

*MAYOR GLORIA DE DIOS ES QUE LO SEA UNA MUJER...*  
SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA Y SOR FRANCISCA  
JOSEFA DE LA CONCEPCIÓN DEL CASTILLO  
(SOBRE LA ESCRITURA CONVENTUAL  
EN LOS SIGLOS XVI Y XVII)

BEATRIZ FERRÚS ANTÓN  
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

Durante los siglos XVI y XVII, los conventos se convirtieron en el espacio privilegiado para la escritura femenina. Una monja española, Sor María de Jesús de Ágreda, y otra latinoamericana Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo, autoras de textos de referencia para las letras de su tiempo, nos sirven de ejemplo para analizar las claves de la escritura femenina (conventual) durante estos siglos. La narración autobiográfica, como espacio de expresividad y autoanálisis femenino recibe aquí una especial atención.

**Palabras clave:** monja, escritura de mujeres, feminismo, autobiografía, Madre Castillo, Sor María de Jesús de Ágreda.

*MAYOR GLORIA DE DIOS ES QUE LO SEA UNA MUJER...*  
SISTER MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA AND SISTER FRANCISCA  
JOSEFA DE LA CONCEPCIÓN DEL CASTILLO  
(ABOUT THE CONVENTS' WRITING IN THE XVITH  
AND XVIIITH CENTURIES)

ABSTRACT

During XVI and XVII century the convents are the best space for women's writing. A spanish nun, Sor María de Jesús de Ágreda, and latinomaerican nun, Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo, are two of the most important writers of there time, and they serves like a exemple to coment the femenine writing in the convent. The autobiography, like space to self analysi, recibes a special attention.

**Key words:** Nun, Women, Writing, Autobiography, Madre Castillo, Sor María de Jesús de Ágreda.

*Que lo escribiera un ángel no era conveniente; y también los incrédulos y tardos de corazón hallaron como calumniarlo. Necesario era que el instrumento fuera un hombre; pero no era conveniente el más doctor, ni sabio, a cuya ciencia se atribuyera, o que con ella se equivocara la divina luz y se conociera menos, o se atribuyera a industria y pensamiento humano. Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer, a quien nada pudo ayudar la ciencia ni la propia industria. (Mística Ciudad de Dios, Sor María de Jesús de Ágreda).*

La cita de la *Mística Ciudad de Dios*, redactada por Sor María de Jesús de Ágreda en 1655<sup>1</sup>, apunta una posición-mujer, que es también una posición de escritura. La mujer que toma la pluma «carece de ciencia y de industria», pero no por ello deja de otorgar gloria a Dios; es más: Dios la escoge por encima de los ángeles y de los hombres doctos para dictarle su obra. ¿Por qué esta elección?

Durante el Renacimiento y el Barroco la mujer se encuentra ante una doble opción vital: matrimonio o convento. Sor Juana Inés de la Cruz así lo testimonia: «Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de las cosas de las accesorias hablo, no de las formales, muchas repugnancias a mi genio, con todo para tal negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir»<sup>2</sup>. Mientras el matrimonio confinaba a la mujer a sus tareas de esposa y reproductora y la alejaba del mundo de las letras, el convento la dotaría de la posibilidad de *escribirse como mujer*. *Escritura de mujeres y escritura conventual* se convierten en sinónimos durante esta época.

De esta forma, los conventos, considerados auténticas «repúblicas de mujeres», permitirían ejercer a éstas muchas tareas de las que quedaban relegadas en el mundo extramuros<sup>3</sup>, entre ellas funciones intelectuales y de escritura. Cartas, vidas y pequeñas poesías serían los géneros más practicados en el claustro. No obstante, serían las *vidas*<sup>4</sup>, biografías y crónicas, donde las monjas hablan de ellas mismas, de su pensamiento, pero también de su cuerpo, aquellos textos más demandados por los confesores<sup>5</sup> y más practicados en la tradición conventual.

<sup>1</sup> Al igual que ocurre con otras muchas monjas del periodo Sor María de Jesús se ve obligada a escribir su obra dos veces, pues sus confesores le obligan a quemar la primera versión de la misma.

<sup>2</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Carta a Sor Filotea de la Cruz*, edición de POOT, Sara de, México, El Colegio de México, 2006, p. 12.

<sup>3</sup> MARTÍN, Luis, *Las hijas de los conquistadores*, Barcelona, Casiopea, 2000.

<sup>4</sup> Sobre la diferencia entre *vidas* y autobiografías conventuales puede consultarse el libro FERRÚS ANTÓN, Beatriz, *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.

<sup>5</sup> En relación a la presencia del confesor en los escritos conventuales FERRÚS ANTÓN, Beatriz, *Discursos cautivos: vida, escritura y convento*, Valencia, Quaderns de Filologia-Anejos, 2004

Un aspecto se vuelve prioritario en estos relatos: la gracia mística, que permite a la monja entrar en relación directa e íntima con Dios; pero también singularizarse frente al grupo; al tiempo que encuentra en el relato del 'viaje místico' unas posibilidades de sentir y decir imposibles en cualquier otro lugar. Además, mientras los hombres hablan de 'la' experiencia mística, las mujeres lo hacen de 'su' experiencia mística, gesto que las convierte en interlocutoras privilegiadas de lo divino.

Así supo verlo Santa Teresa de Jesús, que no sólo inaugura el género con el *Libro de la vida*, obra iniciática, pero también cumbre del mismo; sino que, además, da respuesta a la problemática que desde el *Índice de Valdés* (1559) vivía la mística castellana, censurada casi al completo, que ahora encuentra su espacio de desarrollo al sustituir enseñanza por vivencia, al circunscribir su sentido a la experiencia singular y alejarlo de cualquier pretensión teológica. Muchas habrían de ser las escritoras que tratarían de emular a Santa Teresa, pues encuentran en las *vidas* un lugar de participación que compensa el veto de la mujer al estudio de la teología; al tiempo que con su gesto se inscriben en la corriente de recuperación de la mística española que se vivió en el siglo XVII<sup>6</sup>.

