

Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII

Doris Bieńko de Peralta*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, INAH

El artículo analiza las características principales, los modelos discursivos subyacentes, el contexto, y el papel de los confesores en los relatos autobiográficos de las monjas novohispanas de la primera mitad del siglo XVII. El punto de partida son los manuscritos de la jerónima María Magdalena (1575-1636) y de la carmelita Francisca de la Natividad (?-1658). Este tipo de escritura, al mismo tiempo de ser el reflejo de tensiones sociales presentes tanto fuera como dentro del monasterio, tiene una relación directa con la difusión de los textos impresos de carácter autobiográfico, con diversas lecturas devocionales sugeridas por sus confesores, y con la asimilación que las monjas hicieron de las expectativas que tenían sus padres espirituales.

(Relatos autobiográficos, dirección espiritual, lecturas devocionales, monacato)

Y lo que ahora escribo, me lo reciba Dios, en penitencia de mis pecados, y por su amor. Puedo decir con verdad, que lo más que va escrito de estos borriones, lo he escrito después de maitines. Algunas veces me ha dado la una de la noche escribiendo, porque de día no he tenido lugar, porque en todo este tiempo, las obras que ha habido dentro del convento, no me han dado lugar, que estoy harta de obras hasta nomás. Dios me libre de obras dentro del convento, [...] y quiera Dios que yo pueda escribir todo lo que me falta.

Francisca de la Natividad¹

*dorisbienko@hotmail.com Agradezco los pertinentes comentarios a la versión previa de este artículo al doctor Thomas Calvo y a los colegas del seminario Historias de Vida.

¹ Francisca de la Natividad, "Este es original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor", manuscrito inédito, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, ff. 39 y ss. La transcripción de todos los textos ha sido modernizada.

Estas palabras, escritas por una monja novohispana que vivió en la primera mitad del siglo xvii, llamada Francisca de la Natividad, ejemplifican la actitud de las mujeres que redactaron sus memorias, hacia el ejercicio de la escritura. Se escribía, como ya lo han notado algunas investigadoras, “por mandato” de un superior o del confesor, quien al mismo tiempo fungía como censor y a veces como editor de los textos de su confesanda.² También se invocaba la licencia de Dios para tal actividad. Así, la escritura eventual no fue resultado de un impulso espontáneo, aunque no podemos afirmar con plena seguridad que algunas de las religiosas no llegasen a disfrutar de esta actividad. La mayoría de escritos conservados son de carácter autobiográfico (las llamadas “vidas”, diarios espirituales, exámenes y cuentas de conciencia, memorias y cartas dirigidas a los confesores), aunque también se encuentran entre ellos las biografías de otras religiosas, cartas a terceros y hasta las crónicas. Casi siempre se trata de manuscritos —autógrafos o traslados (hecho que indica alguna difusión y circulación)—, y en muy pocos casos el texto se imprimió en su época.³

² Como ejemplo pueden servir los casos de dos monjas agustinas recoletas, María de San José (1656-1719) y Antonia de la Madre de Dios (1672-1722), así como de una clarisa, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1709-1757), cuyas biografías basadas en sus apuntes manuscritos, han sido impresas en el siglo xviii. Sebastián de Santander y Torres, *Vida de la venerable madre María de San José, religiosa agustina recoleta, fundadora de los conventos de Santa Mónica de Puebla y Soledad de Oaxaca*, México, Imprenta de Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, 1723. Joseph Sánchez de Castro, *Vida de la Venerable Madre. Sor Antonia de la Madre de Dios*, México, Imprenta de J. B. de Hogal, 1747. José Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la V.M. sor Sebastiana Joseph de la SS. Trinidad*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1765. La dinámica de la relación entre la visionarias y el confesor ha sido objeto de estudio de Kathleen Ann Myers, “The Mystic Triad in Colonial Mexican Nun’s Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator” en *Colonial Latin American Historical Review* 6, 1997, 479-524.

³ Un ejemplo de autobiografía que llegó a imprimirse es la de sor Inés de la Cruz, fundadora del convento de Santa Teresa La Antigua de carmelitas descalzas en la Ciudad de México, redactada en 1629 y publicada (probablemente con ciertos ajustes) por Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1684 (utilizo la edición facsímil de UNAM y Condumex de 1995). También la célebre “Respuesta a sor Filotea” de sor Juana Inés de la Cruz, redactada en 1691 y publicada en 1700, tiene claramente carácter autobiográfico.

LA AUTOBIOGRAFÍA, LA INTROSPECCIÓN Y LA CONFESIÓN

El término “autobiografía” aparece por primera vez a inicios del siglo XIX en Inglaterra,⁴ no obstante los relatos novohispanos aludidos pueden ser clasificados como tales, porque se trata de biografías hechas por las mismas personas cuyas vidas son narradas en esos escritos, generalmente la narración ocurre en primera persona del singular (aunque veremos que en casos excepcionales se utiliza otra forma gramatical).⁵ Estos textos tienen por objetivo principal describir experiencias espirituales, y por esta razón no coinciden con la idea actual que tenemos sobre la autobiografía, pues mientras nosotros resaltamos lo particular y lo individual, los relatos que son objeto de mi estudio enfatizan repetidamente los ideales cristianos y destacan el papel de la providencia divina que, se cree, rige el destino de los hombres. El hecho se debe a la diferente concepción que se tiene del individuo; en la sociedad novohispana –estamental y corporativa–, la conciencia individual estaba sumergida en una trama de vínculos sociales en el interior de grupos de pertenencia, y al mismo tiempo se configuraba en torno a la idea, todavía de origen medieval, que el hombre “sólo puede realizarse en una relación íntima con Dios”.⁶ Así este “yo” cristiano se construía a través de referencias e imitación de modelos determinados culturalmente.⁷ Estos

⁴ Philippe Lejeune, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion, 1994, 129.

⁵ Jean Starobinski, “Le style de l’autobiographie” en *Poétique*, núm. 3, 1970, 257.

⁶ Jean-Claude Schmitt, “La découverte de l’individu: Une Fiction historiographique?” en Paul Mengal y Françoise Parot, dir., *La fabrique, la figure et la feinte*, París, J. Vrin, 1989, 225. Para una reflexión más extensa sobre la influencia del concepto del individuo en la escritura autobiográfica véase J.C. Davies e Isabel Burdiel, eds., *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*, Valencia, PUV Universitat de València, 2005. También mi artículo, “Los territorios del yo. La autobiografía espiritual en la época virreinal” en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, coords., *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesidásticas, siglos XVI-XVIII*, México, ENAH, INAH, Conaculta, Promep, 2008, 36-60.

⁷ Un ejemplo de esta imitación puede ser la autobiografía de la religiosa criolla, María de San José (1656-1719), en la cual están las citas textuales que proceden de las autobiografías españolas impresas. Kathleen Ann Myers y Amanda Powell, *A wild country out of the garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, 307. También véase mi artículo, “Los territorios del yo. La auto-

modelos se difundían a través de la tradición oral, sermones, imágenes y también gracias a las llamadas “vidas de santos”.

La introspección cuyo resultado era autobiografía espiritual, enfatizaba los lugares comunes que asimismo aparecían en los relatos hagiográficos (infancia ejemplar y milagrosa; vocación temprana; ejercicio de las virtudes; numerosas enfermedades, penitencias, persecuciones por parte de los contemporáneos y hasta el martirio; visiones y revelaciones que eran consideradas como resultado de la comunicación con entes sobrenaturales, etcétera). De hecho se usaba el mismo término para referirse a ambas formas literarias: “la vida”. Así, la autobiografía (cuyo protagonista es al mismo tiempo narrador de los hechos) no se situaba lejos de la hagiografía (el relato sobre la vida de un santo realizado por un tercero con fines de enseñanza moral); en ocasiones las fronteras entre ambas se traslapaban y confundían, porque no estaban definidas como tales.

En la Nueva España de los siglos xvii y xviii, este tipo de escritos era bastante difundido, especialmente en el ámbito eclesiástico, entre las monjas y a veces las terciarias y las beatas, en comparación de las autobiografías de los sujetos masculinos que fueron aparentemente mucho más escasas.⁸ Esta abundancia de fuentes primarias de autoría femenina ha dado lugar a varias publicaciones de antologías de escritos de monjas y beatas, con estudios introductorios y partes seleccionadas de tales autobiografías manuscritas. Entre estas aproximaciones destacan los trabajos pioneros de Josefina Muriel,⁹ pero también los posteriores de Electa Arenal y Stacey Schlau, así como los de Asunción Lavrin y Rosalva Loreto.¹⁰ Además existen

biografía espiritual en la época virreinal” en Doris Bieńko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, coords., *De sendas, brechas y atajos...*

⁸ Para la discusión sobre autobiografías masculinas en la Nueva España, véase mi artículo, “Los territorios del yo. La autobiografía espiritual en la época virreinal” en Doris Bieńko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, coords., *De sendas, brechas y atajos...*, pp. 38-39. Algunas de las autobiografías de los varones han sido estudiadas por Minerva Olimpia García Aguilar, “Escribir por mandato: un estudio introductorio a la ‘Autobiografía’ de Joseph del Castillo”, tesis de maestría en Letras Mexicanas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

⁹ Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México, 1982.

¹⁰ Electa Arenal y Stacey Schlau, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their own Works*, Albuquerque, New Mexico University Press, 1989. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L.,

numerosos artículos y en ocasiones libros enfocados hacia el estudio de un texto en particular.¹¹ Sin embargo, en contadas ocasiones el interés de los investigadores se dirige hacia la problemática de los modelos narrativos implícitos en tales textos; tampoco se estudia con detenimiento la relación con el director espiritual y su influencia en la construcción del escrito; igualmente no se analiza la asimilación y reelaboración de las lecturas realizadas. Asimismo, escasean los estudios de carácter comparativo entre las mismas autobiografías y se omite la contextualización social de tales escritos. Por lo anterior, el propósito de este artículo es analizar las características principales, los modelos disursivos subyacentes y el papel de los confesores en la redacción de las autobiografías manuscritas novohispanas; e intentar delimitar, a partir de los indicios, el momento de la producción del manuscrito. El corte temporal que decidí aplicar —la primera mitad del siglo xvii— corresponde a mi intención, que es indagar sobre los orígenes y el contexto social de la autobiografía femenina en el México colonial.

