus escritos una fuerte raigambre bíblica con influencias tomistas, dado el caso que fue dominica. Véase Muriel, *Cultura femenina*, p. 433-69.

¹⁸ Antonio Núñez, *Distribución de las obras...* p. 1-3, 5-7, 35-37. Sin embargo, “las prendas del talento deben ser cortadas con el cuchillo de la mortificación” (p. 37), y todo conocimiento debía ser escondido, no ostentado.

¹⁹ Fray Tomás Morales, *Directorio para religiosas...*, México, Viuda de Miguel Ortega, 1722.

mujeres el uso de las letras, pues tantas se aplicaron a este estudio”. Lo que le interesa a Dios es que las mujeres no estudien para saber, pues son propensas a la vanidad.²⁰ Qué significaba estudiar para saber no está claro, pero se interpreta como el deseo de perseguir el conocimiento con fines de erudición que provocaban la ostentación, o quizás ese insaciable deseo de saber más que podía apartar a las religiosas de la misión principal de su vida. De ahí a la prohibición abierta a los estudios teológicos hay un gran salto que no es posible corroborar.

Hay evidencia de que algunas monjas (aparte de sor Juana) se adentraron en la lectura de obras que no eran meramente piadosas, así como también de autoridades religiosas que no censuraron la publicación de los escritos de religiosas. Esta tendencia es más del siglo XVIII que del XVII. El obispo de Puebla, Domingo Pantaleón Baltasar Álvarez de Abreu, ordena a sor María Ana de San Ignacio que escriba bajo precepto de obediencia y publica sus obras en 1758, el mismo año en que sor María Felipa de Jesús escribía su diario espiritual. Álvarez de Abreu fue un admirador de sor María Ana durante su vida y organizó costosas exequias después de su muerte.²¹ La madre Agustina Nicolasa María de Jesús, abadesa del convento de capuchinas de San Felipe de Jesús de México, publica en 1755 una “carta” o biografía de Joaquina María Zavaleta, que profesó en el convento en 1704 y se distinguió como abadesa y generadora de fondos para el nuevo edificio de la iglesia del convento.²² Aunque estos ejemplos no agotan las fuentes, se aprecia que el consejo pastoral de confesores, autores eruditos y autoridades eclesiásticas

²⁰ *Dechado de príncipes eclesiásticos. Que dibujó con su vida el Illust. Y Exc. Señor Doctor D. Manuel Fernández de S. Cruz, y Sahagún*, edición facsimil, México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 1999, p. 417-418.

²¹ Véase Joseph Bellido, *Vida de la M.R.M. María Anna Agueda de S. Ignacio Primera Priora del religiosísimo Convento de Dominicas Recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Angeles compuesta por el P. Joseph Bellido de la Sagrada Compañía de Jesus. La saca a la luz el Illmo Sr. Dr. D Domingo Pantaleón Alvarez de Abreu Arzobispo de la Isla de Santo Domingo y dignísimo Obispo de la Ciudad de la Puebla de los Angeles en el Reyno de México*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, p. 148-149; fray Juan de Villasánchez, *Justas y debidas honras que hicieron y hacen sus propias obras a la M.R.M. María Anna Agueda de San Ignacio... en las exequias que hizo el Illmo Sr. Dr. Don Domingo Pantaleón Alvarez de Abreu*, México, Reimpreso en la Imprenta de la Biblioteca Americana, sin fecha.

²² Muriel, *Cultura femenina*, p. 441-469; Joaquina María Zavaleta, *Copia de la carta escrita sobre las virtudes de la M.R.M. Agustina Nicolasa María de los Dolores, abadesa de dicho monasterio*, México, Imp. De la Biblioteca Mexicana, 1755.

no apoya abiertamente los estudios de la teología durante la mayor parte del período colonial, pero que las restricciones al respecto de la publicación de la escritura parece se van aflojando un poco con el tiempo, y así los escritos femeninos se van haciendo menos extraños o inusitados. Sin embargo, aún en el caso de sor María Ana Águeda de San Ignacio, la inclinación “teológica” de sus escritos es más implícita que explícita, y tanto en la suya como en la de otras autoras, la escritura se dirige a fines piadosos y de exaltación del amor de Dios y la virgen María.