Desde aquí, la cita de la monja soriana Sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665) cobra una doble posibilidad de lectura, pues «a quien nada pudo ayudar la ciencia ni la propia industria» puede leerse como un apunte sobre la «inferioridad» intelectual de la mujer, pero también sobre su especial posición en el contacto con Dios: escribir «sin ciencia» y «sin industria» es la escritura de la vivencia, de la sinceridad de corazón, de la misma gracia. Sor María sabe explotar las *tretas del débil*<sup>7</sup>, y lo hace en el umbral de una de las obras más relevantes de la escritura femenina en los siglos XVI y XVII.

Del papel que la *Mística Ciudad de Dios* ocupa en el panorama de la escritura de mujeres en su tiempo tratará este artículo, que toma como contrapunto la obra de Sor Francisca Josefa de la concepción del Castillo (1672-1741), la «gran mística americana», como manera de entablar un diálogo entre el mundo conventual del lado de allá y del lado de acá<sup>8</sup>, pero también de establecer un contrapunto que enriquezca la lectura de dos de las escri-

<sup>6</sup> A este respecto resulta muy interesante el artículo de TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, «La Madre Ágreda en la Historia de la Mística Mariana» en *El papel de Sor María de Jesús de Ágreda en el Barroco Español*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000. Donde se describe cómo al «crepúsculo de los místicos», originado tras la condena-ción de Molinos le siguió un periodo de «eclosión» de la mística iniciado por San Juan y Santa Teresa y por la incorporación de la Mística a la Teología en las páginas dedicadas a la oración y a la contemplación. El texto de Tellea Idígoras incluye una nómina de los autores y los trabajos que formarían parte de este proceso de recuperación.

<sup>7</sup> Cfr. LUDMER, Josefina, «Las tretas del débil», en GONZÁLEZ, Patricia y ORTEGA, Eliana, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras, Huracán, 1985.

<sup>8</sup> LAVRIN, Asunción, «Religiosas» en *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*.

toras más destacadas del espacio conventual junto con santa Teresa. Más todavía, cuando la obra de Sor Francisca puede entenderse como la coagulación de la tradición de la escritura de vida en el mundo conventual, elemento fundamental para la tesis que sostiene este artículo.

## 1. CONTAR LA VIDA/CONTAR EL CUERPO

Si la escritura de vida daba a las monjas la posibilidad de escribirse y de escribir su deseo, gesto totalmente inédito para las mujeres de este tiempo, no debe olvidarse, que se escribía para un destinatario-marco, el confesor, que solicitaba u ordenaba la redacción de la vida. La libertad no guía la mano, sino que cada palabra se somete a una estrecha auto-vigilancia. La escritura de mujeres es «labor de manos»<sup>9</sup>, se encamina a evitar la «mala ociosidad» y carece de cualquier valor de autoría.

Por otra parte, no todas las *vidas* de mujer interesan y sólo aquellas «ejemplares», santas o místicas, reciben la invitación-mandato de escribir. Muchas veces la redacción es en sí misma una confesión, que el sacerdote demanda en papel para poder examinarla hasta la minucia. Sin embargo, tras la imposición, no deja de esconderse una posibilidad: la de escribirse como mujer, «haciendo pasar»<sup>10</sup> ante la mirada vigilante un acto de autoafirmación. Las *vidas* de monjas deben leerse entre líneas, sopesando cuidadosamente tanto sus palabras como sus silencios.

Pero las limitaciones de composición a las que quedan sometidas las *vidas* no acaban aquí; ya que a la auto-censura generada por la vigilancia se suma una falsilla de escritura, aquella suministrada por una triple ley de *imitatio*: la *imitatio Christi*, la *imitatio mariae* y la *imitatio vitae sanctorum*. No en vano, todos los fieles cristianos reciben con el bautismo el mandato de imitar a Cristo, mientras el modelo de María adquiere especial significancia como pauta de vida para las mujeres. Si durante el Barroco la *imitatio*, como principio artístico, seguía funcionando como valor, en el textos de inspiración religiosa se convertía en un requisito, en un mandato moral que pasaba de los cuerpos a los textos.

Como ejemplo privilegiado de este tránsito, las *vidas* de monjas reproducen el esquema de la Pasión e incluyen episodios de clara inspiración mariana. La Madre Castillo declara así su deseo: «Nuestro Señor Crucificado que está en esta iglesia, y viendo sus pies clavados y sus rodillas llenas de cardenales le decía: ‘Por vos, Señor mío; y por lo que por mí padecisteis;

<sup>9</sup> Cfr. GLANTZ, Margo, «Las curiosas manos de una monja jerónima», *Telar, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 4, 2006.

<sup>10</sup> Cfr. LUDMER, Josefina, «Las tretas del débil», en GONZÁLEZ, Patricia y ORTEGA, Eliana, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras, Huracán, 1985.

por esos cardenales y llagas, quiero entrar a padecer todo el tiempo de mi vida»<sup>11</sup>, y transforma su *vida* en un remedo de la Pasión. Asimismo, la imitación mariana se inicia con una transferencia simbólica «Un día de aquellos, estando en mi retiro, procurando tener mi oración, en una breve suspensión, que no puedo saber cómo fue, vi a la Santísima Virgen junto a mí con un niño recién nacido, y muy amable, que poniéndolo en el suelo me decía: «Mira, este niño ha nacido para ti»<sup>12</sup>. Mientras *La Mística Ciudad de Dios* hiperboliza el mandato de parecerse a María, al convertir la vida de la Virgen en el espejo en que mirarse, para, desde allí, rescribir el esquema de las *vidas*, pero de esto se hablará más adelante.