Las autobiografías conventuales novohispanas más antiguas que conocemos datan justamente de este periodo y hasta el momento no se han encontrado escritos previos a esta temporalidad. Se trata de los manuscritos producidos por una jerónima y varias carmelitas, todas ellas pertenecientes a las primeras generaciones de religiosas en sus respectivos conventos. No hay que olvidar en estos casos la importancia de los confesores y directores espirituales, por cuya in-

eds., *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos xvii y xviii*, México, Universidad de las Américas, AGN, 2002. También la segunda parte de este trabajo: Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., eds., *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos xvi-xix*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas, 2006. Asunción Lavrin, *Brides of Christ. Conventual life in colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

¹¹ Como ejemplo podemos mencionar los artículos y los libros de Asunción Lavrin, Kristine Ibsen y Kathleen Ann Myers. Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el Convento de San Juan de la Penitencia” en *Estudios de Historia Novohispana*, 22, 2000, 49-75. 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” en *Colonial Latin American Review*, 7:2, 1987, 251-270. Kathleen Ann Myers y Amanda Powell, *A wild country out of the garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

fluencia se redactaron estos textos. En ambos casos, como veremos, las religiosas tenían una significativa impronta jesuítica.

De hecho la actividad de los jesuitas como confesores y directores de conciencia de las mujeres que tenían visiones y revelaciones, en la primera mitad del siglo xvii, ha sido bastante ambigua. Por un lado, como veremos, los jesuitas con frecuencia fueron directores espirituales de las religiosas y las beatas.¹² Los ejemplos novohispanos más conocidos datan de la segunda mitad del siglo xvii: el más estudiado es el caso del confesor de sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), el padre Antonio Núñez de Miranda (1618-1695);¹³ además podemos mencionar al padre Alonso Ramos, director espiritual de la China Poblana, Catharina de San Juan (?-1688). Aunque ya antes, desde la primera mitad del siglo xvii tenemos noticias de confesores jesuitas tanto en la Nueva España como en la península; por ejemplo el jesuita de origen irlandés radicado en México, Miguel Godínez (*ca.* 1584-1644), quien fue director espiritual de las monjas poblanas María de Jesús (1579-1637), Isabel de la Encarnación (1596-1633) y Francisca de la Natividad (?-1658);¹⁴ o los casos de los jesuitas que actuaron en España: el padre Luis de la Puente (1554-1624), director de Marina de Escobar (1554-1633), fundadora de las brígidas en Valladolid;¹⁵ y el padre Gaspar de la Figuera (1578-1637), quien fue confesor de sor Antonia Jacinta de Navarra y de la Cueva (1602-1656), del monasterio cisterciense de las Huelgas de Burgos.¹⁶

¹² Teófanos Egido, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina, Marcial Pons, 2004, 119-127.

¹³ María Dolores Bravo Arriaga, *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana*, México, UNAM, 2001.

¹⁴ Para más información sobre este jesuita y sus hijas de confesión, véase mi artículo: Doris Biénko de Peralta, "Juan de Jesús María y Miguel Godínez. Dos propuestas del discernimiento de los espíritus" en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004, 125-142.

¹⁵ Un estudio interesante sobre la dinámica entre este confesor y su confesanda lo realizó Isabelle Poutrin, "Una lección de teología moderna. La 'Vida maravillosa de doña Marina de Escobar' (1665)" en *Historia Social*, núm. 57, 2007, 127-144.

¹⁶ El padre Gaspar de la Figuera, después de ser director espiritual de sor Antonia y rector de colegios en España, fue enviado a la Nueva España en 1624 como confesor del virrey Marqués de Cerralbo, donde siguió asistiendo religiosas, esta vez a las carmelitas de

A pesar de esos ejemplos que reflejan el interés de los jesuitas respecto a la dirección espiritual de las monjas, sorprende que en las primeras décadas del siglo XVII, periodo que abarca este estudio, se perciba cierta animadversión de las autoridades de la Compañía hacia la dirección espiritual de las mujeres. En las cartas, que son enviadas por el padre general de la Compañía en Roma al padre provincial de México, el tema de la confesión de religiosas es un tópico bastante recurrente. En ellas se advierte que ésta no debe ser frecuente; no obstante, se les permite predicar sin límites en templos de monjas. En una carta fechada en agosto de 1618, el padre general, Mutio Vitelleschi, expresa:

Por muy necesaria tengo la moderación en acudir los nuestros a confesar monjas, y así lo encargo a vuestra reverencia, advirtiéndole que aunque tengo por cierto lo que algunos dicen, esto es, que en ello se hace mucho servicio al Señor; es cierto que se le hará mayor de nuestra parte en guardar nuestras reglas y constituciones; con lo cual se hará más en ir las a confesar dos o tres veces al año, que yendo más y siendo menos observantes de lo que profesamos. No es la misma razón del predicar en sus iglesias o hacerles pláticas espirituales, porque esto se puede y debe hacer con debida edificación.¹⁷

En esta correspondencia también aparecen varios trámites relacionados con solicitudes y permisos para la confesión (hecho que indica que hubo restricciones): en 1611, Bernarda de San Miguel, monja de la Encarnación, solicitó confesarse con jesuitas; lo mismo hicieron

la ciudad de México. Después regresó a España y publicó bajo pseudónimo de un cura de Peque, *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección*, Vid. Francisco Zambrano, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús de México*, vol. VI, México, Editorial Jus, 1972, 640-653. También Charles E., O'Neill s.i. y Joaquín M. Domínguez, s.i., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. II, Madrid, Institutum Historicum, S.I. Roma, Universidad Pontificia Comillas, 2001, 1417.

¹⁷ Archivi Romani Societatis Iesu (en adelante ARSI), México, Mex. 2, epp. gen., f. 208v, carta al padre Nicolás de Arnaya, provincial de México, agosto del año de 1618. Otras cartas sobre este tema en el mismo legajo: año 1603, f. 30; año 1607, f. 101, año 1615: mención del acuerdo tomado con el arzobispo para que los jesuitas no ayuden en confesión de monjas, más de lo que permiten sus reglas y constituciones, f. 173v.

Isabel de San Bernardo, del monasterio de San Lorenzo, en 1621; Ana de San Rafael, del convento de San Jerónimo, y Catalina de Jesús de San Lorenzo, ambas en 1625; e igual solicitud hizo Francisca de los Reyes, del convento de la Concepción, en 1628. Observemos que todas estas monjas fueron profesas de los conventos de la ciudad de México (hecho que llama atención porque no encontramos el permiso de confesar a las religiosas de Puebla para el ya mencionado padre Miguel Godínez).¹⁸ Además de estas gestiones a título personal, en la correspondencia del archivo romano de los jesuitas, encontramos una carta fechada en mayo de 1625, dirigida a Leonor del Espíritu Santo, priora de San Jerónimo; carta en la que se le otorga licencia para confesarse con padres de la Compañía y –caso excepcional– se le concede la facultad de elegir a otras doce religiosas, para que también ellas puedan ser confesadas en esas mismas condiciones (tres o cuatro veces al año y en situaciones extremas como “enfermedad en que haya peligro de muerte” y para ayudarlas a bien morir).¹⁹

Todos estos permisos, que debieron ser inicialmente solicitados al padre general en Roma y autorizados por él, permiten una mejor comprensión sobre la dinámica de la relación entre el director espiritual y la confesanda. Por lo menos, en la primera mitad del siglo xvii, periodo de este estudio, los encuentros en el confesionario con los jesuitas no eran tan frecuentes como podríamos imaginar, hecho que no excluye que las religiosas pudiesen tener otro confesor secular o regular de otra orden religiosa. Esta situación quizá en parte explica la tendencia de los confesores jesuitas de solicitar a sus dirigidas la redacción de textos autobiográficos o biográficos,²⁰ los cuales

¹⁸ ARSI, México, Mex. 2, epp. gen., ff. 144, 247v, 312v, 313, 355.

¹⁹ ARSI, México, Mex. 2, epp. gen., f. 331. Una situación parecida estaba presente en la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Aquí también se prohibió en 1636 el trato excesivo con las mujeres. En este caso se recomienda que las visitas a conventos de monjas pueden realizarse, igual que en México, de tres a cuatro veces al año, y si hubiese “alguna correspondencia demasiada” con mujeres (monjas o seglares), muden de “aire y lugar los comprendidos”. Al respecto véase René Millar Carvacho, “El gobierno de los jesuitas en la Provincia Peruana 1630-1650”, en *Historia*, vol. 32, 1999, 158-159.

²⁰ Es interesante notar que a estas dos monjas poblanas, confesandas del mencionado jesuita Miguel Godínez, María de Jesús e Isabel de la Encarnación, no se les solicito escribir una autobiografía, sino que sus compañeras fueron instadas a observarlas y redactar lo averiguado. Por otro lado hay que recordar que los jesuitas no fueron los únicos quienes

podrían servir para realizar el *discernimiento del espíritu*, o sea examinar el contenido de las visiones y las revelaciones, con el fin de asegurar su ortodoxia.²¹

La autobiografía guarda entonces una estrecha relación con el acto de la confesión,²² pero también hay que recordar que los textos novohispanos aludidos forman parte de la larga cadena de las autobiografías espirituales femeninas, tradición originada en el mundo occidental a partir del siglo XII.²³ Asimismo hay que subrayar que desde el siglo XVI la difusión de los textos impresos permitió cierta uniformidad en la producción escrita. Por esta razón al estudiar los manuscritos novohispanos es indispensable tener como referencia la propagación y circulación de los impresos relacionados con la misma temática.²⁴ Diversos tipos de textos, a veces probablemente sugeridos por los confesores, debieron ejercer una significativa influencia en sus lectoras, quienes a la hora de redactar su autobiografía construían sus relatos partiendo —de manera consciente o no— de los modelos asimilados de las lecturas previas, modelos que incorporaban, e incluso reinterpretaban tanto en sus discursos como en su actuación cotidiana.

ordenaron a sus confesandas escribir; y finalmente debe considerarse la correspondencia epistolar entre confesores e hijas de confesión, por ejemplo, entre Godínez y las monjas ya citadas; hecho que indica que la dirección y el consejo espiritual, en parte, se podían desarrollar por esta vía.