La escritura como puente entre su mundo interior y el confesor

El confesor es la voz carente de sonido para nosotros, pero llena de significado para la profesa. Es una presencia tras el escenario, sin forma pero con esencia, que mueve los resortes de la vida de sor María de Jesús con una autoridad que es sólo inferior a la de Dios porque es humana y que regula la vida de la monja constantemente. Sor María de Jesús está bien apercibida de esta relación y sabe que no puede evadirla, aunque a veces confiesa que quisiera hacerlo. Esto se lo hace saber en diciembre:

Pues no crea V.R. que no deja de tenerme sujeta y no tan flojita que me pueda desatar. Hago mis diligencias a ratos perdidos, pero no puedo me veo y no me conozco. Créame V.R. que con verdad lo muestro que al tiempo de precipitarme se me pone delante... (f. 228v)

Casi podemos visualizar esa sombra, esa figura que, aparte de Dios, la acompaña constantemente en su existir diario. El confesor fue siempre un elemento de regulación, de constante instancia a la humildad, a la obediencia y al sacrificio personal. Sor María de Jesús dice que a veces el confesor le arrancaba el corazón, pero como hablaba por Dios, le transmitía la voluntad del Señor, le obedecía porque comprendía la capacidad de su dirección espiritual para hacerle comprender algunos misterios. Pero aunque su aferramiento espiritual al confesor es constante y casi siempre lo ve como fuente de inspiración y dirección, en algunas ocasiones se entrevé una desilusión de la religiosa por la falta de comprensión del confesor de algunos de sus estados de ánimo y de sus ansias espirituales. El confesor

se empeña más en disciplinar su voluntad, su observancia y su cuerpo, que en alentar su esperanza y sacarla de sus estados de depresión. Así, en marzo, leemos un reproche muy sutil en sus palabras:

No me propaso a lo que voy a decir, pero crea V.R. que con la gracia de Dios me hallo angustiada de todo lo que pienso que hasta pienso que V.R. se ha mudado en estas cosas de manera que todo su conato pone en el cuerpo, y el alma se queda la pobre en sus batallas, y aún en eso me parece es tiro del demonio porque hasta pienso mudarme con otro Padre para oír las cosas que me alienten. No me tenga tan tibia y tan seca porque como yo no puedo hacer mortificaciones y sólo en eso está V.R. entretenido, apetece mi alma otras razones, otras voces que la despierten... qué tribulación es ésta y que aflicción me causa el hacerme presente el desabrimiento de V.R.... (f. 29)

A pesar de esta desilusión respecto a la dirección espiritual de su confesor, que la guiaba más por el camino de la mortificación que el de la iluminación espiritual, no hubo ruptura entre ambos. En julio sigue su orden de seguir los ejercicios de la pasión de Cristo, “abrazando el orden de los ejercicios de mi santísimo padrino Sr. San José, pareciéndome que me daba V.R. un manjar muy sabroso a mi corazón... salí de los pies de V.R. muy esparcida contemplando los dolores de mi amado en la cruz...” (f. 98). El efecto de estas conversaciones con su director espiritual fue muy poderoso en la definición de su observancia: “cada palabra de V.R. era una saeta que me traspasaba el alma y sentí en un modo inexplicable la crucifixión que me fue explicando V.R. (f. 97-97v) como que el mismo Señor me crucificaba consigo...”. El confesor como director espiritual la elevaba y le permitía comprender el significado del culto. La relación con su confesor-interlocutor no es siempre de tensión. Innumerables veces se siente sor María de Jesús Felipa agradecida a su confesor.²³

Pero quizás nos atrevamos a ir más allá de ese aspecto y adentrarnos en esa relación como una de hombre y mujer. La enfermedad grave de su confesor y de otro cura a quien tenía en gran aprecio la llenó de confusión interior, pues no sabía si alegrarse porque el confesor habría de gozar la presencia de Dios, o sufrir por el gran número de almas que dejaría sin dirección y, sobre todo, por encontrarse sola sin la compañía espiritual de ambos. (f. 63 y ss). Los alti-