Asimismo, un triple molde se añade a esta falsilla de escritura: el de la hagiografía<sup>13</sup>. Por eso todos los relatos de vida presentan una serie de *topoi* comunes: nacimiento en el seno de una familia virtuosa, temprana vocación, ingreso en el convento contra la oposición familiar, frecuentes gracias místicas, envidias conventuales, tentaciones diabólicas... No obstante, la plantilla de las *vitae* no se encuentra vacía, ya que son muchas las vidas de santos concretos que la monja lee y desea imitar: Agustín de Hipona, Catalina de Siena, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús... serían algunos de los más imitados y citados durante el período.

De esta forma, si tenemos en cuenta esta triple ley imitativa habría que preguntarse: ¿se anula con ella el ejercicio de individualidad y singularidad que se supone propio de la escritura del yo? Dice Michel Foucault que «antes del siglo XVIII el hombre no existía», pues «la episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre»<sup>14</sup>. Por tanto, el mundo clásico será el mundo de la *imitatio*, de la mimesis, donde lo verdaderamente importante se halla en el espacio de lo objetual, la mente del autor es sólo un depósito que almacena la información que llega a través de los sentidos. El autor, el hombre, sola-

<sup>11</sup> Madre Castillo, p. 30

<sup>12</sup> Madre Castillo, p. 24.

<sup>13</sup> En los primeros tiempos de la Iglesia los santos se nombraban por proclama popular. Más tarde, a medida que el derecho canónico evoluciona, el proceso de santificación se complica y entre los requisitos para nombrar un santo se pide a aquellos que promueven su causa que escriban una vida, sobre una plantilla de acontecimientos necesarios para promover al candidato. Las *vidas* de monjas mantienen ese molde.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 300. Michel Foucault propone como objetivo de su trabajo el estudio de las 'episteme', en tanto a priori histórico que en un período determinado delimita la experiencia en un campo de conocimiento, define el modo de ser de los objetos que aparecen en ese campo, dota de capacidad teórica a la percepción corriente del hombre y define las condiciones en que éste puede sostener un discurso sobre las cosas que es reconocido como verdadero. Distingue cuatro episteme: la pre-clásica (hasta mediados del siglo XVII), la clásica (hasta mediados del XVIII), la moderna (mediados del XX) y la contemporánea. El hecho de que éstas sean subyacentes e inconscientes habla de la necesidad del recurso a la arqueología como método de trabajo.

mente desempeña un papel pasivo, pues es una «criatura de Dios» y está sometido a su Ley. Por eso, en estos textos no podemos esperar la aparición de un ‘yo sujeto’, que ejerce el poder de la autorreflexividad propio de la autobiografía. ¿Qué se esconde, por tanto, en unos textos que dicen ‘yo’ antes del advenimiento de la subjetividad moderna? La respuesta es clara: un cuerpo, yo-cuerpo, que articula el relato y lo ensarta. Desde aquí, la *Vida de la venerable Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo* se convierte en ejemplo paradigmático, y, aunque escrita por una de las autoras más destacadas del período, tematiza todos y cada uno de los lugares comunes en las *vidas*, aunque lo haga desde una lógica propia, que tiene en la metáfora corporal una de sus principales herramientas<sup>15</sup>.

El primero de los lenguajes corporales cifra en el sello de la castidad su sentido: «A su esposa la nombran con semejanzas, que signifiquen secreto, huerto cerrado, fuente sellada»<sup>16</sup>. Sin embargo, la profesión religiosa no es suficiente garantía, y el cuerpo debe ser controlado a través de un ejercicio diario de mortificación. Por eso el control de los sentidos se vuelve indispensable; pues éstos constituyen espacios de contacto con el afuera que invitan a pecar: «Deseaba mucho en aquellos tiempos hacerme ciega, porque me parecía que no viendo las cosas de esta vida, podría más bien darme a la contemplación de Dios, y a su amor»<sup>17</sup>, los labios sellados «porque de los labios dolorosos del corazón, sale en palabras dañosas tu corazón por los labios»<sup>18</sup>.

La obsesión por un cuerpo preservado en su unidad elemental, cerrado a un exterior que atenta contra ella, se traduce, igualmente, en un riguroso control de la dieta. El alimento, que circula entre límites, puede ser portador de impureza, pero también recuerda al ser humano su dimensión animal, al tiempo que puede provocar una voluptuosidad que invita a pecar. Por eso para la monja se recomienda ayuno continuo y mortificación alimentaria,

<sup>15</sup> Desde principios del Renacimiento la Iglesia trató de frenar los «excesos» de ascetismo y mortificación que se habían visto favorecidos por las creencias medievales. Así, en tiempos del Barroco la mayoría órdenes religiosas, en sus ramas femenina y masculina, se encontraban ya muy alejadas de las duras mortificaciones de los tiempos medievales, aunque algunas, como los franciscanos, todavía defendían parte de su valor. Tanto Santa Teresa de Jesús como Sor Juana Inés de la Cruz dan cuenta en sus escritos de esta realidad, pues ellas mismas reconocen haber intentado recorrer un camino de dura ascesis, que se descubre alejado del sentido de la religiosidad pura y sencilla que persigue Santa Teresa, o de la vida reposada que busca Sor Juana Inés. Sea como fuere, las «metáforas de corporalidad» siguieron siendo un *topoi* narrativo común en las *vidas*, especialmente en las escritas por mujeres: Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo, Sor María de San José, Sor Úrsula Suárez... las utilizan, incluso, en el siglo XX, Santa Teresa de los Andes o la Madre Laura recogen en sus escritos esta tradición. Asimismo, no debe olvidarse que tanto la Madre Castillo como la Madre Ágreda son franciscanas y que la tradición propia de su orden también alimenta las claves de su escritura.