²¹ La *discreción* o el *discernimiento del espíritu* fue un proceder frecuente en los casos de las experiencias místicas, que no se limitaba sólo a exigir que tales experiencias fuesen escritas, con fin de que fuesen analizadas, sino que también involucraba la observación cotidiana del comportamiento del visionario, por parte de terceros (testigos y confesores). Al respecto véase mi artículo, Doris Bieńko de Peralta, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez. Dos propuestas del discernimiento de los espíritus” en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004, 125-142.

²² Adriano Prosperi, “Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna” en *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, vol. 2, 1994, 77-103.

²³ *Las Confesiones* de san Agustín son un antecedente más antiguo. Sin embargo a partir del siglo XII inicia una tradición de escritura femenina en los ámbitos conventuales, que posteriormente se propagará entre las mujeres laicas.

²⁴ Para el contexto español este tipo de análisis lo realizó la investigadora francesa, Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

Entre las numerosas lecturas devocionales que constituyeron fuentes de inspiración para las autobiografías novohispanas, estaban los relatos hagiográficos: las “vidas de santos” o *Flos Sanctorum*, que fueron considerados como modélicos. Por ejemplo, las hagiografías femeninas populares de la primera mitad del siglo xvii fueron la vida de la terciaria dominica santa Catalina de Siena (1347-1380), los relatos difundidos sobre la clarisa española Juana de la Cruz (1481-1534), y las descripciones de los sufrimientos de las primeras mártires de la cristiandad.²⁵ Tampoco debemos olvidar la abundante literatura de carácter devocional que circulaba en la Nueva España: meditaciones, ejercicios, diálogos con el alma, sumas espirituales, todas estas obras que estaban muchas veces recomendadas por los confesores, y que constituían una especie de manuales para guiar el alma en el camino de la perfección. Uno de estos textos, los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, tuvo un éxito enorme y ha tenido, como veremos, una influencia importante en la religiosidad de la época.²⁶

Además de esta abundante literatura hagiográfica y devocional, hay que señalar otra probable fuente de inspiración para los manuscritos autobiográficos novohispanos: las autobiografías de otras mujeres que circulaban ya impresas. Me refiero a los escritos de Teresa de Jesús, los de Gertrudis la Magna y los de Ana María de San Joseph, que posiblemente en las primeras décadas del siglo xvii fueron los modelos femeninos autobiográficos más influyentes. Es muy probable que algunos de estos textos fuesen conocidos por las monjas novohispanas y constituyesen modelos por seguir en su escritura. Así, la escritura se retroalimentaba de los textos impresos y posiblemente también de los textos manuscritos disponibles. Esto exige

²⁵ Las diferentes versiones de *Flos Sanctorum* (como la de Pedro de la Vega, la de Alonso de Villegas y la de Pedro de Ribadeneira) han sido reeditadas desde el siglo xvi. Las otras dos hagiografías referidas son de Raymundo de Capua, *Vida y milagros de la bienaventurada santa Catherina de Sena*, Salamanca, Alonso de Terranova y Neyla, 1580; y de Antonio Daza, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada sor Juana de la Cruz*, Madrid, Luis Sánchez, 1614.

²⁶ Guido Mongini, “Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola” en Giovanni Filoramo, ed., y Gabriella Zarri, coord., *Storia della direzione spirituale. Letà moderna*, vol. iii, Brescia, Morcelliana, 2008, 241-288.

analizar la producción autobiográfica manuscrita desde los paradigmas contemporáneos dominantes, y que a continuación examinaré, siguiendo el orden cronológico de su publicación.

LAS AUTOBIOGRAFÍAS IMPRESAS COMO MODELOS DE LOS MANUSCRITOS NOVOHISPANOS

La publicación en 1588 de la obra de Teresa de Jesús (1515-1582) y su difusión constituyeron un antecedente importante para el género autobiográfico, tanto en España como en sus posesiones ultramarinas.²⁷ El éxito de los escritos de la carmelita estaba reforzado por su creciente popularidad gracias a su pronta beatificación, que ocurrió en 1614 y por su canonización en 1622. Los escritos de Teresa —entre ellos su *Vida*— circulaban y se leían tanto en su versión impresa como en copias manuscritas. Diversos testimonios documentales confirman la presencia de su obra en la Nueva España desde finales del siglo xvi. Por ejemplo, la lectura de las obras de Teresa inspiró a unas beatas de Veracruz para fundar en el año 1604 en Puebla el primer convento de monjas carmelitas en América:

Suele nuestro Señor, como sabiduría infinita, de muy flacos principios levantar grandes obras. El que tuvo este santo convento de la Puebla de los Ángeles fue, que llegó a manos de las madres que lo fundaron, el libro de nuestra gloriosa madre santa Teresa que, pienso, fue el primero que llegó a estas partes, y se lo dio un religioso de San Francisco, que era comisario del Santo Oficio. Llegando a la fundación de Ávila, dijo una madre de las cinco primeras que fundaron: hagamos nosotras una fundación y convento de este modo y religión, que Dios nos ayudará.²⁸

Además de los textos de la misma Teresa, otro vehículo de propagación de modelo de su vida fueron sus biografías impresas en España,

²⁷ La primera edición de las obras de Teresa de Jesús fue preparada por fray Luis de León, *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes Carmelitas Descalzos de la primera regla*, Salamanca, 1588.

²⁸ Michaela de Santiago, “Dicho de la madre Michaela de Santiago”, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla, f. 1.

escritas —con la intención de apoyar su proceso de canonización— por el jesuita Francisco de Ribera (1590), el jerónimo Diego de Yepes (1606) y por Antonio de la Encarnación (1614).²⁹

Gracias a esta profusión de textos, en el mundo ibérico el modelo teresiano pronto se convirtió en un paradigma para la escritura y en un referente por imitar.³⁰ Las monjas y las beatas asimilaron e incorporaron este modelo experiencial en sus propias vidas y retomaron los escritos de Teresa como un ideal discursivo. Así, la difusión de la práctica de la escritura autobiográfica en la Nueva España, de la primera mitad del siglo XVII, se puede relacionar con el éxito y la popularidad de la obra de Teresa de Jesús. Pero su *Vida* no fue el único texto autobiográfico que circulaba y que se conocía en la Nueva España de ese periodo.

Otro impreso de carácter autobiográfico, que considero importante incluir en este análisis, es la obra de Gertrudis la Magna, también conocida como Gertrudis de Helfta (1256-1302). Si bien, los escritos de Teresa de Jesús representan un “modelo contemporáneo” para las místicas novohispanas, la obra de Gertrudis la Magna constituye el enlace con la autobiografía femenina medieval. Las ediciones españolas de dos volúmenes de la obra de la santa Gertrudis, traducidas del latín por fray Leandro de Granada, están presentes en la Nueva España desde las primeras décadas del siglo XVII.³¹ Aunque

²⁹ Francisco de Ribera, *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Salamanca, 1590. Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*, Zaragoza, 1606. Antonio de la Encarnación, *Vida y milagros de la esclavizada virgen Santa Teresa*, Toledo, 1614.

³⁰ Electa Arenal y Stacey Schlaw, *Untold sisters. Hispanic Nuns in their own works*, Albuquerque, University of New Mexico, 1989. Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

³¹ Gertrudis la Magna, *Libro Intitulado Insinuación de la Divina Piedad, revelado a sancta Gertrudis monja de la Orden de Sant Benito*, Salamanca, Diego Cussio, 1603. El primer volumen comprende los libros I, II y III. Existen otras ediciones de este volumen: Salamanca, 1605 y Madrid, 1614. El segundo volumen con los dos libros restantes se editó por primera vez en 1607 bajo el título: *Segunda y última parte de las admirables y regaladas revelaciones de la gloriosa santa Gertrudis...*, Valladolid, Juan de Bostillo, 1607. Le siguen las ediciones de Madrid, 1614; Sevilla, 1616. Posteriormente hubo otras reimpressiones y ediciones de su biografía. José Adriano Moreira de Freitas Carvalho ha realizado un estudio importante sobre la influencia de santa Gertrudis en la literatura española y portuguesa. José Adriano Moreira de Freitas Carvalho, *Gertrudes de Helfta e*

los dos volúmenes constituyen la obra atribuida a Gertrudis la Magna, sólo el libro segundo del primer tomo parece ser de su autoría y tiene un expreso carácter autobiográfico (los libros restantes fueron redactados por frailes y por monjas, compañeras suyas del convento de Helfta).

La lectura intensiva de la obra de santa Gertrudis en la Nueva España durante la primera mitad del siglo xvii, está atestiguada por referencias diversas contenidas en los textos provenientes de los ámbitos ortodoxos y heterodoxos de la época, así como por su presencia en las visiones de algunas monjas.³² El discurso autobiográfico de Gertrudis la Magna en su versión castellana enfatiza las experiencias visionarias y las revelaciones, dejando en un segundo plano el relato de la vida de la santa; el lector tiene la impresión de que la vida interior y los diálogos con Cristo son el núcleo principal de su reflexión. A diferencia de la narración de Teresa de Jesús, los datos biográficos sobre la monja alemana —quien a los cinco años de edad entró al convento de Helfta—, son más que escasos. No se conocen ni los nombres de sus padres, ni las razones por las que se dedicó a la vida religiosa, tampoco existen muchas referencias sobre su situación en el monasterio y los sucesos externos. Sin embargo, hay elementos que unen la narración de Teresa con la de Gertrudis: los relatos de su conversión y las numerosas descripciones de visiones y revelaciones. La narración de estos episodios se caracteriza por sus minuciosas referencias a las condiciones en las que la monja experimentaba sus visiones: el día según el calendario litúrgico, los momentos en que se producían e incluso el estado emocional de la visionaria.

Además de estos impresos españoles, es importante considerar que en la Nueva España de la primera mitad del siglo xvii también se editó una autobiografía femenina. En 1635 se reimprimió en México la vida de una clarisa española, que tres años antes había

Espanha. Contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981.