²³ Por ejemplo, f. 45-45v, f. 96 ff.

bajos de sus emociones, descritas profusamente, nos permiten apreciar la dependencia de las monjas de su padre espiritual, un lazo emocional que no por difícil de analizar, deja de ofrecernos una sugerente faceta de la espiritualidad. Se formaban con estas relaciones una anudación de ambos géneros que, hasta cierto punto, compensaban la falta de relaciones masculinas a que se obligaban las profesas. Si Dios era el esposo espiritual, el confesor, como padre espiritual, llenaba su vida con una presencia masculina física e inmediata que reafirmaba su rol de mujer, y la enmarcaba dentro del conocido paradigma patriarcal.

Aún después de comunicaciones privilegiadas con Dios, María, y los santos (mes de junio), sor María de Jesús busca la aprobación de su confesor. Si Dios la había comisionado a escribir, aún necesita el apoyo de su director espiritual (f. 92 y ss.). Una visión le aclara esa dependencia a ella misma. La tuvo el día de la celebración de san Juan Bautista. San Juan la insta a obedecer, tal y como él había obedecido a Cristo para el bautizo, y la guía a consultar a su confesor porque “los maestros de espíritu representan al cordero”. A pesar de la autoridad propia que, para entonces había ganado con un conocimiento de su misión espiritual, dictada por Dios en sus visiones, el confesor seguiría siendo para ella “el seguro puerto de la obediencia de su amado Maestro a quien y por quien consiguió el verse segura y muy resguardada...” Esa sujeción y respeto se basan en la trasmutación de la figura de Dios en el padre espiritual: “Sé que obedeciendo a V.R. obedezco al Sr. mismo “ (f. 109v). Pero, al seguir en comunicación con Dios, éste la instruye para que le diga al confesor que si bien Dios aprueba que la humille, le pide también que le enseñe la grandeza del Señor (f. 105). En otras palabras, Dios la autoriza para que abra un diálogo con el confesor en el cual ella alcanza una dimensión especial como discípula directa de Cristo. Aunque no hay desacato ni desafío, obviamente sor María de Jesús ha ganado un espacio propio que obliga a su director a que lo reconozca.

La comunicación con Dios

Pero la obediencia al confesor y su mediatización entre ella y Dios, no es suficiente. Su vida espiritual también se alimenta del conocimiento de que Dios está siempre con ella y dentro de ella, aunque

no se le muestre.²⁴ ¿Cuándo y cómo se le muestra Dios? Específicamente, al leer este diario, presenciamos la llegada de Dios al castillo interior de sor María de Jesús Felipa en junio, cuando Dios comienza a hablarle largamente. Es un momento trascendental para ella, pues en su comunicación Dios la signa de modo especial, dándole a su escritura y a su experiencia espiritual un carácter que no se observa anteriormente. Hasta entonces, la monja se debatía entre la duda de hallar la gracia de Dios a través de su fe y su desprecio a sí misma por ser tibia y floja y no compensar el amor de Dios. Sus prácticas de ejercicios y disciplina parecen haber ayudado a elevarla a esta dimensión. La comunicación con Dios es decididamente mística: la vista de Dios como sol, la consume y la aniquila y luego la levanta como marea y entonces escucha la voz.

En junio comienza una transformación trascendental para sor María de Jesús: tiene la comunicación divina, que de entonces en adelante iluminará su experiencia conventual y le dará un rol protagónico y una misión en su vida conventual. En estas múltiples experiencias habla con Dios-Jesús, ve “coros angélicos” cantando alabanzas no conocidas en esta tierra, y presencia procesiones de santos y santas, especialmente aquellos de su devoción, san Francisco, santa Catalina de Sena, santo Domingo, san Juan Bautista y san Agustín. Siguiendo la clasificación de comunicaciones de mujeres visionarias del medioevo diseñada por Gillian T.W. Ahlgren, las de sor María de Jesús no son simplemente informes de lo que ha visto, aunque también las hay de esta naturaleza. Son más complejas, y descritas como *testimoniales*, en las cuales el sujeto es transmisor, aunque no lo merece, y como *autoriales*, en las cuales el sujeto, la monja, habla por Dios o con Dios. En el caso de sor María de Jesús, la monja recoge la palabra de los santos y del Señor que, dirigiéndose específicamente a ella, le transmiten su visión y la autoriza a hablar por Él.²⁵ Dios la levanta cuando le habla, porque no la trata “como ignorante sino como llena de sabiduría y adornada de los mismos dolores e instrumentos...” El cuadro de su vida interior se hace así, mucho más complejo (f. 89).