<sup>16</sup> Madre Castillo, p. 47.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 35.

ya que la inedia sagrada es el estado ideal que de ella se espera «Fui con esto imposible de comer ningún bocado, y sentía tal tormento que sobre la comida derramaba amargo llanto»<sup>19</sup>. De igual forma, el hábito también ayuda a clausurar el cuerpo, como marca, pliegue, límite.

Pero hay más, pues el cuerpo no sólo se clausura, sino que también se mortifica. La monja busca el dolor de la auto-tortura, pero también de la enfermedad reclamada. El dolor como «punción de lo sacro», «sacralidad salvaje»<sup>20</sup>, que arrebató al hombre de sí mismo y lo enfrenta a sus límites, forma caprichosa y arbitraria que quiere con inaudita crueldad, se convierte en el lenguaje más poderoso de la tecnología corporal que las *vidas* construyen: «Tenía un horror a mi cuerpo que cada dedo de las manos me atormentaba fieramente, la ropa que traía vestida, el aire y la luz que miraba... todo el día y toda la noche traía un temblor y un pavor que no se puede decir cómo era»<sup>21</sup>. Asimismo, tras el sufrimiento habita el goce, y la manipulación del sufrimiento se transforma en una forma de superar el cerco corporal.

De esta forma, la Madre Castillo escenifica la puesta en escena del cuerpo, que sufre y padece en cada uno de sus poros, que se agita con todo el tremendismo de la lógica barroca. El relato se monta sobre una lógica del padecer, donde la más vilipendiada es la más deseada, donde Francisca se distingue ante Dios por el sufrimiento que le ofrece.

No obstante, no sólo la retórica del dolor permite atravesar el cerco corporal, la aparición de una sensorialidad dúplice «ojos del alma», «oídos del alma», posibilitan no sólo superar la fronteras corporales, sino también las de la realidad sensible, ver allá donde nadie ve, entrar en el espacio de lo trascendente: «Y vi claro, con vista del alma, la grandeza de Dios y de sus atributos, de su omnipotencia, bondad y sabiduría»<sup>22</sup>, «Casi se suspendían los sentidos, y algunas veces, por dos o tres días estaba como fuera de mí, embebida el alma en aquella consolación o amor sensible»<sup>23</sup>. Cuando el orden místico se apodera del texto todo es posible: la mujer muerta para el mundo entona un lenguaje de amor y deseo, «la peor de las mortales» entra en contacto directo con Dios:

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<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>20</sup> Cifr. LE BRETON, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 1942, p. 76.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 1942, p. 105.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 1942, p. 83.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 1942, p. 63.

Aún más, ya que no sólo la palabra mística sublima a la mujer, sino que sangre, leche y lágrimas, en tanto fluidos femeninos que traspasan cualquier límite, se convierten en metáforas lingüísticas de excepción, en formas de la *chora* de la que habla Kristeva: «Corrían siempre lágrimas de mis ojos en tanta abundancia que me mojaban la ropa», «siempre era con los ojos llenos de lágrimas», «y lo que al decir esto siente mi corazón sólo podrían decir mis ojos llenos de lágrimas»<sup>25</sup>, «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. Yo se lo dije al Padre Tovar y me respondió: «¿Quién duda que serían ángeles los que recogían aquella sangre derramada por Dios?»<sup>26</sup>. Donde la garganta es lugar del que mana la palabra, en este caso la palabra femenina: «Yo tengo una palabra en la garganta/ y no la suelto, y no me libro de ella/ aunque me empuje su empellón de sangre», escribe Gabriela Mistral<sup>27</sup>, donde la sangre es un flujo salvaje, de potente fisicidad, flujo trasgresor, pero también tinta: «El chorro de sangre es la poesía/no hay como pararlo», dice Silvia Plath en su poema «Kidness», la tinta de una escritura que es herida y desgarró, escritura prohibida por ser de mujer. En el fragmento de Francisca Josefa de la Concepción del Castillo la sangre recogida por los ángeles implica la legitimidad de la palabra femenina, mimada y autorizada por Dios.

Si el relato de la Madre Castillo puede tomarse como ejemplo del programa de las *vidas*<sup>28</sup>, dos consecuencias se obtienen de su lectura: la puesta en escena de un cuerpo metafórico que al querer ser tachado termina por subrayarse y la creación de un espacio de expresividad femenina que brota de él, pero que se legitima al convertirse en receptáculo de Dios, en espacio de mediación de su palabra.

## 2. LAS MUJERES TIENEN ALMA. SOBRE LOS AFECTOS ESPIRITUALES

No obstante, si la *Vida de la venerable Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo* constituye un modelo paradigmático del género de las

<sup>25</sup> Madre Castillo, 1942, p. 14.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 1942, p. 60.

<sup>27</sup> «Una palabra» en *Lagar*.

<sup>28</sup> Paradójicamente es mucho más modélico el texto de la Madre Castillo, muy semejante al de María de San José, Úrsula Suárez etc... y el grueso de las *vidas* barrocas, que el *Libro de la vida*, que como gran obra literaria de los siglos de Oro inaugura un género, pero también lo condena a que el resto de textos que la suceden sean versiones inferiores de la misma. La personalidad de Santa Teresa de Jesús se imprime en cada una de las páginas de su vida y la singulariza pese a los moldes de escritura que la subyacen, cosa que no ocurre en el resto de las *vidas*, donde el molde destaca por encima de la propuesta individual.