³² Antonio Rubial y Doris Bieñko de Peralta, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83, 2003, 5-54.

sido publicada en Salamanca en 1632; en 1641 se volvió a reimprimir en México una versión abreviada de este texto.³³ Me refiero a la vida de sor Ana María de San Joseph, impresa por Bernardo Calderón. La clarisa Ana María de San Joseph (1581-1632) fue abadesa del convento de la Purísima Concepción en Salamanca. Poco antes de su muerte, la monja escribió –entre marzo y abril de 1632– su autobiografía, a instancias de su confesor fray Juanetín Niño. Éste, después de la muerte de la religiosa, promovió la causa para el proceso de su beatificación. La edición española del año 1632 y las dos posteriores reediciones novohispanas de 1635 y de 1641 son el resultado de la promoción de esta causa que nunca fue concluida.³⁴

La obra en cuestión, de pequeño formato en la edición mexicana, parece ser el primer impreso novohispano de una autobiografía femenina. Este texto hasta ahora no ha despertado el interés de los especialistas en impresos novohispanos, aunque su importancia radica precisamente en ser el primero o uno de los primeros textos autobiográficos femeninos publicados en la Nueva España. Si bien es difícil medir su influencia ejercida en el ámbito novohispano, al menos he encontrado una referencia explícita a Ana María de San Joseph en un tratado sobre el gobierno religioso; me refiero a un manuscrito de la autoría de ya citado jesuita, Miguel Godínez, quien pudo recomendar la lectura del texto referido a algunas de sus numerosas hijas de confesión entre las cuales se encontraban las monjas concepcionistas y carmelitas, tanto de Puebla como de la

³³ La edición española: Juanetín Niño, *A la serenísima infanta sor Margarita de la Cruz, religiosa descalza en su Real Convento de Descalzas Franciscanas de Madrid. En razón del interrogatorio en causa de la venerable virgen sor Ana María de San Joseph, abadesa de la misma orden y provincia de Santiago...*, Salamanca, Jacinto Taberniel, 1632. La primera edición novohispana conservó el mismo título y fue impresa por Bernardo Calderón en 1635. La segunda reimpresión novohispana fue reducida sólo a cartas y autobiografía de la religiosa, prescindiendo del cuestionario de fray Juanetín Niño: Ana María de San Joseph, *Vida de la venerable virgen sor Ana María de San Joseph, Abadesa del Convento Real de Descalzas y Provincia de Santiago de Salamanca*, México, Francisco Robledo, 1641.

³⁴ Según la tradición, el barco que llevaba la documentación a Roma se hundió. Pero parece que se intentó reactivar su causa en el siglo XIX, pues en 1862 se reeditó la vida de la monja en España. *Vid.* María Victoria Triviño, p. 115 y ss. Esta autora española ignora la existencia de las ediciones novohispanas.

ciudad de México (por ejemplo, Francisca de la Natividad, cuyo manuscrito posteriormente analizaremos a continuación).³⁵

El relato de Ana María de San Joseph empieza con la usual invocación de obediencia al mandato de Dios y del confesor, quienes le exigen realizar este ejercicio de introspección. A continuación, la autora narra los pormenores de su niñez y el despertar de su vocación religiosa, así como los obstáculos que tuvo que superar para lograr su entrada al convento; también describe su año de noviciado, sus enfermedades, sus primeras visiones y las formas de oración que practicaba; además, recuerda su profesión religiosa y los primeros oficios que desempeñó. Después, la secuencia cronológica de los acontecimientos se pierde, y el énfasis del relato de su vida se desplaza hacia las experiencias místicas: sus visiones y revelaciones son narradas en la forma de pequeños episodios.

Algunas descripciones de sus visiones pueden darnos idea del atractivo que debió tener el texto de Ana María para los lectores novohispanos: la monja narra en varias ocasiones sus “viajes en espíritu” a las Indias y al Japón en compañía de un ángel, viajes durante los cuales se dedicaba a bautizar y adoctrinar a los nativos:

Algunas veces me halló entre multitud de indios de diversas naciones, con la doctrina cristiana en la mano, y ellos están de rodillas oyéndola [...] Una vez me llevó, entre otras, este santo ángel, a unas tierras de Indias, y me dio un vaso a modo de cáliz, y llevaba aceite que transcendía; y con el dedo que allí mojaba, hacía la señal de la cruz en las frentes, y luego se me ponían de rodillas, y yo les enseñaba la doctrina cristiana; esto me sucedió algunas veces.³⁶

Este relato de los viajes en espíritu desde España a las Indias, no parece tener algún precedente inmediato en la escritura mística española, aunque las bilocaciones están presentes en el imaginario místico medieval y en la Península Ibérica se pueden relacionar con los viajes en espíritu característicos de la ya mencionada Juana de la Cruz (1481-1534). Además de Ana María de San Joseph, estas tra-

³⁵ Archivo General de la Nación, Jesuitas, vol. 1-14, exp. 43, ff. 28v y ss.

³⁶ Ana María de San Joseph, *Vida de la venerable*, pp. 82v y 103.

vesías también han sido atribuidas en la misma época a otras monjas: sor Luisa de la Ascensión (1565-1635), abadesa del convento de clarisas de Carrión, y a sor María de Jesús de Agreda (1602-1665), abadesa concepcionista, que según la tradición se bilocaba hacia el Nuevo México.³⁷ Las tres monjas fueron contemporáneas y considerado relevante interpretar esas visiones como una expresión de las inquietudes religiosas y de los anhelos de las mujeres que no podían participar directamente en la empresa evangelizadora.

Para concluir quiero resaltar las características principales de estos impresos que circulaban en la Nueva España. Las autoras en todos los casos fueron monjas y abadesas o preladas consideradas como ejemplares, algunas incluso fueron canonizadas o se intentó dar inicio a su proceso de beatificación; así sus *vidas* se configuraron como modelos para las religiosas. El análisis de estos impresos indica que todas ellas escribieron por mandato de sus confesores o prelados, más que por iniciativa propia, igual como va a suceder en el caso novohispano. Además, el ejercicio de redacción se legitima con el aval de Dios, de este modo la visionaria paulatinamente se autorrepresenta como intermediaria privilegiada entre Dios y los fieles, a veces, involucrando incluso a sus confesores. Los componentes importantes que aparecen en su narrativa giran en torno a la vocación como consecuencia de un proceso de predestinación por parte de Dios. Frecuentemente está presente el tema del deseo del martirio, el cual también se puede expresar mediante la disposición a participar en la empresa evangelizadora (Teresa de Jesús), empresa en la que incluso se participa de modo imaginario (Ana María de San Joseph). Otros temas recurrentes y minuciosamente abordados son las visiones, profecías y revelaciones, entre las cuales destacan las relacionadas con el Purgatorio (Gertrudis la Magna y Teresa de Jesús).

En síntesis, la presencia de estos impresos influyó directamente en los manuscritos autobiográficos de las monjas novohispanas y

³⁷ Clark Colahan, "María de Jesús de Agreda. La novia del Santo Oficio" en Mary E. Giles, ed., *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, 2000, 195. La impresión de la obra de sor María de Jesús de Agreda, titulada *Mística Ciudad de Dios*, rebasa el marco referencial de este artículo, pues data de 1670 y por esta razón no se analizará su influencia, que sin duda fue notable.

constituyó una referencia importante que legitimaba la disposición de algunas mujeres para la confección de los relatos de sus vidas.

LA VIDA DE MARÍA MAGDALENA, MONJA JERÓNIMA

Después de estas consideraciones sobre el contenido y las características de las autobiografías impresas relacionadas con los ámbitos religiosos que nos interesan, podemos compararlas con los textos manuscritos novohispanos. Los manuscritos de la primera mitad del siglo xvii provienen del ámbito de las religiosas jerónimas y carmelitas de la ciudad de México y de Puebla de los Ángeles.

De las jerónimas sólo se conoce un único texto: es el traslado de la vida de sor María Magdalena (*ca.* 1575-1636); monja de origen criollo que tomó el hábito en 1590 y profesó en el convento de San Jerónimo de la ciudad de México, y quien por mandato de sus confesores jesuitas –los padres Jerónimo Ramírez y Juan Sánchez– escribió su *Vida*. Este dato puede aclarar las circunstancias de la redacción del manuscrito, pues se trata sin duda de dos jesuitas muy conocidos, los padres Jerónimo Ramírez (1557-1621) y Juan Sánchez Baquero (1548-1619). Ambos coincidieron su estancia en la ciudad de México entre los años 1614 y 1618, posible periodo de inicio de la redacción del manuscrito en cuestión.³⁸ También hay un indicio importante al final de este texto, se menciona que éste fue aprobado por otros dos jesuitas: el padre Gaspar Limpias de Carvajal (1564-1647) y el padre Hernando Mejía (1573-1637), ambos diferentes a quienes mandaron iniciar la redacción, probablemente debido al hecho de que los padres Ramírez y Sánchez Baquero ya habían fallecido. Estos jesuitas que aprobaron el manuscrito, residían en la ciudad de México desde el año de 1626, información que permite suponer que la conclusión del manuscrito ocurrió proba-

³⁸ El padre Jerónimo Ramírez se retiró en 1618 a Pátzcuaro, después a Zacatecas, y nuevamente a Pátzcuaro, donde falleció en 1621. En cambio, el padre Juan Sánchez Baquero todavía en 1618 se encontraba en la Casa Profesa de la Ciudad de México, de donde se trasladó hacia Oaxaca donde murió a inicios de 1619. Francisco Zambrano, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús de México*, México, Editorial Jus, 1972, vol. xii, pp. 325-378; vol. xiii, pp. 224-261.

blemente por esta fecha o en el lapso que abarca 1626 hasta 1636, año del fallecimiento de la religiosa (aunque en la narración de la monja no parece haber referencias explícitas a la inundación de la ciudad de México de 1629, lo que hace más probable que se haya redactado antes de ese acontecimiento). Cabe señalar también que en el manuscrito se menciona que la religiosa está ya en la cama desde hace treinta y tres años, hecho que nuevamente permite ubicar su redacción a mediados de los años veinte del siglo xvii (en total pasó cuarenta y cuatro años en su lecho, cuando falleció en 1636).