²⁴ “Y así aunque no experimente aquellas otras mercedes ni se me muestre como es mi deseo le tengo conmigo y él es mi defensa...” (f. 45.)

²⁵ Gillian T.W. Ahlgren, “Visions and Rhetorical Strategy in the Letters of Hildegard of Bingen,” en Karen Cherewatuk y Ulrike Wiethaus, *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 46-63. Ver capítulos correspondientes a junio, f. 92 y ss.

Estas visiones le añaden una nueva seguridad interior, al mismo tiempo que le sirven de válvula de escape de su supeditación al confesor y quizás a toda su sociedad patriarcal.

Sor María de Jesús crece psicológica y espiritualmente y gana la mayoría de edad que su tiempo y ámbito le negaba a las mujeres. En los siglos XVII y XVIII las monjas visionarias abundan en la hagiografía novohispana. Se puede afirmar que las visiones eran “de rigor” en la experiencia espiritual de las profesas que escribían y de quienes escribían sobre ellas. Estas visiones podían ser alegóricas, y les permitían a las monjas recibir mensajes que aclaraban puntos de la fe, o simplemente le hacían asequibles las muestras del amor de Dios. Las visiones abundaron en las autobiografías inéditas como en las biografías de monjas publicadas en el siglo XVII. Sor María de San José tuvo constantes visiones de Jesucristo, que no se redujeron a simplemente “ver” u “oír”, sino a intercambios físicos y contactos de cuerpos.²⁶ Sor María Águeda de San Ignacio, la poblana contemporánea de sor María de Jesús Felipa tuvo una visión (entre muchas otras) en la cual vio un arca dentro de la otra que ella interpretó como conteniendo las “Tablas de la ley, la vara de Moisés y un vaso del maná...” La interpretó como una prefiguración de Jesucristo y sus enseñanzas guardadas en las dos arcas (una para proteger a la interior); la vara era la cruz en la cual Cristo moriría, y el maná era el santísimo sacramento y su doctrina.²⁷ Fray Agustín de la Madre de Dios, historiador de la orden de los Carmelitas Descalzos recoge con vívida pluma las numerosas visiones de los hijos e hijas de santa Teresa en Nueva España.²⁸

Con la comunicación con Dios y el mundo divino se comienza a reiterar una misión importantísima a la que ya sor María de Jesús se había adscrito desde el principio de su diario: la de mediatrix de las

²⁶ Myers y Powell, *Wild Country*, los ejemplos son numerosos. Véase p. 134-35, 149.

²⁷ En *Leyes del Amor Divino* (1758), citado en Josefina Muriel, *Cultura Femenina Novohispana*, p. 457-460, Joseph Bellido cita varias visiones que la religiosa le reveló a su confesor. Por ejemplo, en su *Vida de la M.R.M María Anna Agueda de S. Ignacio*, p. 143, dice: “Vi padre, una altura sobre los cielos, un lugar, si así lo pudiera llamar, tan grande que los ojos del alma no podía verlo, todo era como una piedra firmísima y cristalina, pero no era piedra, sino darme a entender. Siendo tan alto y dilatada, era como un monte, y las almas que en él había, estaban tan cercanas y seguras, que no les podía tocar, ni dañar toda la malicia de los hombres, y demonios; porque estaban guarnecidas y defendidas del poder divino.”