*vidas*. No así, el resto de la obra de la autora; puesto que, la mayor parte de monjas que escriben por mandato limitan su obra a la relación de vida, mientras que Sor Francisca atenta contra la relación mujer-saber en su tiempo, atreviéndose con el más prohibido de los saberes: la teología.

Así, *Los Afectos Espirituales* toman el testigo de otras obras como el *Diálogo* de Catalina de Siena, configurando un tratado de reflexión espiritual<sup>29</sup>, que añade nuevos acentos a la producción conventual. La Madre Castillo elabora lecciones doctrinales, instruye al alma en el ejercicio de las virtudes y del seguimiento de Dios, glosa partes de la liturgia, recopila oraciones, describe la corrupción de la humanidad y la laxitud de la vida religiosa en la sociedad colonial. Todo ello con una vocación de enseñanza, a modo de legado para otras hermanas o, simplemente, otros fieles. Nueva forma de trasgresión que sitúa a la mujer en el espacio de la palabra pública, igualándola con un listado de mujeres excepcionales que, como Sor Juana Inés de la Cruz, se mueven entre los límites de la oposición hombre/mujer, público/privado. Sin embargo, este cambio de lugar no se produce sin más, pues si algo destaca en el texto es la peculiar mezcla de vivencia personal y de conocimiento doctrinal. La Madre Castillo se está valiendo del posesivo que la mujer inserta en el espacio de la mística, en el diálogo privilegiado que es capaz de mantener con Dios.

Francisca Josefa desplaza la teología hacia el espacio de lo biográfico, extiende los límites de los «géneros menores»<sup>30</sup> y con ello «hace pasar» una palabra sabia como palabra de mujer. Los profundos conocimientos de teología, ideología contrarreformista y prácticas de oración mental son evidentes para cualquier lector, pero éstos no se exhiben, sino que se naturalizan, insertos en un relato que *trata de pasar* por vida espiritual.

Pero todavía hay más, pues la Madre Castillo no sólo desplaza la teología hacia un espacio enmascarado por lo biográfico, sino que retoma las metáforas de corporalidad aprendidas en la redacción de la *Vida* para conti-

<sup>29</sup> Mientras existe una tradición de *vidas* muy pautada, nacida del modelo teresiano, de la que es posible encontrar numerosos ejemplos en la literatura española e hispanoamericana, los *Afectos Espirituales* se alejan de esa pauta para configurar un ejemplo muy particular de carácter híbrido y misceláneo. El nombre propio se borra, y ya no es una religiosa quien habla de su sentir espiritual desde la experiencia; sino un genérico «alma», que siente; pero que también «dialoga» con Dios. El hilo biográfico se mantiene, pero sólo como una máscara o un marco, que acaba por perderse entre las páginas. La reflexión espiritual, acompañada de todo un intertexto de autoridades que la avalan, toma la escena y desplaza hacia los márgenes en sentir de la experiencia mística, para dar paso a la reflexión de orden dogmático-teológico, aunque sea de manera encubierta. Lo biográfico es sólo una excusa. Basta comparar una página de la *Vida* de Sor Francisca y otra de los *Afectos* para darnos cuenta de esta impostura.

<sup>30</sup> Cartas privadas, vidas y pequeñas poesías fueron llamados en este tiempo «géneros menores», pues no sólo no pertenecían a la Poética clásica, sino que carecían de cualquier valor magistral; al tiempo que se vinculaban al espacio de lo privado.

nuar hablando de la mujer. Su gesto es doblemente revolucionario: «Ha permitido su Divina majestad que pase en el alma y en el cuerpo extraordinarios tormentos y fatigas, despierta y dormida, con espantos del enemigo, y por medio de otras personas»<sup>31</sup>. El alma femenina toma la escena demostrando con ello que el yo-cuerpo de la *vida* no se agota, como tampoco lo hace el género a través del que éste se escribe. Conocimiento y cuerpo quedan indisociablemente unidos en el caso de la mística femenina, validan y reivindican la posición de la mujer en el mundo, el «cuerpo participa en algo», como decía Santa Teresa, es condición *sine qua non*<sup>32</sup>.

Desde aquí, el dolor, la sangre, o la leche materna vuelven a ser signos de la *chora*: «¡Oh, quién me diera, hermano mío (Cristo), criado a los pechos de mi madre, y tomando su leche, que yo te hallare fuera ya de mí, y de todas las cosas que me pueden estorbar el llegar a ti!»<sup>33</sup>, vuelven a conectar con la historia de la escritura de mujeres. Por ello, no resulta casual que los *Afectos* presenten también una clave metanarrativa, se pregunten por las posibilidades y los límites del lenguaje:

Si hablare no descansará mi dolor, y si callare no se apartará de mí; ¿quién puede retener lo que concibe mi corazón?; ¡y cuando difícil es encerrar en términos humanos y comunes el concepto de corazón! Aunque la lengua escriba como la pluma del veloz escribiente, ¿quién podrá/encerrar en las voces, o abrir con ellas el conocimiento de lo que entiende que es Dios, Sumo Bien para el alma?<sup>34</sup>

Entre las metáforas que tratarán de superar las fallas de la palabra femineidad, maternidad y conocimiento van a funcionar de forma vinculada, la Virgen María es la clave de su vínculo. Para comprender el significado que la figura de la Madre de Dios tiene en la tradición de la escritura de mujeres debemos fijarnos ahora en la *Mística Ciudad de Dios*.

### 3. MIRARSE EN ES ESPEJO DE MARÍA

Si hemos destacado de forma pormenorizada la importancia que los géneros de vida tienen para la expresividad femenina en los siglos XVI y XVII, también en las épocas posteriores, no resulta casual que María Coronel y Arana o Sor María de Jesús de Ágreda optara por la forma biográfica para la redacción

<sup>31</sup> Madre Castillo, 1968, p. 159.