El texto de María Magdalena que se conoce actualmente es un traslado copiado del original a mediados del siglo xvii. Esta copia se realizó por la solicitud del sobrino de la religiosa, el licenciado Francisco Lorravaquio.³⁹ El original, según consta en la apostilla, se encontraba por entonces en el poder de la madre Francisca de San Martín, prima de María Magdalena, que también había profesado en San Jerónimo. El traslado consta de ochenta y un fojas, y se titula: “Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del Convento del Señor San Jerónimo de la Ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquio y de Isabel Muños, su legítima mujer”.⁴⁰ El escrito, redactado en la primera persona del singular, se divide en tres partes: la primera narra episodios de su

³⁹ El sobrino de María Magdalena, licenciado Francisco de Lorravaquio, fue cura beneficiado de Tampamolón y de Atlacomulco; al final de su vida entró en la orden de los dominicos. Según Beristáin de Souza, fue autor de *Lamentación sobre la terrible inundación que padeció México el año de 1629* y algunas otras obras publicadas en México. José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1981, vol. 2:215; también en Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, vol. 1, México, Editorial Porrúa, 1972, 73. Otras noticias sobre este personaje: AGN, Reales Cédulas Duplicadas, vol. 15, exp. 517, f. 333; vol. 17, exp. 249, ff. 366v-367.

⁴⁰ El ejemplar analizado se encuentra actualmente en la Biblioteca de la Universidad de Austin, Texas, Latin American Collection, Ms. G 94. Agradezco a la doctora María del Carmen Vázquez Mantecón el haberme facilitado copia de este manuscrito. Otro traslado de este manuscrito se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Berkeley, Bancroft Library, Mss. M-M 180. Los datos biográficos de María Magdalena han sido estudiados por Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, 1994, 319 y ss. También en Asunción Lavrin, “La madre María Lorravaquio y su mundo visionario”, en *Signos Históricos*, 13, 2005, 22-41.

niñez y juventud, la toma del hábito, la profesión y las enfermedades que sufrió María Magdalena; la segunda consta de una breve descripción de la distribución de sus actividades cotidianas y la tercera parte, que es la más extensa, contiene una detallada memoria de las visiones y revelaciones que experimentó la monja.

Creo que el origen de las visiones de María Magdalena en parte se puede relacionar con la grave condición de salud que ésta padeció, pues estuvo enferma al grado de no poder levantarse de su cama durante más de cuarenta y cuatro años. El confinamiento la predispuso a experimentar frecuentes visiones, que le permitían “desplazarse en espíritu” sin la participación de su cuerpo. Pero al mismo tiempo hubo otro catalizador importante, que fue la tensa situación que se vivía en la ciudad de México en las primeras décadas del siglo XVII: el temor al levantamiento de los esclavos, los enfrentamientos entre las autoridades —el arzobispo Pérez de la Serna y el virrey Marqués de Gelves—, aunados al descontento de los habitantes de la capital y al tumulto de 1624. Si bien, la monja estaba constreñida a su cama —y aunque por el voto de la clausura sus compañeras estaban obligadas a nunca abandonar el edificio conventual—, las noticias y los rumores seguramente llegaban al torno y al locutorio de San Jerónimo, e incluso las reproducían las mismas mozas y sirvientas, quienes sí podían salir del monasterio.

Por lo anterior, la intensa actividad visionaria de María Magdalena concierne no sólo a los asuntos conventuales (por ejemplo, la religiosa predice quién resultará la prelada electa, y se comunica con las almas de sus compañeras que acaban de morir y están en el Purgatorio o van directamente al Cielo); en sus visiones también están presentes las peticiones expresas de los feligreses que solicitan la intercesión de la religiosa en sus causas o quieren averiguar el estado del alma de sus familiares muertos; en el manuscrito incluso hay predicciones sobre el futuro de la ciudad de México, y estos vaticinios tienen como antecedente inmediato la aparición de un cometa:

Otra vez me sucedió, cuando salió tantas veces la cometa en México (que los que la veían me contaban como era), me dio muy gran pena en mi alma, y encomendándolo muy de veras a nuestro Señor y suplicándole no

fuesen los daños que denotaba en esta ciudad [...] Con mucha eficacia suplicaba a nuestra Señora fuese intercesora y medianera con su precioso hijo, se aplacase su rigor y no permitiese tan gran castigo hiciera en esta ciudad. [...] Nuestro Señor con una verdad muy clara estampó en mi alma, de que no sería tanto cuanto sucedería, y que después habría bonanza, mas no quiso su Majestad manifestar el cuándo.⁴¹

Es probable que se trate de las apariciones del cometa que tuvieron lugar en noviembre de 1618 (algunas fuentes afirman que hubo dos cometas, lo que explicaría la siguiente expresión: que éste “salió tantas veces”).⁴² Poco después este cometa fue interpretado por otros autores de la época como un presagio de las muertes del rey Felipe III y del papa Paulo V, mismas que ocurrieron en 1621.⁴³

El texto de María Magdalena se puede comparar con los modelos discursivos presentes en las obras de Teresa de Jesús y de Gertrudis de Helfta. La monja nunca menciona explícitamente a Teresa de Jesús, pero es improbable que no la conociese; en cambio, en una de sus visiones sí aparece la “Gloriosa Santa Jetrudis” (*sic*), quien intercede en favor de ella para la obtención del perdón de sus pecados.⁴⁴ En el periodo que analizamos –antes de mediados del siglo XVII– la devoción a santa Gertrudis se propagó principalmente a través de sus obras publicadas primero en latín y después en español. Existe entonces gran probabilidad de que María Magdalena, quien percibe a la santa alemana como una intermediaria privilegiada ante Dios, también conociese alguno de sus impresos, aunque no menciona expresamente su lectura.

⁴¹ María Magdalena, “Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del Convento del Señor San Jerónimo de la Ciudad de México...”, manuscrito inédito, Latin American Manuscripts, Austin, G 94, ff. 48 y ss.

⁴² Este cometa fue muy comentado por los estudiosos europeos de la época, e incluso existen impresos españoles sobre él. *Vid.* Christine Aguilar-Adan, “Du bon usage politique des prophéties: la prédiction de la mort de Philippe III. Prophétie et piété militante” en Agustín Redondo, coord., *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, 284.

⁴³ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, libro IX, capítulo XI, Madrid, Juan Infanzón, 1688, 497.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 54v.

El parecido con las obras de Teresa y Gertrudis parece confirmarse cuando María Magdalena plasma por escrito sus visiones y revelaciones. En total son más de cien visiones descritas separadamente, sin un orden cronológico evidente, e indicando el inicio de un nuevo episodio con expresiones como “una vez”, “un día”, “otro día”, “estando una vez”, etcétera (procedimiento muy parecido al utilizado por santa Teresa en su *Vida*, por ejemplo, en los capítulos 36, 38, 39, 40). En cada caso se aclaran las circunstancias de la experiencia: la actividad que se desarrolla en el momento de la visión (generalmente estando en oración, meditando, contemplando, habiendo comulgado); también se menciona el estado del alma, y se describen detalladamente las visiones y los efectos que éstas producen. El sujeto que narra subraya su total pasividad a través de las expresiones: “me llevaron”, “me transportaron”; e incluso no se atreve a interpretar lo que ve u oye, a menos que de modo sobrenatural le sea infundida la explicación: “me dieron a entender”, “me dijeron”.

No obstante todas estas similitudes, existe una diferencia importante respecto al modelo teresiano, pues mientras Teresa de Jesús al narrar sus visiones generalmente evita ahondar en los detalles de la apariencia de los personajes y los lugares involucrados, las narraciones de María Magdalena parecen composiciones de imagen en las cuales se describe minuciosamente la apariencia de los interlocutores celestiales o infernales, procedimiento que probablemente debe mucho a la espiritualidad jesuítica (no olvidemos que sus confesores pertenecían a esta orden) y quizá también tenga algún parentesco con la obra de Gertrudis de Helfta, cuyos textos contienen descripciones muy visuales. Las experiencias visionarias, como habitualmente ocurre en estos casos, inician con la participación de los ojos del cuerpo, y posteriormente se “perfeccionan” y la mayoría son experimentadas mediante la intervención de los “ojos del alma”.

En estas visiones, el alma de la monja es transportada generalmente a dos tipos de escenarios: un espacio abierto (campo vasto y desierto, a veces campo con lirios), o un espacio cerrado, que es el interior de un aposento solitario, en ocasiones muy estrecho y oscuro. Estos espacios, que configuran una especie de “composición de lugar”, como en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, son un

preámbulo, dan inicio a la meditación y constituyen escenarios donde ocurren las revelaciones y las experiencias visionarias, cuyas descripciones se realizan de manera muy plástica. Veamos un ejemplo:

Vi con los ojos del alma, [...] como si corporalmente lo viera, a Cristo crucificado en una cruz muy grande, y muy sangriento y herido, y vi a nuestra Señora al pie de la cruz con un manto azul cubierta y tan goteado de la sangre que de la cruz caía, que estaba toda muy llena de ella, y con manos altas para recibir aquel precioso cuerpo; y aunque muy afligida muy bellísima.⁴⁵

En las experiencias de María Magdalena, las percepciones visuales son el componente más sobresaliente, pero ocasionalmente otros sentidos quedan involucrados: el alma se deleita con la fragancia de los lirios, con el olor de la cera, escucha voces, música, súplicas y gritos de los condenados. Es muy probable que los ejercicios de la *composicio loci* sean una influencia de sus ya mencionados confesores jesuitas y de las lecturas de autores de esta orden (la misma María Magdalena menciona que ha leído el libro del español Gaspar de Loarte s.j., y también “otros libros de ejercicios espirituales”).⁴⁶

También aparecen algunos elementos que podrían ser una influencia derivada de la lectura de las obras de santa Gertrudis, de santa Teresa o de otras lecturas hagiográficas: frecuentes referencias al corazón (su corazón es la custodia; Dios estampa, sella o escribe sobre su corazón); la Virgen le regala al Niño Jesús; Cristo se descuelga de la cruz para abrazarla; su alma es depositada en la llaga del costado o es empapada y bañada con la sangre de Cristo.⁴⁷

Además de esta autobiografía de la jerónima, que por ahora puede ser considerada como la más antigua que se conoce para la Nueva España, existen otras procedentes del ámbito carmelita.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 16v.