²⁸ Fray Agustín de la Madre de Dios, OCD, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano...*, México, Probusa/UIA, 1984, *passim*.

almas del purgatorio a cuya causa se dedica y que resulta otra forma de reafirmar su rol protagónico. En una visión especial ve a aquellas almas a las que su oración ha redimido y que, en retribución, le prometen amparo. La monja no se olvida de su orden y sus hermanas, y les pide que ese amparo se haga extensivo a todas las órdenes, especialmente a la de san Francisco (f. 82). En premio y agradecimiento, las almas le prometen ayuda para ver a Dios, situación que se confirma con la aparición de un niño muy hermoso (Jesús infante) que le reafirma tenerla señalada para lograr la salud de otras almas.²⁹

Y así Dios y sor María de Jesús comienzan su relación. Dios se le presenta “como de treinta años” y “muy garboso” y le reafirma su voluntad de que sufra y escriba, pero no como un modo de expiarse ella, sino en su nombre de Él. Dios la llama “esposa mía” en una conversación muy íntima y muy especial, que se repetiría varias veces en los meses siguientes. Dios siempre toma la palabra y va abriéndole una fuente de conocimientos, explicándole sus deseos de Él, y su misión de ella como monja. Es una conversación confidencial y exclusivamente dedicada a sor María de Jesús en la que le va revelando cosas a las cuales no tienen acceso las personas comunes. Así, le hace saber la ha señalado muy especialmente: “te he señalado y marcado con las señales de mi mayor estima y esto aunque oculto se ha de ver público en tus escritos” (f. 90) Es difícil decidir si la monja interiormente deseaba la publicación de su diario, a pesar de su renuencia a escribir, o si más sutilmente, lo público aquí simplemente se usa como opuesto de lo privado u oculto, donde se marca la señal de Dios. O sea, que la escritura, aunque no revelada más allá de los muros del convento, es el producto visible de elección de Dios.

Se ha abierto para la monja, el secreto de su labor espiritual. Pero, al mismo tiempo, se abre para nosotros, la visión de sor María de Jesús Felipa reafirmada en la expresión de su experiencia, autorizada como ente creativo y transmisor, canonizada por la palabra de Dios. Si bien la Iglesia como institución humana no la autorizaba y la sometía a su confesor, la palabra divina en la realidad interior le confiere la legitimación más poderosa. El secreto de sor María Felipa

²⁹ El niño le dijo: “suelta la presa de tu corazón que en él tengo depositadas las riquezas que pides para la salud y remedio de las almas...,” f. 84v.

de Jesús es la justificación de su escritura como medio de la voz de Dios, quien, nada menos, se desahoga a través de ella:

... ¿si no me dejas desahogo como podré declararte mis ansias cuando por lo que mi amor obra en tí me manifiesto a las almas? Ya les has mostrado los trabajos interiores padecidos y gustados de ti misma ya te has desahogado y gloriado en esas penas, pero a mí me has tenido en calma porque no he podido desahogar mi corazón enamorado, con que resígnate y abraza el padecer que tienes en hacer patentes mis favores que esto te conviene a tí a mí y a tus prójimos... (f. 90)

Tras esta comunicación quedó la monja gozando de la música de los ángeles y comunicada de un “fuego de amor”, y más segura de sí misma en cuanto a ser vehículo de Dios. Viéndose cubierta de brillantes adornos y pedrería luminosa, sus ángeles le dejan saber que es ella la custodia de su convento. El Señor no la había criado para sí, sino para que fecundara el campo de la Iglesia. Sor María de Jesús se ve como líder de otras almas, que serían como “antorchas lucidísimas en el firmamento”. Esta apoteosis transformativa le dará una creciente confianza en su protagonismo en los siguientes meses.

Como resultado de esa revelación, sor María de Jesús se va adentrando en estados de raptó místico-visionario, que describe con palabras que no por ser familiares dejan de tener interés para nosotros. Los estados en los que experimenta la monja la conversación que Dios le hace son llamados de “contemplación”. (f. 225, 125v)

Me tuvo mi amante Dueño levantada en contemplación de su amor dulcísimo, era mi alma íntimamente abrasada en aquel sol divino de su sacramentado cuerpo y me parecía que cada palabra era manjar muy delicado...