<sup>32</sup> No olvidemos que Sor Juana Inés de la Cruz habría de defender una posición similar a partir de la hermosa alegoría de su poema *El Sueño*, donde el alma dormida asciende por la pirámide del saber en busca de la teología, donde el cuerpo hambriento frena el viaje del alma; pero también donde el único femenino de todo el poema «El mundo iluminado y yo despierta» reivindica el saber de la teología para el estudio de la mujer.

<sup>33</sup> Madre Castillo, 1968, p. 56.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 1968, p. 73.

de la *Mística Ciudad de Dios*, aunando la estructura biografista de las *vidas*, con la profundidad teológico-doctrinal al estilo de los *Afectos*. De esta manera, el texto se convierte en un doble relato de vida: el de la Virgen, pero también el de Sor María de Jesús, quien no olvida la falsilla hagiográfica (nacimiento en el seno de una familia virtuosa, precocidad en el aprendizaje espiritual, enfermedad donada que la asalta desde niña...); al tiempo que transforma la *imitatio mariae* en reflexión metanarrativa. El gesto es altamente revolucionario: por vez primera una monja desvela las claves del molde de escritura por mandato y dialoga con ellas, las problematiza. Aún más, pues su diálogo no sólo afecta a la práctica escrituraria, sino al contenido del propio mandato, ¿qué significa para una mujer imitar a María?, María Coronel se hace esta pregunta cuatro siglos antes de que fuera recuperada por los movimientos feministas y casi medio siglo antes de que la tradición conventual coagulara en la obra paradigmática de la Madre Castillo:

Hija mía, dedica esta obra a tus monjas nuestras súbditas, y de mi parte les dirás que se las doy por espejo en el que adornen sus almas y como tablas de la divina ley, que en ellas se contiene clarísima y expresamente. Por ello quiero que gobiernen y ordenen sus vidas, y para esto las exhorto y pido que la estimen, aprecien y escriban en sus corazones y jamás olviden<sup>35</sup>.

Desde aquí, la *Mística Ciudad de Dios* no es sólo el relato de las gracias de la Madre de Todos los Hombres, sino un molde de imitación, que en el caso de Sor María de Jesús es también de trasferencia, de virtudes, de dones, pero, ante todo, de saber:

Esposa mía, muchos misterios hay en mi Iglesia militante manifiestos de mi Madre y de los santos, pero muchos están ocultos, y más de los interiores y secretos, que quiero manifestarlos que tú lo escribas como fueres enseñada, y en especial de maría purísima. Yo te los declararé y mostraré, que por los ocultos juicios de mi sabiduría yo los he tenido reservados, porque no era el tiempo conveniente ni oportuno a mi providencia; ahora lo es, y mi voluntad es que los escribas; obedece, alma<sup>36</sup>.

La Madre Ágreda accede a la posibilidad de comprender la propia vida al mirarse en el espejo de la de María, y aunque este gesto se encuentre todavía distante de la noción de autorreflexividad autobiográfica propia de la modernidad, sí apunta a una vaciado del *deber ser femenino* que es altamente revolucionario. De la misma forma, al convertirse en amanuense de Dios y de sus misterios, Sor María de Jesús acaba por elaborar una «memoria del saber de Dios», convierte la Teología en el objetivo último de su trabajo:

*Y djome: Escribe, que estas palabras son fidelísimas y verdaderas. Y me dijo: Ya está hecho, etc.* A nuestro modo de hablar, mucho siente Dios que se olvi-

<sup>35</sup> Sor María de Jesús de Ágreda, 1911, fragmento 800.

<sup>36</sup> Sor María de Jesús de Ágreda, 1911, fragmento 10.

den las grandes obras de amor que hizo por nosotros en su Encarnación y Redención humana, y para memoria de tantos beneficios y reparo de nuestra ingratitud manda que se escriban. Y así debían los mortales escribir esto en sus corazones y temer la ofensa que contra Dios cometen con tan grosero y execrable olvido (II, 258).

Trabando una asociación mujer-conocimiento altamente revolucionaria, que aprovecha el vínculo entre mujer y gracia del que ya se ha hablado:

Quien llegare a entender —si por dicha lo entendiere alguno— que una mujer simple, por su condición la misma ignorancia y flaqueza y por sus culpas más indigna; en estos últimos siglos, cuando la santa Iglesia nuestra madre está tan abundante de maestros varones doctísimos... pues quien en tal coyuntura considerare a secas y sin otra atención que una mujer como yo se atreve y determina a escribir cosas divinas y sobrenaturales, no me causara admiración si luego me condenare por más audaz, liviana y presuntuosa; si no es que la misma obra y su conato halle encerrada la disculpa, pues hay cosas tan altas y superiores para nuestros deseos y tan desiguales a las fuerzas humanas que el emprenderlas o nace de la falta de juicio o se mueve con virtud de otra causa mayor y más poderosa (I, 1).

Desde aquí, María no es sólo importante como espejo en el que mirarse o como simbólica abadesa con la que dialogar y de la que aprender, sino como figura que reivindica y recupera el cuerpo femenino para la religión. La Virgen asciende a los cielos en cuerpo y alma. La ascensión y la resurrección demuestran que el cuerpo sí vale, salvar al cuerpo del polvo es la máxima gracia que Dios puede otorgar. La llegada del cuerpo de la Madre del Hombre a los Cielos reelabora la asociación mujer-cuerpo; aunque no debe olvidarse que se trata de un «cuerpo sin mácula». Pensemos las repercusiones que puede tener para la historia de las mujeres la persecución de un ideal inalcanzable, no sólo por Madre y por Virgen, binomio imposible, sino también en tanto inasible belleza que elude al tiempo y la muerte:

La disposición natural de su sagrado y virginal cuerpo y rostro era la misma que tuvo treinta y tres años antes; porque desde aquella edad, como dije en la segunda parte, nunca hizo mudanza del natural estado, ni sintió los efectos de los años, ni de la senectud o la vejez, ni tuvo rugas en el rostro, ni en el cuerpo, ni se puso más débil, flaco y magro, como sucede a los demás hijos de Adán, que con la vejez desfallecen y se desfiguran de lo que fueron en la juventud o edad perfecta<sup>37</sup>.