⁴⁶ *Ibidem*, ff. 5 y 12v. Véase también Asunción Lavrin, “La madre María Lorravaquiu y su mundo visionario”, en *Signos Históricos*, 13, 2005, 38.

⁴⁷ *Ibidem*, ff. 4, 5, 15, 17, 36, 48, 52, 57v, 76, 77v. La visión de Cristo desclavándose de la cruz es un tópico que aparece en relatos hagiográficos sobre san Bernardo de Claraval, san Francisco de Asís y también sobre santa Lutgarda.

LA VIDA DE FRANCISCA DE LA NATIVIDAD, RELIGIOSA CARMELITA

Tanto en la ciudad de México, como en Puebla de los Ángeles, las monjas descalzas desarrollaron en la primera mitad del siglo xvii una intensa actividad escribiendo memorias conventuales y autobiográficas. Esta efervescencia se explica no sólo por el modelo proporcionado por su reformadora, santa Teresa de Jesús, sino también porque parte de estos textos fueron expresamente solicitados por las autoridades de la orden con la finalidad de ser utilizados como fuentes para la crónica de Agustín de la Madre de Dios, crónica que por cierto no vio la luz de la imprenta en esta época sino hasta el siglo xx.⁴⁸

En este caso decidí enfocar el análisis hacia un manuscrito procedente del ámbito poblano del convento carmelita de San Joseph, monasterio del que se han conservado varias autobiografías, biografías y apuntes de religiosas que datan de la primera mitad del siglo xvii. De este ámbito retomaré un texto de Francisca de la Natividad, titulado “Esta vida es de la Madre Francisca de la Natividad escrita por ella misma”; el cual abarca sesenta y tres fojas, y al parecer, según indicios que contiene, data de la cuarta década del siglo xvii. Uno de ellos es la mención de que el confesor de Francisca, el padre Andrés Pérez de Ribas s.J., estaba en el momento de su redacción en España: “por procurador de su orden”.⁴⁹ Este jesuita, cronista y provincial de la Compañía, partió hacia Roma en marzo de 1643 para desempeñarse como procurador de la provincia mexicana-

⁴⁸ En uno de los manuscritos poblanos existe la siguiente anotación: “esto es lo que escribieron las madres para las *coronicas* [sic] que querían escribir nuestros padres carmelitas con las suyas”. Efectivamente estos cuadernos y otros más fueron fuentes primarias para la crónica de fray Agustín. En el siglo xx hubo dos ediciones de la crónica carmelita, una realizada por Manuel Ramos Medina y otra por Eduardo Báez Macías. Por otra parte hay que mencionar que los escritos de las carmelitas de la ciudad de México fueron también reutilizados posteriormente por don Carlos de Sigüenza y Góngora en su *Paraiso occidental* (1684). Una parte de estos manuscritos fue publicada por Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, 313-369.

⁴⁹ Francisca de la Natividad, “Esta vida es de la Madre Francisca de la Natividad escrita por ella misma”, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla, f. 33v.

na, e hizo una escala de dos años en España. Regresó a México a finales de 1647. Así, el manuscrito de Francisca debería ser fechado en el lapso de tiempo que corresponde a la ausencia del jesuita en la Nueva España, o sea entre 1643 y 1647.⁵⁰

Dicha carmelita, que perteneció a la primera generación de las monjas poblanas descalzas, en el siglo se llamaba Francisca de Valencia y fue de origen peninsular. Al quedar huérfana, partió hacia la Nueva España, en compañía de sus hermanas. En Puebla, como ella misma lo reconoce, la llamaron Francisca la Gachupina.⁵¹ Aquí decidió ser religiosa y en 1608 ingresó como novicia al recién fundado convento carmelita de Puebla, quien profesó como monja de velo negro al año siguiente. La dote se la había conseguido un padre jesuita, cuyo nombre no especifica.⁵² Durante su larga vida como religiosa —el cronista Gómez de la Parra estima que debió morir cerca del año 1658—,⁵³ ejerció diversos oficios en la comunidad: varias veces fue tornera y maestra de novicias, en tres ocasiones fue prelada y durante mucho tiempo se desempeñó como enfermera. Tenemos también noticia de que por lo menos cuatro de sus directores espirituales fueron jesuitas: los ya citados padres Miguel Godínez y Andrés Pérez de Ribas, así como los padres Sangüesa y Castro Verde, y este hecho, sin duda, debió influir en su espiritualidad, aunque el origen de su autobiografía está más relacionado con el acto de obediencia ante los superiores de su orden, que con el mandato de los confesores.⁵⁴

⁵⁰ Respecto a este viaje de Pérez de Ribas véase el estudio introductorio de Ignacio Guzmán Betancurt en Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras, y fierras del nuevo orbe*, p. xv. También consúltese el diccionario de Francisco Zambrano, vol. 11, p. 393.

⁵¹ Francisca de la Natividad, “Esta vida es de la Madre Francisca de la Natividad escrita por ella misma”, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla, f. 38.

⁵² *Ibidem*, f. 3v.

⁵³ José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de Señor San Joseph de Religiosas Carmelitas Descalzas de la Ciudad de la Puebla de los Angeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional, en 27 de Diciembre de 1604*, México, UIA, Comisión Puebla v Centenario, 1992, 195 y ss.

⁵⁴ Además de ser dirigida por los jesuitas, Francisca menciona a los siguientes confesores carmelitas: el provincial fray Andrés de Asunción, el prior fray Pedro de los Apóstoles. Francisca de la Natividad, “Esta vida es de la Madre Francisca de la Natividad escrita por ella misma”, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla, ff. 10 y 14v.

Francisca escribió varios cuadernos, pero no todos se conservaron, pues ella misma comenta que había redactado algunos escritos por consejo de sus confesores y que en varias ocasiones los rompió al temer que fuesen conocidos si ella, estando enferma, súbitamente llegase a morir. No obstante estos esfuerzos tendentes a la aniquilación de la presencia personal que le concedían sus escritos, se han conservado varios testimonios de su puño y letra, entre los cuales están –además de la ya mencionada autobiografía–: una *vida* de Isabel de la Encarnación, compañera suya; un escrito sobre las Ánimas del Purgatorio; un cuaderno que informa sobre la vida de algunas religiosas, y que describe las mortificaciones acostumbradas durante el noviciado; además de varias cartas que ella escribió a don Luis de Góngora, capitular de la catedral poblana, y cuyos traslados se conservaron en el archivo conventual.

Un rasgo sobresaliente de la autobiografía de Francisca de la Natividad es su peculiar redacción, que oscila entre la primera y la tercera persona del singular. Esta característica hizo que Rosalva Loreto, quien ha publicado parcialmente este manuscrito, propusiera una atractiva interpretación: el texto inicialmente iba ser la biografía de una compañera de Francisca, llamada Isabel de la Encarnación, y se ha interpretado que progresivamente se transformó en la autobiografía de la misma Francisca:

Escribir sobre Isabel fue un ejercicio de composición de la imagen de otra mujer. Releerla condicionó a su vez en Francisca su autopercepción como individuo. Describir a Isabel a través del *díjome*, y textualizarlo, le permitió no sólo apropiarse de las palabras de la otra, sino es existir a través de ella. Lo que se anunciaba como historia de un individuo diferente pronto se convirtió por metonimia en la historia de ella misma. A través del recorrido fluctuante entre su propia vida y la de Isabel, Francisca logró, a partir de la foja veinte, adquirir su propia identidad al dejar de hablar del otro personaje. [...] Ya había asimilado el modelo y ahora ella podía desplegarlo en su propia persona.⁵⁵

⁵⁵ Rosalva Loreto López, “Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., eds., *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas, 2002, 28-29.

Estamos entonces, según esta investigadora, frente a una biografía que paulatinamente se transmuta en una autobiografía. La historiadora dirige la atención del lector a esta extraña característica del texto de Francisca: en las primeras diecinueve fojas existe una fluctuación constante entre el “yo” y el “ella”, que se introduce con la expresión “díjome”; en esta parte, la narración biográfica se entrelaza con la autobiográfica para posteriormente escindirse y quedar como una narración donde Francisca habla exclusivamente de sí misma.

No obstante, es notorio que en otros escritos de Francisca, incluso en el que explícitamente trata de su compañera Isabel de la Encarnación, no aparece esta ambigüedad, aunque la monja a menudo enfatiza su papel protagónico en la vida de aquella. Por lo anterior, quiero sugerir una interpretación distinta respecto a este manuscrito y explorar la posibilidad de considerarlo en su totalidad como una autobiografía de Francisca de la Natividad. Mi argumentación se sustenta en el hecho de que las referencias en tercera persona no coinciden con los datos biográficos que tenemos sobre Isabel de la Encarnación y sí concuerdan con las noticias que existen sobre Francisca (por ejemplo, el hecho que fue de origen peninsular). Además, el cronista José Gómez de la Parra, cuya obra se publica en 1732, reconoce que hace uso de una autobiografía de Francisca para su relato: “un cuaderno que escribió de toda su vida”.⁵⁶ Obsérvese que los testimonios que en tal autobiografía fueron expresados tanto en la primera como en la tercera persona del singular, Gómez de la Parra los asume todos como propios de Francisca de la Natividad. Entonces, ¿por qué Francisca habría utilizado dos pronombres personales distintos para referirse a ella misma?

Indudablemente, el sujeto principal de los escritos autobiográficos es el “yo” —la primera persona del singular—, que simultáneamente actúa como narrador y protagonista del relato. Pero existen excepciones en las que las narraciones autobiográficas emplean la tercera persona del singular; habría pues que indagar si el texto de Francisca es una de tales excepciones. Por ejemplo, un contemporáneo suyo, Juan de Palafox y Mendoza, en su autobiografía titulada

⁵⁶ José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo...*, p. 196.

Vida interior también recurre a este procedimiento.⁵⁷ En este caso, el obispo frecuentemente se refiere a sí mismo como “este pecador” y el relato adquiere la forma de una disertación, en la cual punto por punto se enumeran las culpas del pecador y las mercedes que Dios le otorgó. El despliegue del inventario de “pecados” es el pretexto que permite el relato de la vida del prelado. De vez en cuando éste se interrumpe por los apartados en los que se retoma el uso de la primera persona en una especie de soliloquio frente a Dios, en el cual se exalta su misericordia con el pecador arrepentido, quien –como se infiere del texto– es sin duda el mismo Palafox.