En la única descripción cabal de lo que sentía durante estas comunicaciones-contemplaciones, las mismas se definían con todos los sentidos, o sea, el estado parece haber sido una reiteración jubilosa de la sensualidad espiritualizada; se reconoce que los sentidos expresan simbólicamente el escape del mundo y el disfrute de otra realidad:

Tenía comunicación de lo mismo que el alma sentía gustando mirando, oliendo y oyendo y palpando según era el afecto que el alma sentía

así parecía me resultaba a los sentidos aquel ver tan suave, aquel oír tan dulce, oler tan penetrativo que se confortaba toda la naturaleza; el gusto me recreaba hasta los huesos, el tacto era como si tuviera el cuerpo entre muy delicados y blandos algodones, y todo esto no se quedaba en lo sensible sino por eso que el alma y cuerpo se veían en aquel estado de posesión de felicidades recibiendo confortaciones para resistir a los enemigos. (f. 125v)

Sor María de Jesús experimenta una nueva felicidad en escribir porque le abre una nueva dimensión de ver a Dios:

mientras escriba, está toda el alma empleada en la contemplación de las finezas de este soberano Señor sacramentado, lo tengo conmigo, está dando noticias amorosas a la memoria, luces al entendimiento y dardos y toque a la voluntad (f. 94v)

Aquí sor María de Jesús describe la unión total que comprende la memoria, la razón o entendimiento, y la voluntad, los tres elementos psicológicos del ser humano reconocidos en el siglo XVIII.

La comunicación con Dios le concedió a sor María Felipa una intimidad espiritual que le permite comprender su relación de esposa de Cristo cuando Él le explica la naturaleza de su presencia en el alma humana y específicamente su relación con ella. Dios toma la palabra y se dirige a ella, que permanece en silencio mientras Él habla. Ese silencio no es pasivo, ya que sor María de Jesús escribe la palabra y la recrea.

En julio la palabra divina es de amor: “paloma mía, no tienes nada y por eso te doy porque a los más despreciados señalo con la insignia de la cruz...” (f. 104). Su escritura adquiere una tesitura y una belleza muy simple y directa. Sus conversaciones con Dios se extienden y vuelve a ser signada con la explicación de su nombre y la explicación de que es ser escogida con la gracia. A través de ella Dios explica lo que espera de sus esposas: Ellas mirarán con desvelo por todo lo que es de su agrado, asegurándole, a su vez, que Él no se descuidará en darles todo lo que es suficiente para acrecentar su honra y gloria. Dios también le explica la relación entre las monjas y sus ministros hombres. Aún reconociendo la nueva relación que establece con sus esposas, Dios ha dotado a sus ministros de una autoridad especial, y un entendimiento que tiene “las facultades libres al acento de mis voces” (f. 105v). Las monjas vacían su corazón y lo

llenen con el bálsamo de la caridad y el amor de Jesús (f. 105v). Los hombres tienen un entendimiento especial.

Considerando que sor María de Jesús está en una situación de escuchar las voces del Señor, este párrafo puede significar el acomodo de sus visiones, sin demérito de su nuevo estado de protagonismo, a las realidades de la autoridad masculina, a la que estaba entrenada y acostumbrada su mente. Se reafirma, sin embargo, el conocimiento de que a las monjas se le han dado facultades emocionales. Esto se comprueba al seguir leyendo el diario, donde encontramos nada menos que la monja ha servido de inspiración para Dios, quien ha escogido su alma desde mucho tiempo atrás.

te vide hermosa compañera mía abrazada de mi cruz [y] tuve fortaleza y como tú me fuiste de alivio tan de antemano pues sólo estabas en la mente Divina escogida piedra preciosa como otras muchas almas que han florecido y son y serán mis fieles amigas... (f. 106)

En agosto su confianza en ser escogida se derrama en la escritura: "V.R. ... viera como la pobrecita de Felipa Rosa de Jesús está hecha una suma de perfección dentro de su centro que es Dios y así le comunica con su poder para que triunfe de sí misma y de todos sus enemigos..." (f. 117v). Quizás sea posible ver en estas estrategias de autorización a través de la visión y la palabra de Dios y su constante búsqueda de la aprobación del confesor, la única posible salida de ese laberinto intelectual y psicológico en que el patriarcalismo de la Iglesia ponía a las religiosas.