Si la imagen femenina que nos ha vendido la historia de la humanidad ha sido la de una ‘mujer-cosmética’ María hiperboliza su sentido y sus efectos. Aún así el modelo mariano deviene paradójico, pues sitúa a una distancia imposible el modelo a imitar, una mujer no puede ser madre y virgen. No obstante, el feminismo recuperó la figura de María<sup>38</sup>, ¿por qué? En pri-

<sup>37</sup> Sor María de Jesús de Ágreda, 1911, fragmento 736.

<sup>38</sup> Véase por ejemplo el emblemático texto de KRISTEVA, J., «Stabat mater» dentro de *Historias de amor*, México, Siglo XXI, 1991.

mer lugar, María supone, como ya se ha adelantado, la recuperación del cuerpo femenino para la experiencia religiosa, pero no como ‘cuerpo inferior’, sino como aquel que aspira a mostrarse sin mácula, al alcanzar con Dios una unión que carece de tacha. Además, la Virgen es Reina de los cielos y de los hombres, y desempeña un papel trascendental para la historia de la Iglesia, pensemos en las numerosas páginas que la *Mística Ciudad de Dios* dedica a explicar su influencia sobre el calendario litúrgico, o en la codificación de festividades y rituales. En tercer lugar, la Madre de Dios reemplaza el cuerpo sexuado por el oído del entendimiento, mientras consigue materializar la fantasía de todo hombre: la exclusión del tiempo y de la muerte. Por último, encarna un ideal de unicidad buscado por las mujeres de todas las épocas. Su figura se sustenta sobre un hábil equilibrio de coacciones y de concesiones. Pero todavía hay más, pues si la escritura femenina fue considerada para su tiempo «labor de manos», similar a la repostería y el bordado, María recupera estas labores de manos para reivindicarlas, para convertirlas en lenguajes propios de las mujeres, que sí valen. La Virgen borda los símbolos de la nueva Iglesia y de sus prelados, al tiempo que decide las festividades que ésta debe guardar igualando ambos gestos, como también habría de hacerlo Sor Juana: «Si Aristóteles hubiera guisado mucho más hubiera escrito». Desde aquí, la *Mística Ciudad de Dios* se convierte en una de las primeras reflexiones meta-narrativas sobre el modelo de María, al tiempo que transfiere el valor de ese modelo a un espacio excepcional para su tiempo: el de la mujer autora. La singularidad del texto aleja a la Madre Ágreda de la tradición común de las *vidas*, pues sólo es comparable a un trabajo de creación como el Santa Teresa de Jesús.

#### 4. SOR MARÍA DE JESÚS Y SUS OTRAS

Hasta ahora hemos abordado la figura de la Madre Ágreda como autora de la *Mística Ciudad de Dios*, sibila de un tiempo y de un espacio; pero otros muchos son sus rostros. Sólo a través de su ensamblaje, podemos acceder a la complejidad de una de las figuras más atractivas de la religiosidad del setecientos: consejera del rey, pero también protagonista de experiencias de bilocación que habrían de llevarla a Nuevo México.

Felipe IV escoge a Sor María como interlocutora de una correspondencia que habría de durar veintidós años y más de seiscientas cartas. Así, aunque, como nos recuerda Pilar Manero Sorolla: «las consultas de los reyes y políticos a las religiosas eran un hecho más frecuente de lo que en un principio pudiera imaginarse en otras cortes y estados europeos y entre otros monarcas de la casa de Austria»<sup>39</sup>, no por ello debe de olvidarse lo que de

<sup>39</sup> Manero, 1999, pp.118-119.

excepcional tiene la incursión del cuerpo femenino en el espacio de lo público y, especialmente, en el de lo político.

No en vano, existe una notable diferencia entre redactar los *Afectos Espirituales* o la *Mística Ciudad de Dios*, como textos destinados a la lectura de confesores u otras hermanas del convento, y que el contenido de los mismos sea declamado en el púlpito. La dedicación de la mujer a la teología atenta contra el vínculo mujer-saber, pero respeta la asociación mujer-espacio de lo privado. De ahí se entiende que Sor Juana Inés de la Cruz sea una de las figuras de referencia en la historia de la literatura de mujeres, al conseguir que sus escritos circulen en el espacio de lo público, accedan a los circuitos literarios, pensemos, por ejemplo, en el *Neptuno alegórico*.

Por esta razón, Felipe IV pide discreción y privacidad a la monja soriana: «Escriboos a media margen porque la respuesta vuestra venga en este mismo papel, y os encargo y mando que esto no pase de vos a nadie»<sup>40</sup>. Aunque muy pronto su confesor Andrés de la Torre solicita copia de las cartas, aunque hoy día nosotros las leamos como un documento público de especial significado histórico, no es este el aspecto más revolucionario de las mismas, al menos para la lectura feminista, sino el intercambio de roles que se aprecia en los escritos, y el proceso de legitimación de la figura femenina que sobre éste se construye. De la petición de que la correspondencia se mantenga en privado los textos se deslizan hacia la posibilidad de hablar de 'lo privado': «Os encargo que me ayudéis con vuestras oraciones a defenderme de mí mismo y de esta flaca naturaleza, pues sin duda la temo más que a todos los enemigos visibles que aprietan mi Corona»<sup>41</sup>.