Otro ejemplo de este procedimiento, de hecho más antiguo que el anterior, está presente en una carta de Teresa de Jesús, fechada en Sevilla en 1576, cuyo autógrafo se encuentra en México.⁵⁸ En esta carta, Teresa de Jesús relata brevemente el transcurso de su vida de monja. Curiosamente aquí la reformadora carmelita elige referirse a sí misma como “ella” y “esta monja”. Si bien, Teresa de Jesús no explica en detalle la razón de este proceder, en una parte de la carta se queja por la exagerada publicidad de sus intimidades:

La causa de haberse divulgado tanto es que, como andaba con temor y lo ha comunicado a tantos, unos lo decían a otros; y también un desmán que acaeció con esto que había escrito; hale sido tan grandísimo tormento y cruz y le cuesta muchas lágrimas (dice ella que por no humildad, sino por lo que queda dicho), y parecía permisión de Dios para atormentarla.⁵⁹

Tanto en el caso del obispo Palafox como en el de Teresa de Jesús, la razón de escribir en tercera persona parece originarse en el

⁵⁷ En el prólogo de la edición de sus *Obras* de 1762 se relata la historia de este manuscrito, hubo dos versiones, ambas redactadas en tercera persona. La primera versión se usó en las ediciones del 1682 de Bruselas y de Barcelona en 1687. La segunda versión fue impresa en Sevilla en 1691, en Roma en 1694 e incluida en el primer volumen de las *Obras*. Vid. Juan de Palafox y Mendoza, *Obras del ilustrísimo, excelentísimo, y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza*, vol. 1, Madrid, Imprenta de don Gabriel Ramírez, 1762.

⁵⁸ “Cuenta de Conciencia núm. 57” en Teresa de Ávila, *Obras completas*, 617. Existen dos ejemplares de esta carta, uno está en San Miguel de Allende y otro en Caprarola, Italia.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 621-622.

deseo de conservar el anonimato, o al menos crear la apariencia de este deseo. Esta estrategia permite al sujeto narrador objetivarse, presentándose a través del prisma ficticio de la tercera persona como alguien aparentemente independiente y distante del “yo”. El uso de la tercera persona refleja entonces la intención del ocultamiento de la identidad del autor. La idea de la autobiografía en tercera persona también se vincula con el ejercicio de la virtud de humildad. Al aniquilar el “yo” el sujeto narrador ejercita una mortificación, quizá parecida al intento cotidiano de dominar sus inclinaciones naturales. La emulación de estos modelos de escritura puede estar presente en el relato autobiográfico de Francisca de la Natividad, quien probablemente intentó la narración en la tercera persona del singular, pero su determinación inicial no logró consolidarse. Por ello a partir de la foja veinte la narración se realiza exclusivamente en la primera persona del singular, aunque también se incluyen algunas noticias sobre la vida conventual, que acerca así la autobiografía a la crónica.

Cabe señalar que en las fechas que propuse para la redacción de la *Vida* de Francisca de la Natividad, el obispo Palafox fue el prelado del convento de San Joseph de Puebla, pues éste estaba sujeto a su jurisdicción como el ordinario. De hecho, el obispo conocía a la religiosa. Por esta razón no se puede descartar la posibilidad de que el uso de la tercera persona adoptado por la carmelita haya sido una influencia del obispo Palafox o bien Francisca haya emulado a su reformadora, Teresa de Jesús. Sea como fuere, creo que estos dos ejemplos, si no fueron antecedentes directos para Francisca, por lo menos reflejan una estrategia —quizá no tan excepcional y al parecer culturalmente aceptada en el siglo xvii— con la que el autor intentaba ocultar o disimular su identidad al redactar su autobiografía.

El texto de Francisca de la Natividad sigue el esquema teresiano, aunque en comparación con su modelo es una versión mucho más modesta y compacta. La narración inicia describiendo algunos episodios de su niñez en España y su traslado al Nuevo Mundo, y continúa refiriendo el despertar de su vocación, su entrada al convento y los actos de obediencia y mortificación que ejercitó (como comer carne agusanada o sazonar su comida con chinches para así sujetar sus inclinaciones naturales de reaccionar con repulsión). Además

aparecen algunos de los componentes ya presentes en las autobiografías impresas: la monja interpreta el ejercicio de la escritura como una mortificación y la realiza a solicitud de sus prelados y confesores. También existe el deseo explícito de experimentar el martirio, teniendo como posibles referentes a los modelos hagiográficos:

Todo el mundo parece que se rodeó para traerme a las Indias [...]. Fue por el deseo que tuve desde criatura de ser mártir y como decían que había muchos herejes en la mar, deseosa de dar mi vida por la defensa de nuestra santa fe católica, deseaba con ansias salir de mi tierra. Y así no me trujo a las Indias el amor de hermanas, sino el amor de Dios, el deseo de ser mártir.⁶⁰

Otra coincidencia y posible influencia de las autobiografías impresas de Teresa de Jesús y de Ana María de San Joseph (recordemos que uno de los confesores de Francisca, Miguel Godínez, recomendaba esta obra), es el anhelo de la carmelita poblana de participar en la empresa evangelizadora, aunque sólo fuese en forma imaginaria. Esto se refleja en una de sus visiones, que experimentó durante la oración en la tribuna del coro, cuando pedía por la “conversión de los gentiles”. Ella misma aclara que siempre ha tenido “una envidia santa a los que se ejercitan en la conversión de las almas y sólo por esto quisiera haber sido hombre”. En esta ocasión, la carmelita vio una iglesia de la Compañía de Jesús rodeada por una multitud de “paganos o gentiles” (después aclara que se trataba de indios) que estaban ansiosos por entrar en ella. Junto al edificio de la Compañía estaban construyéndose los cimientos de una iglesia franciscana—evidentemente éstas son alusiones a la evangelización compartida entre ambas órdenes en el Norte de México—. Al mismo tiempo, había hombres rubios y morenos que intentaban salir de la iglesia de los jesuitas o ya estaban fuera, éstos—según la carmelita—eran los “herejes” protestantes, los judíos y los moros que habían rechazado el mensaje de Dios. En su visión Francisca toma la iniciativa, decide suplir la falta de misioneros y enseñar la doctrina a los gentiles:

⁶⁰ Francisca de la Natividad, “Esta vida es de la Madre Francisca de la Natividad escrita por ella misma”, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla, ff. 3 y ss.

Se me rompían mis entrañas y mi corazón de ver, que no había quien enseñase [a] aquellas almas a conocer [a] Dios, y como veía que lo pedían con tantas ansias, no pude resistir los afectos y compasión que sentía en mi alma. Y como los tenía dentro de mi alma, movida de compasión dije: venid a mí almas redimidas con la sangre de mi Señor Jesús Cristo, que pues faltan otros [sic] que os enseñen, yo en el nombre del Señor y Dios mío, os quiero enseñar. Y como cuando se juntan muchos muchacho[s] para que [les] enseñen la doctrina, así me parecía que estaba yo cercada de todas aquellas almas y así empecé en voz clara a enseñarles [sic] a hacer la señal de la santa cruz, y el *Credo*, y el *Pater Nostre* [sic], y el *Ave María* y la *salve*, y los diez mandamientos. Esto les enseñaba con tanta eficacia y trenura [sic] de mi alma y corazón, como si los tuviera yo a todos visiblemente presentes, y los viera con los ojos del cuerpo, que con los del alma.⁶¹

Esta visión fue comunicada por Francisca a su confesor de entonces, el padre Andrés Pérez de Ribas de la Compañía de Jesús —en ese tiempo el rector del colegio del Espíritu Santo en Puebla—, a quien la monja rogó, que escribiese al provincial de la orden, para que enviasen algunos misioneros a aquellas partes que todavía no estaban evangelizadas. Después el padre Andrés Pérez informó a la religiosa que la Compañía ya estaba evangelizando aquella zona y que incluso los indios habían enviado a sus representantes con la petición de ser catequizados.

Este episodio ejemplifica la retroalimentación que se producía durante el proceso de la dirección espiritual: el confesor recomendaba los ejercicios, los temas de meditación y las lecturas a su confesanda; a su vez ésta respondía a las expectativas de aquél, comunicándole los mensajes que se interpretaban como expresiones de la voluntad de Dios. Hay que señalar que las hijas de confesión generalmente se abstendían del ejercicio de la interpretación y se limitaban a narrar la visión o la revelación (muchas veces por escrito en forma de autobiografía); y el confesor era quien realizaba la “exégesis”. Así la confesanda proporcionaba la “materia prima” para el di-

⁶¹ *Ibidem*, ff. 30v y ss.

rector, quien colaboraba con ella por medio del desciframiento del mensaje que, se creía, enviaba el mismo Dios (o en caso de ilusión, el Demonio).

CONCLUSIONES

A pesar de las diferencias entre los relatos de María Magdalena y Francisca de la Natividad, que pueden ser atribuidas a las personalidades distintas de sus autoras, los diferentes carismas de cada orden religiosa y las inspiraciones y preferencias por modelos distintos, los relatos de ambas monjas reflejan la influencia de las lecturas de textos devocionales, también de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio y al mismo tiempo de los modelos autobiográficos que en su época circulaban impresos.⁶²

Además, ambos manuscritos junto con las autobiografías impresas que pudieron inspirarlos, comparten tópicos recurrentes. Entre ellos sobresale la percepción de la escritura como una forma de penitencia y mortificación que se realiza por mandato de los confesores o prelados y, al mismo tiempo, con el aval de Dios.⁶³ Un tema común es la noción de la predestinación de la futura monja para la vida religiosa; argumento que aparece en todos los textos analizados. Otro punto de coincidencia es el deseo de experimentar el martirio, así como el anhelo de participar en la empresa evangelizadora; ideas presentes en los escritos de Teresa de Jesús, de Ana María de San José y de Francisca de la Natividad. Este último tópico puede ser considerado como específicamente relacionado con la condición propia de las mujeres españolas y novohispanas del siglo xvii: al estarles vedada la empresa evangelizadora y, por ende, al no poder convertirse en mártires (porque en esta época la tarea de la misión estaba relacionada con la posibilidad del martirio), algunas de las monjas

⁶² Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1999, 38-42; María Dolores Bravo Arriaga, *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, UNAM, 1997, 114-118.