La resolución está en una representación de su relación con Dios como una de amor exquisito que está más allá de la subordinación genérica. Una vez iniciadas las comunicaciones, éstas se hacen una prueba del amor de Dios, quien se lo recuerda en diciembre: "Alma mía, el ponerte la experiencia visible y sensible, no es más que darte mi amor" (f. 226v). Dios la llama "consentida de mi amor" y "Niña hermosa" y la compara con un "muro donde se hace resistencia mi amor..." (f. 124). A veces estas familiaridades expresan el amor como a esposa; otras, es amor de padre a hija, ya que Dios dice ser como el padre de familia (f. 124v) otorgando su justicia y su amor a sus pequeños hijos, mujeres y criados, y que ella es su hija favorita (f. 124v). De hecho, Dios le indica como ha utilizado sus buenas obras en otras comunidades de religiosas (f. 125) y como ella es la que res-

guarda al convento de San Juan de la Penitencia (f. 125v). Esta significación como la protectora del convento se repite después de la elección de una nueva abadesa en agosto.³⁰ Cuando se siente segura del resguardo de Jesús, sor María Felipa de Jesús experimenta un estado de euforia y fortaleza que describe como sigue:

sintiendo en mi misma alma una fortaleza no experimentada, un amor muy abrasante que me hacía respirar dulces saetas hallándome en esta conversación llena de diferentes conocimientos de las verdades de los misterios y juntamente reverenciando el ser de Dios en la unión del misterio de su Trinidad y la esencia de su ser, entendiendo con un especial lumen como estaban en mi misma alma las tres divinas personas... (f. 107v)

La comprensión de la Santísima Trinidad es una especie de coronación con la cual deseo terminar este rápido repaso de la vida espiritual que nos revela una monja cuyo nombre no se registra en ninguna bibliografía y de quien todavía nos falta mucho por conocer. Sabemos que se consideró vaso del amor de Dios a pesar de sus constantes batallas interiores para crecer a su altura. En sus muchos cuidados espirituales vio lecciones que le recordaban el proceso de aprender las letras humanas. La escritura le permitió salir de sí misma, estudiarse, “estar como de lejos o como que fuera en otra y a esta le previniera yo lo provechoso que le era este padecer” (f. 41v). Leerse como una fábula, verse a través del tamiz de sus propios sufrimientos, es una descripción afortunada de sor María de Jesús que define esa continua autoinspección de su mundo interior y es la esencia de este diario espiritual.

El recogimiento fue una de las características esenciales de la vida espiritual y temporal de las mujeres coloniales. En el caso de las profesas, el recogimiento personal era perpetuo, y el espiritual un elemento esencial. El diario de sor María de Jesús Felipa es una de las expresiones más puras de la vida interior que se desarrollaba en el recogimiento conventual. La riqueza de este documento no puede ser plenamente estudiada aquí. Se han dejado afuera los incidentes de la vida cotidiana, las prácticas de la disciplina, las noticias sobre lecturas y el culto de los santos, y varias facetas importantes de la

³⁰ “...fueras vos el intrumento donde resonara el clamoroso sentimiento de lo que por descuidos comunes y particulares es ofendido en este vuestro principal convento...” (f. 134)

comunicación con Dios. Se ha tratado de subrayar la intensidad de la vida interior y el significado de la escritura como medio de expresión y de autoafirmación. El anonimato que exigía el retiro físico y espiritual fue real para la autora de este diario, pero estamos lejos de ver en su escritura un ente anónimo. Estamos en presencia de una individualidad llena de vida, en constante diálogo con sí misma, con su entorno físico y espiritual, con sus superiores, con sus hermanas de religión, y, especialmente, con su creador. Este es un ejemplo convincente de que a pesar de las restricciones que ciñeron la vida y la escritura femeninas, la voluntad de ser alguien y de encontrarse consigo mismas dio a las mujeres una de sus armas más efectivas. Olvidadas por muchos años, renacen con su redescubrimiento en un ejemplo inspirador de la posibilidad de abrir nuevos horizontes a la investigación histórica en la cual la mujer es protagonista y fuente de nuevas vistas intelectuales.

Artículo recibido el 26 de enero de 2000 y dictaminado el 29 de febrero de 2000.