Si el monarca se hubiera limitado a pedir a la Madre Ágreda oración o consejo espiritual y ésta a responderle, las epístolas no se hubieran alejado demasiado de las posibilidades de la tradición de escritura de *vidas* conventuales: la monja como visionaria o mística realiza tareas de intercesión y redención; pero Felipe IV pregunta en sus cartas sobre política o estrategia militar, e incluso habla de sus íntimos temores, presupone en la interlocutora que tiene delante un conocimiento en temas ilimitados, reconoce que el saber no entiende de sexo. Al preguntar a Sor María no está esperando por su boca la respuesta de Dios, sino simplemente la de ella misma:

El desacreditar a unos para introducir a otros no lo apruebo ni lo abandono, cuando se puede decir lo que conviene sin tocar a la honra del prójimo; si no es que las personas que han hablado a V.M. quieran decir que algunos asisten muy cerca que los juzgan por oficiosos e inútiles para el gobierno, porque es diferente la virtud esencial de cada uno a la ciencia y sabiduría del gobernar, y que podían asistir otros que, por más talento y capacidad, vengan a ser de más provecho. Porque como el gobierno es de una monarquía tan dilatada es fuerza sean grande los caudales, y pues Dios repartió desigualmente los talentos, es

<sup>40</sup> María de Jesús de Ágreda, 1991, p. 56.

<sup>41</sup> (27-7-1646).

fuerza haya desiguales sujetos, unos más, otros menos; y el daño mayor es que debiendo mirar todos al bien común y el de su príncipe y rey, siendo desinteresados, se ceban en sus bienes, enderezándolos a sus propias comodidades<sup>42</sup>.

La propia Madre Ágreda acepta su papel de consejera y confidente; al tiempo que legitima el juego de roles desde el espacio de la metáfora: «si con mi sangre pudiera restaurar este daño y los demás de su corona de V.M, la derramara con gusto»<sup>43</sup>, metáfora esta última que retoma la tradición de escritura de mujeres de la que antes se ha hecho referencia. Por otro lado, aunque Sor María tratará de restar importancia a la experiencia de sus bilocaciones en sus años de madurez<sup>44</sup>, dos aspectos llaman aquí la atención: una nueva reivindicación del cuerpo femenino como receptáculo de una experiencia espiritual privilegiada; pero, ante todo, como recuerda C. Colahan<sup>45</sup>: «Su inteligencia y su manejo del idioma le sirvieron para encontrar un equilibrio entre la tranquilidad de hacer lo que le decía su voz interior y la aceptación graciosa de un papel secundario dentro de una jerarquía eclesiástica masculina».

Las *vidas* de monjas, los *Afectos Espirituales* y la *Mística Ciudad de Dios* se movieron en ese mismo entrelineado, haciendo del silencio un lenguaje, del cuerpo una retórica y del *deber ser mujer* una estrategia, a modo de poderoso legado sin el que resulta ya imposible entender la historia de la literatura de mujeres, donde santa Teresa de Jesús es alfa y omega.

#### REFERENCIAS BLIOGRÁFICAS

- BARANDA, C., «Introducción» a María Jesús de Ágreda, *Correspondencia con Felipe IV. Religión y Razón de Estado*, Madrid, Castalia, 1991.
- BORGES MORÁN, P., «La controvertida presencia de la Madre Ágreda en Texas (1627-1630), AA.VV., *La Madre Ágreda. Una Mujer del Siglo XXI*, Soria, Universidad Internacional» Alfonso VIII, 2000.
- CASTILLO, F.J.C., *Mi vida*, Bogotá, Publicaciones del Ministerio de Educación Colombiano, 1942.
- , *Obras Completas*, Bogotá, Banco de la República, 1968.
- FERRÚS, B., *Discursos cautivos: vida, escritura, convento*, Valencia, Quaderns de Filologia-Anejos, 2004.
- , *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

<sup>42</sup> (13-11-1643).

<sup>43</sup> (5-8-1650).

<sup>44</sup> El análisis de la experiencia de bilocación de Sor María de Jesús escapa a los objetivos de este artículo. A este respecto puede consultarse el artículo de BORGES MORÁN, PEDRO, «La controvertida presencia de la Madre Ágreda en Texas (1627-1630)» VVAA, *La Madre Ágreda. Una Mujer del Siglo XXI*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000.

<sup>45</sup> «María Jesús de Ágreda. La novia del Santo Oficio», Barcelona, Seix Barral, 1999, pp. 57.

- GLANTZ, M., «Las curiosas manos de una monja jerónima», *Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 4, 2006.
- KRISTEVA, J., *Historias de amor*, México, Siglo XXI, 1991.
- LE BRETON, M., *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- MANERO, P., «Sor María Jesús de Ágreda y el providencialismo político de la Casa de Austria», en *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*, M. Bosse, (ed.), Kassel, Edition Reichenberger, 1999, pp. 105-125.
- MARTÍ, L., *Las hijas de los conquistadores*, Madrid, Casiopea, 2000
- , Sor María de Jesús de Ágreda, *Vida de la Virgen María*, Barcelona, Montaner y Simón, 1941.
- , *Correspondencia con Felipe IV. Religión y Razón de Estado*, Madrid, Castalia, 1991.
- , Sor María de San José, *The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993.
- VILAHOMAT, J., «Sor María Jesús de Ágreda. La autoridad de la fe», *Lemir*, n.º 8, 2004. AA. VV., *La Madre Ágreda: Una mujer del siglo XXI*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000.

Fecha de recepción: 22 de enero de 2007

Fecha de aceptación: 12 de febrero de 2008