⁶³ Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*, México, Grijalbo, UNAM, 1995, 182.

desarrollaron una intensa actividad visionaria que suplía esas limitaciones, e incluso les permitía participar de modo imaginario en tales actividades que no les eran autorizadas. Paradójicamente esta situación las predispuso a ser “pioneras” en la evangelización de tierras remotas, pues en sus visiones llegaban a “predicar” antes que los misioneros. Al mismo tiempo se convertían en las principales mediadoras del *más allá*, estableciendo una comunicación permanente con las Ánimas del Purgatorio, tema muy frecuente en la religiosidad postridentina, y que también aparece en todos los textos analizados (incluyendo a la medieval Gertrudis de Helfta).

Por estas similitudes se puede afirmar que el ejercicio de la escritura de carácter autobiográfico en los conventos femeninos novohispanos, al mismo tiempo de ser el reflejo de tensiones sociales presentes tanto fuera como dentro del monasterio, tiene una relación directa con la difusión de los textos impresos de carácter autobiográfico, con diversas lecturas devocionales sugeridas por sus confesores, y con la asimilación que las monjas hicieron de las expectativas que tenían sus padres espirituales.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes manuscritas

“Epistolario General 1599-1638”, Archivi Romani Societatis Iesu, México, Mex. 2.

MARÍA MAGDALENA, “Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del Convento del Señor San Jerónimo de la Ciudad de México...”, Austin, Latin American Manuscripts, G 94, 81 fojas.

MADRE DE DIOS, Agustín de la, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, prólogo de Elías Trabulse, versión paleográfica, introducción y notas de Manuel Ramos Medina, México, Probusa y Universidad Iberoamericana, 1984.

_____, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la*

provincia de la Nueva España, versión paleográfica, introducción y notas de Eduardo Báez Macías, México, UNAM, 1986.

NATIVIDAD, Francisca de la, “Esta vida es de la Madre Francisca de la Natividad escrita por ella misma”, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla, 63 fojas.

_____, “Este es original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor”, manuscrito inédito, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla.

SANTIAGO, Micaela de, “Dicho de la Madre Michaela de Santiago...”, Archivo del Convento de San José y Santa Teresa, Puebla, 7 fojas.

Fuentes impresas

CAPUA, Raymundo de, *Vida y milagros de la bienaventurada santa Catherina de Sena*, Salamanca, Alonso de Terranova y Neyla, 1580.

DAZA, Antonio, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada sopor Juana de la Cruz, de la tercera Orden de nuestro Seráfico padre San Francisco*, Madrid, Luis Sánchez, 1614.

ENCARNACIÓN, Antonio de la, *Vida y milagros de la esclarecida virgen Santa Teresa, erectora de la nueva reformación de Carmelitas Descalzos*, Toledo, Imprenta y Librería de Viuda e Hijos de J. Peláez, 1614.

GERTRUDIS LA MAGNA, *Libro intitulado Insinuación de la Divina Piedad revelado a sancta Gertrudis, monja de la orden de Sant Benito*, fray Leandro de Granada OSB, trad., Salamanca, Antonia Ramírez Viuda, 1605 [primera edición: 1603].

GERTRUDIS LA MAGNA, *Segunda y última parte de las admirables y regaladas revelaciones de la gloriosa santa Gertrudis, que contiene su feliz y dichosa muerte, no menos privilegiada y favorecida de su querido Esposo, que su Santa vida... Valladolid*, Juan de Bostillo, 1607.

GÓMEZ DE LA PARRA, José, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de Señor San Joseph de Religiosas Carmelitas Descalzas*

- de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional, en 27 de Diciembre de 1604*, México, UIA, Comisión Puebla V Centenario, 1992 [primera edición: 1732].
- JESÚS, Teresa de, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- LEÓN, Luis de, *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes Carmelitas Descalzos de la primera regla*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1588.
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego, *Historia de Yucatán*, Madrid, Juan Infanzón, 1688.
- NIÑO, Juanetín, *A la serenísima infanta sor Margarita de la Cruz, religiosa descalza en su Real Convento de Descalzas Franciscanas de Madrid. En razón del interrogatorio en causa de la venerable virgen sor Ana María de San Joseph, abadesa de la misma orden y provincia de Santiago...*, México, Bernardo Calderón, 1635.
- PALAFox Y MENDOZA, Juan de, *Obras del ilustrísimo, excelentísimo, y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza*, vol. 1, Madrid, Imprenta de don Gabriel Ramírez, 1762.
- PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las bárbaras, y fieras del nuevo Orbe*, Introducción y notas de Ignacio Guzmán Betancurt, México, Siglo XXI, 1992 [primera edición: 1645].
- RIBERA, Francisco de, *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Salamanca, Pedro Lasso, 1590.
- ROBLES, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, vol. 1, México, Editorial Porrúa, 1972.
- SAN JOSEPH, Ana María de, *Vida de la venerable virgen Sor Ana María de San Joseph, Abadesa del Convento Real de Descalzas y Provincia de Santiago de Salamanca*, México, Francisco Robledo, 1641 [primera edición: 1632].
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Paraíso Occidental*, edición facsímil, México, UNAM y Condumex, 1995 [primera edición: 1684].
- YEPES, Diego de, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada vir-*

gen Teresa de Jesús. *Fundadora de la nueva Reformación de la Orden de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, Zaragoza, Ángelo Tavanno, 1606.

Estudios

- AGUILAR-ADAN, Christine, “Du bon usage politique des prophéties: la prédiction de la mort de Philippe III. Prophétie et piété militante” en Agustín Redondo, coord., *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, 279-308.
- ARENAL, Electa y Stacey SCHLAU, *Untold sisters. Hispanic Nuns in their own works*, Albuquerque, University of New Mexico, 1989.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, edición facsimilar, 3v, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1981.
- BIEŃKO DE PERALTA, Doris, “Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoniaca” en Antonio Rúbial García y Doris Bieńko de Peralta, *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, Conaculta, Promep, 2011, 197-206.
- _____, “Los territorios del yo. La autobiografía espiritual en la época virreinal” en Doris Bieńko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, coords., *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*, México, ENAH, INAH, Conaculta, Promep, 2008, 36-60.
- _____, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez. Dos propuestas del discernimiento de los espíritus” en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, 125-142.
- BRAVO ARRIAGA, María Dolores, *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana*, México, UNAM, 2001.
- _____, *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

- COLAHAN, Clark, "María de Jesús de Agreda. La novia del Santo Oficio" en Mary E. Giles, ed., *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, 2000, 191-209.
- DAVIES, J.C. e Isabel BURDIEL, eds., *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*, Valencia, PUV Universitat de València, 2005.
- EGIDO, Teófanos, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina, Marcial Pons, 2004.
- GARCÍA AGUILAR, Minerva Olimpia, "Escribir por mandato: un estudio introductorio a la 'Autobiografía' de Joseph del Castillo", tesis de maestría en Letras Mexicanas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- GLANTZ, Margo, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*, México, Grijalbo, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- LAVRIN, Asunción, *Brides of Christ. Conventual life in colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- _____, "La madre María Lorravaquio y su mundo visionario", en *Signos Históricos*, núm. 13, 2005, 22-41.
- _____, "Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., eds., *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas, 2002, 111-160
- _____, "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el Convento de San Juan d la Penitencia" en *Estudios de Historia Novohispana*, 22, 2000, 49-75.
- _____, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial" en *Colonial Latin American Review*, 1993, 27-51.
- LAVRIN, Asunción y Rosalva LORETO L., eds., *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, 2006.
- _____, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad*

- barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, AGN, 2002.
- LEJEUNE, Philippe, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion, 1994.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva, “Las formas de la escritura femenina, un aporte a la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII” en Manuel Ramos Medina, coord., *Camino a santidad. Siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 2003, 69-81.
- _____, “Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L., eds., *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas, 2002, 24-66.
- MILLAR CARVACHO, René, “El gobierno de los jesuitas en la Provincia Peruana 1630-1650”, en *Historia*, vol. 32, 1999, 144-176.
- MONGINI, Guido, “Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola” en Giovanni Filoramo, ed., y Gabriella Zarri, coord., *Storia della direzione spirituale. L'età moderna*, vol. III, Brescia, Morcelliana, 2008, 241-288.
- MOREIRA DE FREITAS CARVALHO, José Adriano, *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981.
- MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, 1994.
- MYERS, Kathleen Ann, “The Mystic Triad in Colonial Mexican Nun’s Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator” en *Colonial Latin American Historical Review* 6, 1997, 479-524.
- MYERS, Kathleen Ann y Amanda POWELL, *A wild country out of the garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- O’NEILL, Charles E., S.I. y Joaquín M. DOMÍNGUEZ, S.I., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. II,

- Madrid, Institutum Historicum, S.I. Roma, Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- POUTRIN, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- _____, “Una lección de teología moderna. La ‘Vida maravillosa de doña Marina de Escobar’ (1665)” en *Historia Social*, núm. 57, 2007, 127-144.
- PROSPERI, Adriano, “Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna” en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, vol. 2, 1994, 77-103.
- RAMOS MEDINA, Manuel, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997.
- RUBIAL, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- RUBIAL, Antonio y Doris BIEŃKO DE PERALTA, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 83, 2003, 5-54.
- SCHMITT, Jean-Claude, “La decouverte de l’individu: une fiction historiographique?” en Paul Mengal y Françoise Parot, eds., *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut de la fiction en psychologie*, París, J. Vrin, 1989, 213-236.
- STAROBINSKI, Jean, “Le style de l’autobiographie” en *Poétique*, vol. 3, 1970.
- TRIVIÑO, Victoria, *Escritoras clarisas españolas. Antología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- WEBER, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- ZAMBRANO, Francisco, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús de México*, vol. 11, México, Editorial Jus, 1972.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 20 de mayo de 2013

FECHA DE APROBACIÓN: 6 de septiembre de 2013

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 5 de junio de 2014